

ACADÉMIE ROUMAINE

INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

R

evue

des études

sud-est

européennes

J

ournal of

South-East

European

Studies

Tome XLI (n^{os} 1-4), 2003



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

www.dacoromanica.ro

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

PAUL HENRI STAHL

COMITÉ CONSULTATIF

SEÇİL AKGÜN (Ankara), MATILDA CARAGIU MARIOTEANU, NADIA DANOVA (Sofia), DENNIS DELETANT (Londres), PASCHALIS M. KITROMILIDES (Athènes), ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, ANNELIE UTE GABANY (Munich), ZORAN KONSTANTINOVIĆ (Innsbruck-Belgrade), PAUL MICHELSON (Huntington), EMIL NIEDERHAUSER (Budapest), ST. POLLO (Tirana), M.D. PEYFUSS (Vienne), NICOLAE ȘERBAN TANAȘOCA, RUMEANA STANČEVA (Sofia), BIANCA VALOTA-CAVALLOTTI (Milan), ALEXANDRU ZUB

COMITÉ DE RÉDACTION

PETRE ALEXANDRESCU, VIRGIL CÂNDEA, SABINA ISPAS, ZAMFIRA-EUGENIA MIHAIL, GHEORGHE MIHĂILĂ, ȘERBAN PAPACOSTEA, ANDREI PIPPIDI, MARIUS SALA, ELENA SIUPIUR, LIDIA SIMION (secrétaire de rédaction), ELENA HERDA (secrétaire technique)

Rédaction éditoriale: RODICA FLORESCU

Toute commande sera adressée à:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr.13, sector 5, P.O.Box 5–42, București 050711, România, Fax (4021) 410 39 83; Tel (4021) 410 32 00; (4021) 410 90 08, e-mail: edacad@ear.ro

RODIPET SA, Piața Presei Libere nr. 1, sectorul 1, P.O.Box 33–57, București, România, Fax (4021) 222 64 07, Tel. (4021) 618 51 03; (4021) 222 41 26

ORION PRESS IMPEX 2000 SRL, P.O.Box 77–19, București 5, România, Fax (4021) 335 02 96; Tel. (4021) 301 87 87

La correspondance, les manuscrits et les publications (livres, revues, etc.) envoyés pour comptes rendus seront adressés à la:

REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

P.O. Box 22.159, București 050711,
ou Calea 13 Septembrie nr.13, sector 5, București 050711
e-mail: sudest@racai.ro

Les auteurs sont priés de présenter leurs articles en double exemplaire, espacés à double interligne. Le contenu des articles sera introduit sur disquette dans un langage connu, de préférence Word 8.0. Caractères: 11/13 points pour le texte, 12/14 pour le titre de l'article et 9/11 pour les annexes. Les notes seront placées en bas de page.



©, 2004 EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

E-mail: edacad@ear.ro

www.ear.ro

REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

TOME XLI

2003

N^{OS} 1–4, Janvier–Décembre

SOMMAIRE / CONTENTS

Remember (NICOLAE IORGA)..... 5

L'histoire des études sud-est européennes

PAUL E. MICHELSON, South East European Studies in Romania, 1913–1938–1963–2003 7

Réflexions sur l'identité balkanique

VIRGIL CÂNDEA, La dimension culturelle de l'Europe du Sud-Est..... 21

IVAN BILIARSKY, L'histoire et l'identité..... 33

ALINA IOANA CIOBĂNEL, Identity and Ethnicity..... 57

KEITH HITCHINS, Balkan Identity and Europe between the World Wars in the Thought of
Yanko Yanev..... 65

ANTON STERBLING, Bewegte Geschichte und Bevölkerungsbewegungen in Südosteuropa –
allgemeine und exemplarische Anmerkungen 75

MARIA TODOROVA, The Category Time in the Study of Balkan Nationalism 85

GRIGORE BRÂNCUȘ, Le substrat thraco-dace – élément constitutif du roumain commun..... 97

VASILICA LUNGU, On the Etymology of 'Οργάνη, a Greek Colony on the West Black Sea .. 103

G. MIHĂILĂ, Les éléments autochtones de la langue roumaine dans deux synthèses
étymologiques récentes..... 111

ZOE PETRE, Sacrifices pour Salmoxis..... 125

NICOLAE SARAMANDU, Les dialectes roumains au nord et au sud du Danube..... 137

Les Balkans d'époque byzantine et ottomane

BOŠKO I. BOJOVIĆ, PETRE Ș. NĂSTUREL, Les fondations dynastiques du Mont-Athos. Des
dynastes serbes et de la sultane Mara aux princes roumains 149

KEMAL H. KARPAT, The Ottoman Sultans Were Not Theologians 177

VESKO OBRESCHKOV, Die Bezeichnung "BOYΛΓAΠA" und "BOYΛΓAΠOI" in *Historia*

<i>Turkobyzantina</i> von Dukas	185
VIOREL PANAITE, Notes on the Islamic-Ottoman Law of Peace	191
ANDREI PIPPIDI, Chypre au XVII ^e siècle; deux rapports inédits	207
SNEZHANA RAKOVA, PAVLINA BOJCHEVA, La mémoire historique des événements intervenus dans les Balkans, depuis le milieu du XIV ^e jusqu'au XV ^e siècle	215
VASILKA TÂPKOVA-ZAIMOVA, Regard sur le nord <i>onirique</i>	231
ANDREI TIMOTIN, L'eschatologie byzantine: historiographie et perspectives de recherche	241

Les temps modernes

KLAUS HEITMANN, Rumänien und der deutsche Geist – gestern und heute	253
CONSTANTIN IORDAN, La Grèce au début de l'année 1921. Le témoignage d'un diplomate roumain	267

Linguistique

VASSILKA ALEXOVA, <i>Le pain</i> dans la phraséologie roumaine et bulgare	275
ZAMFIRA MIHAIL, The Areas of Romanian Words in Spoken Bulgarian	285
MARIA OSIAC, Values of the Romanian Genitive Case in the Typological Parallelisms	291
CĂTĂLINA VĂTĂȘESCU, Rapports synonymiques en roumain pour la notion de «joie»	305

Sociologie et ethnologie

ÉLEFTHÉRIOS P. ALEXAKIS, Système de nomination et stratégies de transmission des biens dans l'île de Kéa, Cyclades (Mer Égée, Grèce)	309
MONICA BUDIȘ, Customs of Building in the Romanian Community on the Valley of the Bulgarian Timoc	329
ANDROMAQI GJERGJI, À la recherche des traits communs entre les cultures traditionnelles du Sud-Est européen.....	339
EMIN RIZA, L'habitation albanaise comme une réalité balkanique	345
PAUL H. STAHL, Les errements de la parenté	353

Discussions

MICHEL DION, <i>Essai sur le fanatisme contemporain. Des Hommes nouveaux aux combattants d'Allah</i> (Mircea Anghelescu)	365
--	-----

Comptes rendus

MARK MAZOWER, <i>The Balkans</i> (Andrei Pippidi); DIETHMAR WINKLER, KLAUS AUGUSTIN, <i>Bisericile din răsărit. O scurtă prezentare</i> (Tudor Teoteoi); ASLI CIRAKMAN, <i>From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe". European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth</i> (Andrei Pippidi); COLIN IMBER, <i>The Otoman Empire, 1300-1650: the Structure of Power</i> (Bogdan Murgescu); DONALD QUATAERT, <i>The Ottoman Empire, 1700-1922. New Approches to European History</i> (Viorel Panaite); •• Les

traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople (Andrei Timotin); GIANCARLO BOLOGNESI, *Studi e ricerche sulle antiche traduzioni armene di testi greci (Andrei Timotin);* CRISTINA DOBRE-BOGDAN, *Imago mortis în cultura română veche (sec. XVII–XIX) (Silvia Marin-Barutcieff);* ASPARUH VELKOV, *Les écritures secrètes de l'Empire Ottoman (Elena-Natalia Ionescu);* LIGIA LIVADĂ-CADESCHI (éd.), *Sărăcie și asistență socială în spațiul românesc (sec. XVIII–XX) (Stelu Șerban);* HELEN E. KOUKKOU, *Ioannis Kapodistrias, the European Diplomat and Statesman of the 19th century. Roxandra S. Stourda. A Famous Woman of Her Time A Historical Biography (Andrei Pippidi);* NEDRET BURCOGLU (éd.), *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990's (Elena-Natalia Ionescu);* PAUL H. STAHL, *Familia și școala. București 1949–1952. Contribuții la sociologia educației (Stelu Șerban);* BRANIMIR ANZULOVIĆ, *Heavenly Serbia. From Myth to Genocide (Andrei Pippidi);* CONSTANTIN IORDAN, *Minorități etnice în Sud-Estul Europei după primul război mondial: dimensiunile unei probleme europene (Emil Perhinschi);* GHEORGHE ZBUCHEA, *Românii timoceni. Scurtă istorie / Rumuni u Timočkaj Krajini. Kratka istorija (Constantin Iordan);* ION ILIESCU, *Integrare și globalizare. Viziunea românească (Constantin Iordan);* GRIGORE BRÂNCUȘ, *Introducere în istoria limbii române (Zamfira Mihail);* G. MIHĂILĂ, *Langue et culture roumaines dans l'espace sud-est européen/ Rumynskij jazyk i kultura v jugo-vostočnoj Evrope (Zamfira Mihail);* Texte uitate, texte regăsite (éd. CĂTĂLINA VELCULESCU) (Zamfira Mihail); G. MIHĂILĂ, *Contribuții la etimologia limbii române (Cătălina Vătășescu);* LIVIU ONU, *Tradiția manuscrisă a unei sinteze europene la români în secolele al XVII-lea – al XIX-lea. Mântuirea păcătoșilor (Amartolon sotiria) (Zamfira Mihail);* Andrei Timotin, Emanuela Timotin (éd.), *Vedenia Sofianei. Viața lui Anastasie. Vedenia lui Chir Daniil (Andrei Pippidi) 369*

Liste des collaborateurs de la Revue des Études Sud-Est Européennes, 1963–2002 411

Quarante ans après ... sinon même quatrevingt-dix ans après. Les études du Sud-Est européen seront bientôt centenaires en Roumanie. Le premier Institut, fondé par N. Iorga, peut être vu comme un apport important à la définition du domaine qui allait se développer ensuite en Occident. L'intérêt en Roumanie, en même temps que dans les autres pays du Sud-Est, fut aussi animé par l'Institut balkanique établi par Victor Papacostea qui regroupait autour de lui une nouvelle génération de spécialistes. Après une interruption qui aura duré une quinzaine d'années, l'effort fut repris, cette fois sous la direction de Mihai Berza. C'est à cette dernière étape que se rattachent les travaux entrepris dans notre Institut et publiés dans les quarante premiers volumes de notre revue. La masse d'informations recueillies est impressionnante. Pour replacer dans leur temps les hommes qui ont servi avec dévouement cette direction d'études reçue en héritage, nous publions ce volume, à la fois un bilan et un témoignage. Nous affirmons une continuité dont nous nous honorons et l'intention de poursuivre, au-delà des difficultés présentes, une importante tradition.

Celui qui a entre ses mains un atlas et observe les deux chaînes de montagnes, pourra dire ; ici ce sont les Balkans, là les Carpates et il étudiera les peuples qui les entourent sous leur visage d'aujourd'hui. C'est vrai, les Carpates et tous ce qui les entoure, terres et hommes, se distinguent à certains égards de tout ce qui entoure, terres et hommes, les Balkans. Mais celui qui observe avec plus d'attention et de préparation pour comprendre la situation, les choses ne se présentent pas ainsi. Supposons – personne ne peut m'empêcher de l'affirmer en théorie et, si nous sommes de vrais hommes, personne ne pourrait nous empêcher de le réaliser – supposons que les frontières de notre État, dans un avenir plus ou moins lointain, seraient différentes. Le changement de nos frontières changerait-il nos relations avec le monde balkanique ? Un observateur superficiel de la carte dirait oui ; ici il y a le Siret, le Pruth, la Ialomița, la Dâmbovița, le Olt, le Jiu, qui descendent de haut en bas, et par leur cours sinueux rejoignent le grand Danube. Et tant qu'il y aura cette relation il y aura une relation avec les Balkans. Les choses changent si on observe les rivières qui traversent d'autres pays, et qui indiquent d'autres directions.

J'ai déjà eu l'occasion d'affirmer que la région de l'au-delà des Carpates – la Transylvanie – a une relation incontestable avec les régions de la Mer Adriatique, donc que cette terre est orientée vers une autre mer... Il est certain qu'une autorité roumaine sur des régions situées au nord aurait, à part certains avantages, le grand avantage de nous mettre en relation avec l'Occident, où se trouvent les origines d'une bonne partie de notre existence nationale, d'où vient aussi une part essentielle de notre spiritualité moderne... Nous serions ainsi par ce changement de nos frontières situées au nord, plus fortement liés à l'Occident.

On peut aussi ajouter de manière incontestable que le cours des rivières de la région transylvaine est orienté vers l'Ouest, et non pas vers le Sud. Il est vrai, mais n'oublions pas que ces rivières rejoignent toutes la Tisa, et que la Tisa va du nord

au sud pour rejoindre le Danube. Indifféremment du cours de ses affluents, le cours de la principale rivière nous oriente à nouveau vers les régions danubiennes... Donc, même sous le rapport des relations géographiques, ces régions, sans éliminer la nécessaire relation avec l'Occident, ont des fortes relations avec le Danube et par le Danube avec la Péninsule Balkanique. Si grandes que soient nos relations avec l'Occident et les influences que nous aimons et qui nous viennent de là, les Balkans demeurent importants pour nous.

Nicolae Iorga – *Ce înseamnă popoare balcanice*
Vălenii de Munte, 1916

Jadis a été organisé un institut, celui du Sud-Est européen. Le moment n'était pas le plus favorable mais je me permets de croire que les gens étaient plus raisonnables que maintenant. C'est ça la supériorité de l'époque où a été fondé l'Institut Sud-Est Européen, avant la Grande Guerre... Mais les gens sans situation osent plus que les autres.... j'ai envoyé des télégrammes à tous les chefs d'État du Sud-Est européen, et je ne suis pas étonné qu'ils m'aient répondu, comme cela m'étonne maintenant. On m'a répondu bien gentiment et leurs télégrammes ont été publiés dans notre revue, maintenant déjà vieille et assez bien connue. A ce moment l'intitulé n'était pas connu et j'ai donc quelque mérite s'il est maintenant largement connu. Je vous dirai pourquoi je l'ai choisi, c'était comme une opposition vis-à-vis de l'Est européen...

Nicolae Iorga – *Ce este Sud-Estul european*
Bucarest, 1940

SOUTH EAST EUROPEAN STUDIES IN ROMANIA,
1913–1938–1963–2003

PAUL E. MICHELSON
(Huntington College IN)

The paper deals with the history of the first and second institutes of South East European studies in Romania, founded respectively by N. Iorga and Victory Papacostea, as well as their journals. It focusses on the program or mission statements of the two endeavors and summarizes their activities and contributions to South East European studies. It concludes with the hope that scholars in Romania will take a leading role in 21st century South East European studies, drawing on their rich heritage.

I. The year 2003 marks the fortieth anniversary of the appearance in 1963 of the *REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES* under the auspices of the Romanian Academy's newly reconstituted Institutul de Studii Sud-Est Europene in București. By a fortuitous coincidence, this year also marks the ninetieth anniversary of the founding by N. Iorga, G. Munteanu-Murgoci, and Vasile Pârvan of the first specialized forum for South East European studies in Romania, the Institutul de Studii Sudost-Europene, in 1913, and the sixty-fifth anniversary of the publication of *BALCANIA* in 1938, as the journal of the Institutul de Studii și Cercetări Balcanice then in formation under the leadership of Victor Papacostea.¹

Though this triple anniversary is a chronological coincidence, the relationship between today's institute and journal and its predecessors is not. As we shall see, they were the product of a long and fruitful development of South East European studies in Romania. In addition, many of the principal leaders after 1963 were in fact products of the pre-1948 institutions. Lastly, the 1963 program statement of the new journal and institute explicitly placed them in the "long tradition of research in this domain" established by their predecessors, ending with the fervent wish that "We hope that we will impress a new vigor on this tradition of Romanian science and will succeed in making a useful contribution to the general development of South East European studies."²

Given these linkages, the commemoration in 2003 of these events is not merely one more pretext for another pointless "anniversaromania." Rather it

¹ This essay is respectfully dedicated to the memory of Alexandru Duțu, modern pioneer of South East European cultural history, unfailing source of insights into modern Romanian history, and friend.

² *Avant-propos*, "REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES", Vol. 1, 1963, p. 6.

provides a useful occasion for pondering the development of South East European studies in Romania, past, present, and future.³

II. The first stage in the formal development of South East European studies in Romania began just prior to World War I. The founding of a South East European institute in București in 1913–1914 might at first glance appear to have been a reaction to the events of the First and Second Balkan Wars of 1912–1913. This, too, was merely a chronological accident; since, in fact, the initiative dated back at least to N. Iorga's Romanian Academy inaugural on 17 May 1911 and perhaps even earlier.⁴

In his Academy address, Iorga remarked: “The life of a people is continuously involved in the lives of other peoples.... Each nation is an energy with its own sources and particular circumstances, its special character and mission. But not one of these energies can be absolutely isolated for study and must not be isolated in this way. All these intersecting streams function in the same atmosphere and flow on the same earth.... The history of a people, thus, touches the history of others, not through fleeting mentions or short chapters about reciprocal influences, but are established and preserved in the natural medium of human universality.”

It is for this reason, he went on, that “A new and broad work agenda, one capable of absorbing entire generations, opens before us in Romanian history.... A well organized and suitably led institute of South-East European studies here in București, would be in the scholarly realm first of all an affirmation of our rights.”⁵

³ For a nuanced survey of the trends toward *Integrare 'Europeană' și solidaritate 'Balcanică'*, see Alexandru Zub, *ISTORIE ȘI ISTORICI ÎN ROMÂNIA INTERBELICĂ*, Iași, Editura Junimea, 1989, pp. 203 ff. He emphasizes that this was not merely a “strategy” but an imperative of the epoch.

⁴ For example, in 1909, Iorga had received a letter from an Ottoman senator (and former student), N. Batzaria, asking for advice concerning a proposal he wanted to make in the Ottoman Senate for the founding of a Balkan Institute to study the history, archaeology, and culture of the Orient. What Iorga's response was is unknown. See N. Batzaria to N. Iorga, Constantinople, 16 December 1909, in: Barbu Theodorescu, ed., *SCRISORI CĂTRE N. IORGA*, VOL. 2: 1902–1912, București, Editura Minerva, 1979, p. 462. Of course, it cannot be denied that the outbreak of war in the Balkans in 1912 was an additional spur to the creation of a South East European studies institute. Cp. Iorga's 2 November 1912 opening lecture for his course on the history of the Balkan states, *Necesitatea studiului istoriei statelor balcanice*, in N. Iorga, *GENERALITĂȚI CU PRIVIRE LA STUDIILE ISTORICE*, 4th edition, edited by Andrei Pippidi, Iași, Polirom, 1999, pp. 122–125. This lecture also became the introduction to his *ISTORIA STATELOR BALCANICE ÎN EPOCA MODERNĂ*, Valenii de Munte, “Neamul Românesc”, 1913, whose preface makes the point that Romania was “totally unprepared” for the fall of European Turkey. Unfortunately, this preface was omitted from the subsequent (1914 and 1925) French editions.

⁵ N. Iorga, *Două concepții istorice*, in Iorga, *GENERALITĂȚI*, 1999, pp. 102–104. On South East European studies as an “integrating concept” in modern Romanian historiography, see Alexandru Zub, *DE LA ISTORIA CRITICĂ LA CRITICISM (Istoriografia română la finele secolui XIX și începutul secolului XX)*, București, Editura Academiei, 1985, pp. 233 ff. Zub sees the roots of this trend going as far back as 1891, p. 234.

Thus, in Iorga's conception of things, area studies have multiple purposes: national history cannot be understood apart from regional history; each nation has a contribution to make to that of its region; encouragement of regional studies is an obligation of each nation; and, finally, the national rights of each nation are affirmed by regional studies. This clearly stated rationale, voiced long before the outbreak of the Balkan wars, would bear fruit in 1913.⁶

Let us turn now to the actual program statement of the Institutul de Studii Sudost-Europene, issued on 10 November 1913, and published on 21 November 1913 in N. Iorga's newspaper NEAMUL ROMÂNESC.⁷ It specified, first of all, that the institute would be privately sponsored. Whether this owed to an awareness that a privately sponsored institution would be less liable to appear as a propaganda arm of the government, might be more autonomous in its functioning, or (probably more likely) to Iorga's disgust with an apparent lack of official interest in and support for the institute is hard to say.⁸

Secondly, "Its purpose is to stimulate, guide, assist, and organize scientific studies concerning all the territories and nations in the Carpathian and Balkan region and in general in Southeast Europe and surrounding regions, keeping in mind ancient Romanian traditions." Thirdly, the institute would assist in "the practical preparation of those who represent Romania and Romanian interests in the East as military attaches, diplomats, consuls, charges, commercial attaches... especially in the Balkan Peninsula."

The activities of the institute were to include "courses and lectures on geography, ethnography, history, literature, and folklore of this region" as well as courses on "oriental languages (Bulgarian, Serbian, Greek, Albanian, Turkish,

⁶ For a comprehensive study of the preconditions and precursors, especially Iorga's background, travels in the region, and connections with scholars across the area, see Andrei Pippidi, *Pour l'histoire du premier Institut des études sud-est européennes*, "REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES", Vol. 16, 1978, pp. 139–156.

⁷ Reprinted as *Institutul de Studii Sudest-Europene*, in Vasile Pârvan, *SCRIERI* edited by Alexandru Zub, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, pp. 602–603. See also N.A. Constantinescu, *Institutul Sud-Est European*, "BOABE DE GRĂU", Vol. 2, 1931, pp. 507–508. Zub conjectures that the usage of "Ost" instead of "Est" was designed to avoid confusion between "Est" and "Vest". The statement is also published at the end of first number of the "BULLETIN DE L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DE L'EUROPE SUD-ORIENTALE", Vol. 1, 1914, nr. 1, which is used here.

⁸ See Iorga, *O VIAȚĂ DE OM AȘA CUM A FOST*, București, Editura N. Stroila, 1934, Vol. II, pp. 204–205, and his *TROIS CONFÉRENCES*, 1931, on the indifference of Romanian authorities to the proposed institute, and the then minister of public instruction I.G. Duca's laconic account of the opening of the institute in his memoirs, *AMINTIRI POLITICE*, Munich: Jon Dumitru-Verlag, 1981, Vol. I, pp. 171–173. Duca regarded pacifying Iorga as one of his main duties in the era and came to develop considerable antipathy toward him. Cf. I.G. Duca, *MEMORII*, edited by Stelian Neagoe, București, Editura Expres, 1992, Vol. I, pp. 164–165. For a discussion of Duca–Iorga relations in the period, see Valeriu Râpeanu, *CULTURĂ ȘI ISTORIE*, VOL. III, N. IORGA, I.G. DUCA, București, Cartea Românească, 1989, pp. 189–217. It should be born in mind that both men's memoirs were published some 20 years after the fact.

Hungarian, etc.),” special seminars and manifestations sponsored by the institute, with the results to be published in an annual journal and possibly a monograph series. To carry out these activities, professors and lecturers (“eventually” to be paid from user fees and donations), including both Romanian and foreign scholars, would be utilized.⁹

The leadership of the institute was entrusted provisionally to the three founders: N. Iorga (1871–1940; professor of world history at the University of București since 1894 and member of the Romanian Academy since 1910), G. Munteanu-Murgoci (1872–1925; geographer, geologist, and publicist), and Vasile Pârvan (1882–1927; professor of Ancient History at the University of București since 1909 and member of the Romanian Academy since 1913), with a director to be named to a three year term.

On 24 January 1914, the formal activities of the institute began with an inaugural lecture delivered by N. Iorga.¹⁰ His central emphasis was an appeal to the utility of the comparative approach for the study of history and civilization. Given “the great territorial unity in South-East Europe” and the common ancestry and traditions of the region, this area was a natural for such comparative study. The Greeks, Bulgarians, Serbs, Romanians, and Turks had from the Roman era been subject to the same great Western, Eastern, racial, and religious influences; this provided a unified basis for area study.¹¹

At the same time, such study would provide, Iorga was certain, a necessary drawing together of the peoples of the region. Recalling the themes of his 1911 inaugural, he stressed that South East European studies would be mutually beneficial, both nationally and internationally. This is not to deny “dramatic historical accidents,” but the focus of scientific investigation had to be on commonalities of experience and the “fatalities of geography.” In this way, perhaps, the “antipathies” and “centuries long conflicts” could be overcome and a greater “consciousness of that which unites” the peoples of South East Europe achieved.¹²

⁹ For further elaboration, see N. Iorga, *TROIS CONFÉRENCES SUR LE SUD-EST DE L'EUROPE*, București, 1931, pp. 3–27, on the founding of the proposed institute, and N.A. Constantinescu, *DARE DE SEAMĂ ASUPRA INTEMEIERII ȘI ACTIVITĂȚII INSTITUTULUI PENTRU STUDIUL EUROPEI SUD-ESTICE*, București, 1926.

¹⁰ Cf. N. Iorga, *Inauguration de L'INSTITUT. Discours du professeur N. Iorga*, “BULLETTIN DE L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DE L'EUROPE SUD-ORIENTALE”, Vol. 1, 1914, Nr. 2, pp. 42–46.

¹¹ Iorga would later develop this theme in *Éléments de communauté entre les peuples du Sud-Est Européen*, “REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPÉEN”, Vol. 12, 1935, pp. 107–125, and his *CE ESTE SUD-ESTUL EUROPEAN?*, București, Datina Românească, 1940, which stresses the common elements of the Roman-Byzantine-Ottoman heritages. Following Iorga's assassination in 1940, Mario Roques wrote: « C'est un des mérites de Iorga d'avoir mis en une nette lumière cette interdépendance des développements et des transformations historiques dans l'Europe sud-orientale... », Discours de M. Mario Roques, de l'Institut, professeur au Collège de France, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 6 décembre 1940, “REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPÉEN”, Vol. 18, 1941, p. 17. Iorga was doubtless influenced in his comparativism by his contacts with Karl Lamprecht and Hans Helmolt. See Pippidi, *Le premier institut*, 1978, pp. 149–150.

¹² On this “double theme: scientific and political,” cf. Zub, *ISTORIE ȘI ISTORICI*, 1989, p. 207.

Iorga went on to underline some of the ways in which the Romanians differed from their southern neighbors. First of all, they were balanced between the Byzantine and Slavic traditions and cultures. At the same time, the Romanians were able to both maintain their identity in the face of Ottoman advance and play a role preserving Christianity and Christian culture in the East after 1453. Being simultaneously Western/Latin and Orthodox/Eastern, Romanian scholars, Iorga concluded, could play the initiatory role in South Eastern Europe, scientifically and otherwise. Thus the creation of the new institute.

Congratulatory messages were received from the kings of Romania, Bulgaria, Serbia, and Montenegro and from Prince George of Greece,¹³ and in March of 1916, the Institute was given official status and N. Iorga was officially elected as director.¹⁴

The work of the institute was impeded from the outset by its lack of suitable facilities.¹⁵ This particularly hindered the building up of a badly needed specialist library for the study of South East Europe. Nevertheless, through generous personal donations by Iorga and the acquisition (facilitated by a subvention from King Carol II) of part of the library of the German Byzantinologue August Heisenberg (numbering some 5,300 volumes) an excellent beginning was made in this direction. In the end, though the lack of governmental funding kept the programs of the Institute modest, it did have the beneficial effect of focussing its work on the scholarly rather than “the utilitarian and practical” dimension.¹⁶

The main product of the new institute was its periodical publication, beginning in 1914 as the *BULLETIN DE L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DE L'EUROPE SUD-ORIENTALE*, which was transformed in 1924 into the greatly expanded *REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPEEN*, which became the premier world history journal of interwar Romania.¹⁷ In addition,

¹³ Texts in “*BULLETIN DE L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DE L'EUROPE SUD-ORIENTALE*”, Vol. 1, 1914, nr. 2, pp. 46–48.

¹⁴ See Andrei Pippidi, *Reformă sau declin. A doua perioadă a studiilor sud-est europene în România*, “*REVISTA ISTORICĂ, N. S.*” Vol. 2, 1991, p. 643, for comments on the miserable facilities situation that the Institute had to deal with.

¹⁵ Constantinescu, *Institutul Sud-Est European*, 1931, p. 508. For the history of the Institute following its founding through 1940, see Pippidi, *Reforma sau declin*, 1991, pp. 641–650.

¹⁶ Constantinescu, *Institutul Sud-Est European*, 1931, p. 510.

¹⁷ The first number was issued at the First International Congress of Byzantine Studies, convened in București by N. Iorga. See *Nicolas Iorga et la REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPEEN*, in *REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPEEN*, Vol. 18, 1941, pp. 3–9, which surveys his prolific activity in connection with the journal. For Iorga's successors, see Pompiliu Teodor, *La Revue Historique du Sud-Est Européen et le modèle des annales*, *REVUE ROUMAINE D'HISTOIRE*, Vol. 20 (1981), pp. 773–783. In 1935, Virginia Vasiliu-Sacerdoțeanu published an index for the two publications: “*TABLE GÉNÉRALE DU BULLETIN DE L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DU SUD-EST EUROPEEN*”, I–X, 1914–1923, and “*LA REVUE HISTORIQUE DU SUD-EST EUROPEEN*”, I–X, 1924–1933, București, “*Datina Românească*”, 1935). This was brought up through Vol. 20 1943, in Vol. 21, 1944, pp. 327–372.

various lecture series were held by the Institute and numerous languages courses were offered.¹⁸

With the deaths of Murgoci in 1925 and Pârvan in 1927, Iorga became the major figure in the work of the Institute and its publications until his murder in 1940. (Though the Institute and journal continued with surprising effectiveness and prominence under the leadership of Gh. I. Brătianu and Mihai Berza, it was disbanded in 1948 with the Sovietization of Romanian culture.) Iorga's prolific writings touched on virtually every area and every subject of the Institute's work.¹⁹ As Andrei Pippidi notes, the ubiquity of Iorga in the activities and publications of the Institute was both a strength and a weakness. Obviously his dominance provided continuity, his unquenchable curiosity and tireless publication made for the exploration of many, many nooks and crannies of the South East European past, and his truly international scope forced breadth on others. On the other hand, it was only very slowly that the list of contributors to the journals increased (including a significant number of foreigners) and for much of the interwar period, the story of the work of the Institute is the story of Iorga's own work (which need not detain us here).²⁰

As Europe marched through the 1930s Era of Tyrannies, Iorga remained true to his faith in the efficacy of dialogue and to an increasingly forlorn hope that through South East European studies the peoples of the region would be pulled together rather than provoked to further conflict. In his last lecture at the Institute in 1940, "Ce este sud-estul european?" he observed that "Everything is linked whether we like it or not. However, there is one thing that needs to be emphasized: instead of beginning and ending with diplomacy, the best and most important thing is to begin with what is in order to get to where we ought to be.... We need to remember the ancient bases, similarities, and collaboration not only in order to make political alliances which don't bind, but ties between peoples which can serve our common interests."²¹

III. The next stage of the development of South East European studies in Romania (and the second precursor of the present day Institutul de Studii Sud-

¹⁸ Among examples of the lectures: V. Pârvan, *Civilizații și influențe reciproce în Peninsula Balcanică*, and N. Iorga *Ce este sud-estul european?* Other lecturers included Sc. Lambrino, Gh. Vâlsan, Silviu Dragomir, Al. Rosetti, I. Andrieșescu, and P.P. Panaiteșcu. Cf. Constantinescu, "Institutul Sud-Est European", 1931, pp. 508–510.

¹⁹ For a bibliography of Iorga's publications related to South East Europe, see Virgil Căndea, *Nicolas Iorga, historien de l'Europe du Sud-Est*, in: D. M. Pippidi, ed., *NICOLAS IORGA L'HOMME ET L'ŒUVRE*, București, Editura Academiei, 1972, pp. 187–249.

²⁰ See Pippidi, *Reformă sau declin*, 1991, pp. 644 ff., and Gh. I. Brătianu and M. Berza, *INSTITUTUL DE ISTORIE UNIVERSALĂ N. IORGA LA ZECE ANI DELA ÎNTEMEIERE*, București, "Bucovina", 1947), for details.

²¹ Published as *CE ESTE SUD-ESTUL EUROPEAN?*, București, "Datina Românească", 1940). Pippidi calls this lecture Iorga's "scientific testament" with regard to South East European Studies, "Reformă sau declin," 1991, p. 647.

Est Europene) was marked by the founding in 1937 of Victor Papacostea's Institutul de Studii și Cercetări Balcanice.²² The obvious question was "Why was another institute necessary when the Iorga-founded Institute was still functioning?"

The answer lies primarily in the politics of interwar Romanian historiography. The new enterprise was a spin-off from the historiographical duel between N. Iorga on the one hand and the younger general Școala Nouă group led by C.C. Giurescu that had formed around the REVISTA ISTORICĂ ROMÂNĂ (1931–1947).²³ However, the "elements of continuity with the first Institute are more important than factors of discontinuity. The principles invoked remained the same."²⁴ This was not surprising since many of the Școala Nouă group had been students and even protégés of Iorga's.

Victor Papacostea was on the editorial board of REVISTA ISTORICĂ ROMÂNĂ from its founding in 1931. From 1934 to 1941, he served as C.C. Giurescu's assistant, becoming a conferentiar in 1941 and then between 1942–1947 Professor of the History of the People of the Balkan Peninsula. In 1937, he formed a private association, the Institutul de Studii și Cercetări Balcanice, which became officially recognized and state-supported in 1943. In 1938, he began to publish BALCANIA.²⁵

The new institute and new journal constituted a maturing stage in Romanian South East European studies. Though obviously influenced by the first institute, Papacostea's group reflected some of the generational conflict that had characterized the Școala Nouă, particularly in the stress on thorough documentation and on sober narrative. They were also less openly concerned with political and national issues.

²² For a brief overview of Papacostea's career and contribution, see my *Victor Papacostea and Southeast European Studies in Romania*, REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES, Vol. 22, 1984, pp. 359–362. For an outstanding and comprehensive discussion of Papacostea and his work, see Nicolae-Șerban Tanașoca, Victor Papacostea. Note pentru un portret, in: Victor Papacostea, CIVILIZAȚIE ROMÂNEASCĂ ȘI CIVILIZAȚIE BALCANICĂ. Studii Istorice, edited by Cornelia Papacostea-Danielopolu, București, Editura Eminescu, 1983, pp. 5–41.

²³ See my *The Master of Synthesis: Constantin C. Giurescu and the Coming of Age of Romanian Historiography, 1919–1947*, in: Stephen Fischer-Galati, Radu R. Florescu, and George Ursul, eds., ROMANIA BETWEEN EAST AND WEST, New York, Columbia University Press, 1982, pp. 23–108, and *Inter-War Romanian Historiography in Transition: the Debut of Gh. I. Brătianu, C.C. Giurescu, P.P. Panaitescu, and the Școala Nouă, 1919–1931*, in: Lucian Boia, ed., "ÉTUDES D'HISTORIOGRAPHIE" București, Universitatea din București, 1985, pp. 227–239; as well as the two comprehensive treatments of this period by Alexandru Zub, DE LA ISTORIA CRITICĂ, 1985, and ISTORIE ȘI ISTORICI, 1989.

²⁴ Pippidi, *Reformă sau declin*, 1991, p. 648. I emphasize the same point in my *Victor Papacostea*, 1984, p. 359.

²⁵ Both benefited from a bi-monthly Balkan colloquium led by Papacostea between 1937–1948. See Tanașoca, *Victor Papacostea*, 1983, p. 24.

The program statement of BALCANIA, written by Papacostea, was a clear statement of the principles of the new "Balkanology."²⁶ It emphasized the ethnic complexity of the Balkan Peninsula and its bewildering "mélange of races." The principal explanation for this was the geographical position of the Peninsula, open to the North and accessible by water on the other three sides.

Secondly, its geography made it clearly "intermediary between Europe and Asia". This crossroads nature was "a permanent characteristic, renewed from epoch to epoch in the Balkan region." On the other hand, interior geographical features separated the Balkan peoples and preserved their ethnic identities.

This led to an "entanglement" of causal factors in the development of the area: historical, economic, demographic, and so forth. Paradoxically, the result was both considerable uniformity and great diversity.

Outside conquests (Greek, Roman, Byzantine, Slavic, Ottoman) also greatly influenced the Balkan Peninsula, leading to striking population displacements, "ethnic chaos," assimilation, denationalization, mass migrations, forced conversions, and profound cultural changes. The same conquests imposed significant similarities of culture, political and otherwise.

The conclusion to be drawn from all of this was that the Balkan peoples could not be studied apart from each other. The solution was the comparative approach, which in turn required intellectual cooperation among all the populations of the Balkan Peninsula. The task of Balkanology was to promote, pursue, and coordinate this effort so that the "laws and the characteristic circumstances that have developed century after century" could be elucidated through the application of "the comparative method in all domains, in history as much as in philology, in ethnography as much as in folklore, in art and much as in the social and economic sciences."

The statement acknowledged that it was taking a primary cue from the work in Belgrade of Petar Skok and Milan Budimir and their REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BALKANIQUES, specifically the idea of "Balkan interdependence and unity" and the need for scholarly, systematic study of same.²⁷ Secondly, such study would eventually explain the characteristics of "Balkan Man" and the peninsula's sources of cohesion from earliest times to the present.

The statement concluded with a call for intra-regional collaboration in this effort to promote rapprochement between the peoples of the Balkan Peninsula, "to

²⁶ In addition to the *Avant-Propos*, published in "BALCANIA", Vol. 1, 1938, pp. III–VII, Papacostea addressed these issues in "BALCANIA", București, "Bucovina", 1936, first published in "LIBERTATEA", June 1936, and *La Péninsule Balkanique et le problème des études comparées*, "BALCANIA", Vol. 6, 1943, pp. III–XXI. For commentary, see Tanașoca, *Victor Papacostea*, 1983, pp. 16–22.

²⁷ See their program statement, *But et signification des études balkaniques*, in "REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BALKANIQUES", Vol. 1, 1934. Cp. Petar Skok and Milan Budimir, *Destinées balkaniques*, in: INSTITUT BALKANIQUE, Belgrade: Minerva, 1936, pp. 574–586.

clarify their common past and their interdependence, which, today, more than ever, compels scholars to rigorous cooperation in the service of truth.”

The approach of “Balkanology,” in short, was to try and escape nationalist bias and dispel the historical-mythological mists which had obscured a very interesting and complex past by means of the comparative study of history, economics, geography, folklore, and so forth.²⁸ The new approach and Papacostea’s leadership marked the beginning of “a new vitality” for South East European studies in Romania.²⁹

A fuller statement of the comparative program was elaborated by Papacostea five years later in the “Avant-Propos” of Vol. 6 (1943), under the title “La Péninsule Balkanique et le problème des études comparées.”³⁰ This development of the mission statement of BALCANIA reflected the fact that in February 1943 the Institut d’études et de Recherches Balkaniques had been officially recognized as a state-supported institution attached to the University of București.³¹ The goals of the Institute were briefly stated in its enabling legislation: “a) To encourage scientific research and comparative study of the history, civilization, and culture of the Balkan peoples; b) To establish means of intellectual cooperation between Romanian cultural institutions and the various centers of scientific activity in the Peninsula.”³²

Papacostea’s 1943 manifesto fleshed this out. He began by noting that despite considerable effort, historical and ethnographical research on the Balkans had made surprisingly little progress. This owed to the continued reality of the “Wall of China” between the East and the West, a wall that had existed since Diocletian, then Islam, and then the Turkish conquest. The result was mutual ignorance. The very name “Balkan” was symptomatic of the problems: a misnomer for the much larger peninsula, this error owed to the persistence of geographical errors made in antiquity and uncritically reinforced in the Renaissance. At the same time, the focus on dominating “central mountains” had obscured the fact that the Peninsula was pierced by numerous north-south valleys, above all the Morava-Vardar valley.

Unfortunately, Papacostea believed, changing the name of the region from “Balkan” to the more plausible “South East European Peninsula” appeared “to be nearly impossible.” (Even less likely was a change to what Papacostea thought the most natural and accurate denomination: “Thracian Peninsula”, similar to the Italian, Iberian, or Scandinavian Peninsulas.)³³

²⁸ According to Tanașoca, Papacostea’s 1938–1940 university lectures on Romanian history (published in Papacostea, *CIVILIZAȚIA*, 1983, pp. 45–224), provide an illustration of how he applied these principles to his historiographical practice. (Tanașoca, *Victor Papacostea*, 1983, p. 10)

²⁹ Pippidi, *Reformă sau declin*, 1991, p. 648.

³⁰ Papacostea, *La Péninsule Balkanique*, 1943, pp. III–XXI.

³¹ Cf. Annexe, “BALCANIA”, Vol. 6 1943, pp. 581–583 for the texts, and Tanașoca, *Victor Papacostea*, 1983, pp. 22–25 for a sketch.

³² Papacostea, *La Péninsule Balkanique*, 1943, pp. III–XXI.

³³ Papacostea was paying implicit attention here to the prolonged Romanian debate over whether or not Romania is a “Balkan” country. His point is that most of such debate is irrelevant. Of course, talking about South East European studies rather than Balkan studies finesses the issue.

Because of nationalism, the emergence of the Balkan national states from under Ottoman tutelage unfortunately prolonged lack of serious regional study rather than promoting it. The geographical-economic unity of the Peninsula was overlooked as a result.

This was where the comparative method came into play, indeed was "indispensable." Papacostea recalled here (and expanded on) virtually the entire 1938 argument: the ethnic diversity of the region (bolstered by its geographical openness), its intermediary nature between Europe and Asia, its characteristic crossroads nature, the frequent migrations of population, the necessity of bilingualism in many areas, and so forth. This combined diversity/similarity could only be dealt with by comparative study. Because the peoples of the Balkan Peninsula constituted "a series of intersecting circles with common arcs," the area simply could not be studied on a purely national basis. This in turn could only take place if there was genuine and widespread intellectual cooperation across the region. Balkanology, beginning with the comparative scientific study of history and geography, could establish the commonalities and distinctives of the region and overcome the broken economic and spiritual unity of the Balkan peoples.

Here Papacostea frankly indicted Balkan scholars and intellectuals. Cooperation would only be possible if the Balkan peoples could overcome their own preference for imperial grandeur and "myths of national predestination," and for "ferocious struggles for the denationalization of alien survivors of fierce wars." Indeed, "Scientific research by the Balkan peoples is imprisoned in national compartments and has not escaped the unfortunate influence of political antagonisms; historiography, in particular, has paid a heavy tribute to this, with several honorable exceptions, becoming an instrument of the whims of political expansion." These are surprising and courageous words; they are even more so in the context of the middle of World War II.³⁴

Fortunately, Papacostea said, Western scholars (such as Jirecek, Meyer, Weigand, and Sanfeld) had remained much more objective and had provided a salutary influence on their Balkan colleagues in the realm of South East European studies. However, Papacostea noted, credit should be given to his own countrymen for leading the way in showing "a true vocation in this type of study." He specifically mentioned the work of N. Iorga.

This led finally to the primary task that Papacostea saw for his institute: the creation "of a new synthesis of the history of humanity in South East Europe." Such a work would begin by examining the Thracian-Illyrian substratum (particularly folklore), then the common phenomenon of Hellenism, followed by the impact of "romanité orientale" (both Roman and Byzantine; political, institutional and religious), the epoch of invasions (particularly the South Slavs),

³⁴ For example, the thesis of the Balkan unity was poorly received by the German journal "DAS REICH", which preferred to emphasize Balkan diversity. See Tanaşoca, *Victor Papacostea*, 1983, p. 35.

the impact of Ottoman domination, the anti-Turkish movements of the Balkan peoples, historical influences on the region from the outside (both East and West), and the revolutionary emergence of the Balkan national states. Lastly, various elements that played a contributory role in the creation of a Balkan synthesis would have to be elucidated in addition to folklore: ethnography, demography, and social organization.

Finally, the new institute would focus on a number of questions of special interest to Romanians: their role in “Byzance après Byzance”, Romanians across the Balkan Peninsula (Aromanians and others), among others.

Papacostea concluded his presentation of this massive research agenda by emphasizing that he “had no pretension of being the creator” of the method of study being proposed. This owed to Jovan Cvijic, G. Weigand, N. Iorga, Kr. Sandfeld, and others, who served as models and as an inspiration to subsequent generations of scholars interested in South East Europe.

The pages of *BALCANIA* (whose publication in the major Western languages made it widely accessible) were offered to all those who wished to contribute to fostering the “rapport among the Balkan peoples, all research aimed at clarifying the history of their common past, and their interdependent bonds, which, today more than ever call scholars to rigorous cooperation in service to truth.” At the same time an ambitious monograph publishing plan was announced,³⁵ a comprehensive lecture series was organized, plans were laid for a Balkan bibliography, a Balkan encyclopedia, and a Balkan linguistic atlas.³⁶ By 1946, the first five books under the Institute's aegis, including Andrei Oțetea's path-breaking volume on Tudor Vladimirescu,³⁷ had appeared. The lecture series included such topics as “La 'Balcania' Centrale,” by Vintilă Mihailescu, “Les débuts de la pénétration économique ottomane dans les Balkans,” and “Problèmes du roumanisme balkanique,” by Silviu Dragomir.³⁸

Unfortunately, these carefully thought out and broadly conceived plans were doomed to be extinguished by the Communist takeover in Romania, which abolished Papacostea's institute in 1948 (and later sent him off to the Romanian gulag from 1950 to 1955). It was yet another significant South East European initiative thwarted by time and place. Ironically, the separation between East and West that Papacostea had indicted for impeding South East European studies in the past would continue with even more brutality following the Second World War.

³⁵ Back cover of Vol. 6, 1944.

³⁶ Tanașoca, *Victor Papacostea*, 1983, pp. 23–25. Another project, uncompleted, was a translation into French of Iorga's monumental history of the Ottoman Empire.

³⁷ TUDOR VLADIMIRESCU ȘI MIȘCAREA ETERISTĂ ÎN ȚĂRILE ROMÂNEȘTI (1821–1822) București, Institutul de Studii și Cercetări Balcanice, 1945.

³⁸ *Chronique*, “BALCANIA”, Vol. 8, 1945, pp. 335–336. This issue, the final volume of “BALCANIA to be published, actually appeared in 1947.

IV. However, it can be said that in the 1960s, the spirit of Iorga and Papacostea blossomed once more and began the third stage in the development of South East European studies in Romania with the creation of a new institute and appearance of a new journal. Some of N. Iorga's works began to be republished and the Institute of History in București, housed in the building that Iorga had built for that purpose prior to World War II, was renamed in recognition of its founder (1965).³⁹ Iorga's contributions to South East European studies were extensively examined and obviously provided considerable inspiration for the new institute.⁴⁰ As Al. Zub summarized it in 1989, "The intuitions of N. Iorga at the beginning of our century were confirmed by more recent studies [of Papacostea and others]. The impulse given by the great historian to South East European studies has proven fertile both from the scientific perspective and in promoting relationships between the states of the region"⁴¹

Victor Papacostea's contributions to South East European studies were also recognized. He was among those included in the planning for the reopening of the Institutul de Studii Sud-Est Europene in 1963, did considerable preparatory work on the journal (of which he was supposed to be the director adjunct), and was listed posthumously (he had died in 1962) on the editorial board of the new REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES.⁴² (The board itself was a who's who of veterans of Iorga's and Papacostea's pre-1948 institutes, including M. Berza, Em. Condurachi, Emil Petrovici, D.M. Pippidi, Fr. Pall, and Al. Elian).⁴³ Papacostea's "Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie" was the lead article in the first issue of the journal.

Papacostea's legacy was subsequently recognized by numerous others. The Greek Balkanologist, Cleobul Tsourkas, who had been a collaborator of

³⁹ Berza was a major contributor to the recuperation of Iorga's work after 1963. See Andrei Pippidi, *M. Berza, 1907–1978. Studiu introductiv*, in: M. Berza, *PENTRU O ISTORIE A VECHII CULTURI ROMÂNEȘTI*, edited by Andrei Pippidi, București, Editura Eminescu, 1985, pp. X–XI.

⁴⁰ For a resume of Iorga's contributions to this area, see Mihai Berza, *Nicolas Iorga et les études sud-est européennes*, in "BULLETIN DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE D'ÉTUDES DU SUD-EST EUROPÉEN", Vol. 1, 1963, Nr. 1–2, pp. 27–30, Al. Elian, *Nicolas Iorga et le Sud-Est européen*, in "BULLETIN DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE D'ÉTUDES DU SUD-EST EUROPÉEN", Vol. 9 1971, Nr. 1, pp. 12–21, and Cădea, *Nicolas Iorga, historien de l'Europe du Sud-Est*, 1972, pp. 187–249.

⁴¹ Zub, *ISTORIE ȘI ISTORICI*, 1989, p. 211. Cp. Al. Zub, *Themes in South East European Historiography*, in: S. J. Kirschbaum, ed. "EAST EUROPEAN HISTORY" Columbus OH: Slavica Publishers, 1988, pp. 11–26.

⁴² See Mircea Voicana, *Victor Papacostea*, "REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES", Vol. 1, 1963, pp. 179–181.

⁴³ On the 1963 institute, which involved synthesizing the Iorga and the Papacostea models, and particularly the role of Mihai Berza, see Andrei Pippidi's *M. Berza*, 1985, pp. XXI ff., and *Necesitatea unui institut pentru studierea Europei de Sud-Est*, in "SUD-ESTUL ȘI CONTEXTUL EUROPEAN", Vol. 6 1996, pp. 37–42. For Berza's conception of South East European studies, see M. Berza, *Les études du Sud-Est européen, leur rôle et leur place dans l'ensemble des sciences humaines*, "REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES", Vol. 13, 1975, pp. 5–14.

BALCANIA, in 1974 called Papacostea “the father of all the Balkan Institutes of our peninsula.”⁴⁴ In 1978, the *ENCICLOPEDIA ISTORIOGRAFIEI ROMÂNEȘTI* identified him as the “true creator of Balkanistic studies” in Romania,⁴⁵ while in 1983, Razvan Theodorescu described Papacostea as “by vocation, a founder, a creator of the kind that gives to a national culture the necessary scientific institutions and instruments.”⁴⁶

Now, as we commemorate the 40th anniversary of founding of the current day Institute and journal of South East European studies in Romania, it is well that we look back at contributions of their predecessors. It is of note that through the work of N. Iorga, Vasile Pârvan, and G. Murgoci in 1913–1914, Romania took the lead in this realm. This was confirmed by the role played by Victor Papacostea in the later 1930s in the further systematization of South East European studies in the region and assured the success of the comparative approach.

South East European studies not only draw the people of the region together, they also support the development of a deeper, richer, national history, including the great syntheses. In the end, they encourage the kind of analytic studies which deepen both regional and national study.⁴⁷ Now is the time, as we look back as well as forward, for Romanians scholars to take the initiative once more in the regeneration of South East European studies in the 21st century. They could derive considerable insight, inspiration, direction, and support from close study of the work of their pre-1948 predecessors.

⁴⁴ Quoted in Papacostea, *CIVILIZAȚIE*, 1983, p. 43.

⁴⁵ Damaschin Mioc, *Papacostea, Victor*, in: Ștefan Ștefănescu, ed. *ENCICLOPEDIA ISTORIOGRAFIEI ROMÂNEȘTI*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 252.

⁴⁶ Răzvan Theodorescu, *South-East European Civilization*, in “ROMANIAN REVIEW”, Vol. 37, 1983, Nr. 6, p. 80.

⁴⁷ Zub, *ISTORIE SI ISTORICI*, 1989, p. 208.

LA DIMENSION CULTURELLE DE L'EUROPE DU SUD-EST

VIRGIL CÂNDEA

L'auteur rappelle que le clivage culturel entre le Sud-est européen et l'Occident fut pendant longtemps l'effet du schisme de 1054 et de la domination ottomane. Il estime que le facteur essentiel pour aboutir à l'unité européenne est la spiritualité chrétienne, liant et dénominateur commun du continent.

Selon la vision de Denis de Rougemont, le grand architecte du projet, l'Europe intégrée sera celle de ses régions culturelles, en communication et en coopération. Les démarches de l'intégration commencent avec la culture. .

La dimension culturelle de l'Europe du Sud-Est s'avère difficile à mesurer, vu sa complexité. Quand il est question de définir les cultures profondément modernisées, comme c'est le cas des cultures de l'Occident, du Nord ou du Centre de l'Europe, il y a, certes, quantité d'éléments divers qui nous font remonter le temps jusqu'au moyen âge, voire jusqu'à l'antiquité romaine – mais non plus loin. Et, à vrai dire, ces rappels sont plutôt rares. Dans le cas de ces cultures, les vestiges romains, celtiques ou germaniques n'intéressent plus que les historiens, les linguistes ou les adeptes des sciences traditionnelles; la majeure partie des spécialistes occupés du présent et du futur n'ont guère besoin d'un grand nombre de références du passé pour définir l'identité culturelle de l'Occident.

La dimension archaïque

En Europe du Sud-Est, les choses se sont toujours passées autrement: la clarification de ses réalités culturelles exige de plus amples investigations du passé, et plus diversifiées quant au présent. L'ethnologie, l'histoire des mythes et des croyances religieuses, le folklore, la sociologie rurale sont encore des instruments de recherche indispensables, bien que peu nécessaires dans le cas des sociétés urbanisées de l'Ouest. Et cette recherche devient de plus en plus complexe, au fur et à mesure des progrès enregistrés par l'archéologie et par l'histoire comparée des religions, qui se proposent de restituer une image plus véridique des civilisations archaïques, pré-indoeuropéennes. Le monde harmonieux et pacifique des contes, ritualiste dans ses manifestations, l'humanité génératrice d'œuvres merveilleuses de raffinement et de symbolisme, la vie commandée par l'Essentiel sous tous ses aspects ont véritablement existé jadis, nous assurent actuellement les archéologues. Or, les découvertes attestant cette image du monde, longtemps taxée d'irréelle, ont été faites au cours des dernières décennies

justement en Europe du Sud-Est, la région de notre continent la plus riche en vestiges éloquentes. Aussi, les spécialistes qui croient pouvoir les déchiffrer se rallient maintenant à l'hypothèse suivant laquelle c'est là que se situait le cœur de l'antique civilisation européenne, celle qui précéda de quelques millénaires la civilisation sumérienne.

Sans doute, cette hypothèse récente, si intéressante soit-elle, peut sembler sans aucun rapport avec la dimension culturelle actuelle de l'Europe du Sud-Est. Cela se pourrait, en effet, si l'étonnant archaïsme et la richesse du folklore balkanique ne suggéraient aux spécialistes une continuité spirituelle, d'attitudes et même de formes de vie unique pour ce qui est de notre continent. L'étude comparée des contes du folklore du Sud-Est européen, aussi bien que les recherches de sociologie rurale portant sur cette région conduisent à de telles conclusions. Traditionnelle par ses origines, son inspiration et son évolution, la culture, ici, est redevable à ses racines archaïques beaucoup plus que dans n'importe quelle autre zone du continent. Dans une Europe dominée de nos jours par le culte du progrès, la soif jamais assouvie de changements et une nette coupure du passé, cette réalité du sud-Est se doit d'être correctement perçue pour saisir l'évolution et la destinée de l'humanité.

Naturellement, de nos jours, l'Europe du Sud-Est ne se perçoit plus dans sa participation à la civilisation universelle, celle de l'art mycénien, du miracle grec, des philosophies pré- et postsocratiques, de la genèse de la démocratie, de la ligue de Délos ou des magnificences de Byzance. Le rappel des grandes œuvres des générations d'une Europe du Sud-Est révolue ne pourrait qu'humilier leurs épigones; dans leur esprit il s'agit d'un passé depuis longtemps enterré dans les cimetières de la culture: rayons des bibliothèques et vitrines des musées. Mais, il n'en reste pas moins que des réalités perdues pour d'autres régions de notre continent sont encore vivantes dans le Sud-Est. Ce sont les valeurs spirituelles de la Tradition, cette Tradition qui explique tout en étant aussi le pivot de la créativité culturelle dans toute société humaine. Pour définir une culture dont les racines archaïques sont encore vivantes, la meilleure illustration réside dans la comparaison avec l'iceberg, dont la partie immergée dépasse dix fois la partie visible; elle est là, dans les profondeurs, ignorée et pourtant réelle; c'est elle qui confère la stabilité et assure la flottabilité du bloc tout entier.

Les facteurs d'«estranement»

Deux événements majeurs, intervenus avant l'aube de l'époque moderne, devaient briser l'unité européenne, mais contribuer, en même temps, à la survie de la Tradition dans la zone sud-est du continent: le schisme des Eglises d'Orient et d'Occident en 1054 et la chute de l'Empire byzantin sous domination ottomane en 1453. Par le fait du schisme, la Chrétienté médiévale devait connaître «la grande

¹ «Eloignement, provincialisme, situation de non-rapports, état d'ignorance réciproque; un mot anglais, difficilement traduisible, exprime tout cela» (Yves Congar, O.P., «*Neuf cents ans après*». Notes sur le «*Schisme orientab*», in *1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Editions de Chevotogne, 1954, pp. 7-8.

coupure» entre les conceptions doctrinaires et les méthodes de pensée. C'est le moment où se déclenche le long processus d'"éstrangement" réciproque entre les deux parties de l'Europe: une aliénation que les efforts en vue de moderniser, de synchroniser le Sud-Est ne vont atténuer que superficiellement aux époques plus proches de nous. Le fait est admis aujourd'hui par les représentants autorisés de la pensée catholique – un Yves Congar ou un Henri de Lubac. A leur avis, «la coupure n'intervient qu'en Occident où, entre la fin du XI^e siècle et celle du XII^e, tout se transforme; elle n'intervient pas, en Orient où, à tant d'égards, les choses chrétiennes sont encore aujourd'hui ce qu'elles y étaient – et ce qu'elles étaient chez nous – avant la fin du XI^e siècle». Après 1504, «un tournant décisif est pris en Occident; il s'y commence un passage: a) d'une vue du monde à dominante essentialiste, exemplariste, à une vue des choses naturaliste, intéressée par l'existence. Passage d'un univers de causalité exemplaire, où les énoncés reçoivent leur vérité du modèle transcendant que les choses imitent, à un univers de causalité efficace, où l'esprit cherche la vérité dans les choses et dans leurs déterminations empiriques; b) «du symbole à la dialectique»². On dirait, avec plus de précision, d'une perception synthétique au goût de l'analyse et des «questions». C'est le commencement, si bien étudié maintenant, de la scolastique...; c) d'un régime de tradition, qui s'accorde si bien avec un statut de perspective synthétique, à un régime scolaire, universitaire, de mise en question et de recherche personnelle, qui s'accorde avec l'analyse. L'Orient suit un régime de tradition... [L'Occident] a créé une nouvelle science, grosse des développements qui ont fait le monde moderne»³. L'opinion du savant dominicain concernant le phénomène qui a influé de façon décisive sur l'unité et le développement de l'Europe, attachée à la Tradition en Orient, mais en quête de continuel renouvellement en Occident, nous semble concluante et opportune, car, évidemment, il ne s'agit pas de cerner des culpabilités et des responsabilités, mais de trouver l'explication d'un état de choses qui n'est pas toujours bien compris.

Les tentatives sans résultats de réconciliation et de réunion (Lyon, 1274; Ferrare-Florence, 1438–1439) n'ont abouti qu'à la démonstration que la séparation était devenue irréversible. L'Occident s'était acheminé sur une voie d'où personne ne pouvait le faire revenir. Pour l'Orient, l'union avec Rome ne présentait que des dimensions politiques. Et la chute de l'Empire byzantin devait augmenter l'«éstrangement». Pendant plus de quatre siècles, la partie européenne de l'Empire ottoman, durant longtemps le centre de la civilisation et de la culture du continent, a suivi une évolution différente de celle qui se déroulait en Occident, avec lequel les échanges étaient plutôt rares. Dans le Sud-Est, les réserves devant les nouveautés, les rythmes lents des changements ont permis à la Tradition de continuer à aiguiller les croyances, les modes de vie et d'activité des hommes. Les voyageurs occidentaux des XVI^e–XIX^e siècles, ambassadeurs ou marchands, lettrés ou artistes notent la persistance des formes archaïques dans le type, la langue et le

² Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Paris, 1944, cité par Yves Congar, *op. cit.*, p. 43, note 2.

³ Yves Congar, *op. cit.*, pp. 43-44.

costume du paysan, ainsi que la persistance des formes byzantines chez les classes aisées de la société. C'est ce qui confère leur exotisme aux notes de voyage d'un Philippe d'Avril ou d'un comte d'Hauterive, ou bien aux dessins de Jean Etienne Liotard, Auguste Raffet, Théodore Valério. De leur côté, les chargés de missions culturelles se sont laissé tenter pendant longtemps par des œuvres d'art qu'on pouvait procurer à Istanbul, au Mont Athos ou dans les Principautés Roumaines (broderies religieuses ou manuscrits enluminés; l'intérêt pour les icônes ne s'est manifesté que sur le tard en Occident).

Le retard du Sud-Est – si retard il y a, car le développement des civilisations ne comporte guère de rythme généralement accepté, à l'instar de la mesure du temps ou du système métrique –, ce retard trouve des explications historiques objectives. Aucun savant sérieux ne saurait blâmer ou culpabiliser les millions d'Européens, descendants d'un monde qui forgea la doctrine chrétienne et créa la magnifique culture byzantine, sur l'unique accusation que des siècles durant ils ont évolué autrement par rapport à l'Occident. Face au danger d'aliénation, la défense spontanée de l'identité impose toujours le refuge en ce que l'homme ou une communauté humaine estime avoir de plus sécurisant et authentique. La domination ottomane a joué un rôle historique pour le maintien de la Chrétienté balkanique dans la voie de la Tradition, rôle comparable – si bizarre que cela pourrait paraître – aux quatre décennies de communisme intervenues au XX^e siècle. Certes, il y a eu des différences entre ces deux dominations: des différences de durée, de formes et d'intensité. Dans certaines régions de l'Europe du Sud-Est, du temps de la Turcocratie étaient pratiquées des conversions forcées à l'Islam, persistantes aujourd'hui encore, qui modifièrent le développement et l'identité d'importantes communautés chrétiennes. Ailleurs, dans les Principautés danubiennes ou au Mont Athos, moines et laïcs jouirent de la liberté de leur foi et des formes de vie et de culture qu'elle leur avait inspirées. Dans la plupart des régions, l'architecture, les arts, les lettres ont survécu fidèles à leurs normes antérieures où ils connurent un notable épanouissement. Tout au long d'études et d'ouvrages mémorables, Nicolae Iorga a été en mesure de formuler une théorie généralement acceptée par le monde savant concernant la continuité de la culture byzantine ("Byzance après Byzance"), jusqu'au XIX^e siècle.

Il convient de noter, dans ce même ordre d'idées, que l'installation par la violence du marxisme comme doctrine d'Etat en Europe orientale et ses mesures contre "l'opium du peuple" devaient engendrer des réactions imprévues dans les régimes athées des Balkans. La curiosité des jeunes pour les doctrines et les phénomènes spirituels interdits, l'attachement manifeste de la masse populaire aux coutumes anciennes (participation aux services religieux, respect des fêtes traditionnelles, consécration par l'Eglise des événements marquants de l'existence – naissance, mariage, mort) représentèrent ici les formes de la résistance spirituelle, avec des connotations politiques, comme de juste. Mais, dans les ghettos où ont été refoulées les Eglises orthodoxes de Roumanie, de Bulgarie et de Serbie, celle-ci ne se sont guère montrées moins productives par la réflexion, l'expression et le

ministère que leurs sœurs évoluant en liberté de Grèce, de Turquie ou du Proche-Orient. Tout au contraire, de même qu'en Russie, durant la période communiste, les Eglises persécutées du Sud-Est vécurent leur expérience majeure d'épreuve et de purification. Le retour à la tradition de l'hésychasme, une intense activité de traduction d'ouvrages mystiques et ascétiques de la meilleure tradition chrétienne sont justement des phénomènes caractérisant les années d'intolérance communiste. C'est alors, pendant les années '50, que furent élaborés et diffusés en Roumanie les premiers "samizdats" d'au-delà du Rideau de Fer: œuvres de doctrine chrétienne et traductions des écrits patristiques, interdits par la censure, pour la diffusion desquelles il y a eu des morts dans les prisons – le moine Daniel (Sandu Tudor) par exemple – et de longues années de liberté ont été sacrifiées (ce fut le cas de Dumitru Stăniloae, l'un des grands théologiens chrétiens de notre temps).

Ce serait honnête de reconnaître que l'imprévisible et noble phénomène de la résistance de l'Est et du Sud-Est européen face à l'agression communiste – avec tout ce qu'elle impliquait d'aliénation –, face à la création de "l'homme nouveau", entièrement coupé de la Tradition de ses devanciers, la résistance au niveau de la majorité du peuple a pris la forme du refuge dans la religion; l'appel aux philosophies plus récentes ne se retrouve que dans une mince couche intellectuelle. Mais on ne parle de cette réalité peu étudiée que rarement et de façon controversée, notamment dans ces régions de l'Europe où les foules sont plus habituées à vivre leurs convictions qu'à les discuter.

Les étapes de la réintégration

Il n'est pas rare que les chercheurs persuadés d'être les premiers à se pencher sur un phénomène peu connu, se trouvent confrontés à la surprise et à la déception de constater que, contrairement à ce qu'ils pensaient, ils ne sont que les derniers d'une longue série de précurseurs. De même, ils sont nombreux ceux qui, de nos jours, croient que l'unification de l'Europe est un problème nouveau; en réalité, cette question a été débattue par des souverains et des théologiens dès l'an 1274, celui du concile de Lyon. Elle fut constamment reprise, soit dans des conciles plus ambitieux (visant l'union des Eglises), soit au moyen de certaines solutions partielles (les conversions collectives ou individuelles). La formule de l'unité par la conversion appartient à notre sujet: elle implique des modifications consenties dans l'assise spirituelle des "intégrés", ainsi que, par la suite, le changement de la dimension culturelle. Il ne s'agit, cependant, pas de discuter ici les tentatives d'union. Venues de l'extérieur du Sud-Est de l'Europe, ces démarches ont été souvent ignorées et leurs réussites partielles n'ont pas affecté l'identité profonde des peuples balkaniques. Plus éloquents s'avèrent les initiatives d'intégration partant du Sud-Est.

Il y a au moins deux siècles que l'on s'attache, ici, à mettre la civilisation et la culture à l'unisson avec celle de l'Europe occidentale. Des réformes ont été opérées à cette fin dans la pensée politique et l'éducation, dans l'organisation

institutionnelle, l'administration publique et l'économie. Or, ces changements imposés par le pouvoir ont donné lieu à un conflit entre la tradition et l'innovation, propre à tous les phénomènes de modernisation; des tensions sont nées entre les groupes sociaux, des affrontements d'attitudes et d'intérêts.

Aligner le Sud-Est européen sur l'Occident a été la pensée et l'œuvre d'une minorité socio-politique. Le processus fut donc souvent ressenti comme une contrainte par la majorité de la population, heurtée dans ses habitudes, sa façon de penser et son mode de vie. Les contradictions se dessinent même chez les partisans de la modernisation, dont les idées sont celles de l'Occident, avancées, mais dont les intérêts recommandent les anciens apanages politiques et économiques, de type féodal. Les exigences de l'accélération du rythme de développement devaient conduire dans maints cas à l'implantation de formes de civilisation moderne sans racines dans la réalité locale. Or, les défaites dues à ce phénomène et la persistance des décalages par rapport à l'Occident devaient nourrir un pessimisme parfaitement illustré par l'état d'esprit du voyageur arrivé en retard à la gare: le train prend de la vitesse, le voyageur s'essouffle en tâchant de le rejoindre, la distance augmente. Dans une optique de mimétisme intégral, synchroniser le Sud-Est avec la civilisation occidentale semble chose irréalisable.

Les «deux Europe» et l'apparente impossibilité de les unir

Le question qui se pose est la suivante: pour réaliser l'unité de l'Europe n'y a-t-il qu'une seule voie, celle de la généralisation des modèles de l'Occident contemporain?

Certaines personnes estiment qu'on ne saurait répondre à cette question que par l'affirmative. Quelle autre voie de développement pourrait-on imaginer à part celle, sans précédent dans l'histoire de la civilisation, de l'Occident actuel? Et ces personnes tirent des différences de dimensions historique et culturelles entre l'Est et l'Ouest, une conclusion de pessimisme radical quant à l'avenir de l'unité européenne.

Pour elles⁴, l'Europe proprement dite s'arrête à l'Est sur la frontière entre la Finlande et la Russie, englobant les zones occidentales (catholiques) de la Russie Blanche et de l'Ukraine; de la Roumanie, seule la Transylvanie jusqu'aux Carpates; de la Yougoslavie, la Croatie et la Slovénie. On estime que ces parties de l'Europe orientale offrent des garanties d'adhésion réelle au monde occidental, des garanties dont, pour commencer, la pierre de touche serait la démocratie et le marché libre. Quant aux autres pays, encore marqués par les séquelles des impérialismes tsariste et ottoman, non. Parce que, étant de tradition chrétienne orthodoxe, ces pays n'ont guère connu la féodalité romano-germanique, la

⁴ Voir, par exemple, le livre de William Wallace, *The Transformation of Western Europe*, London, Printer, 1990.

Renaissance, la Réforme, les Lumières, le Libéralisme, l'aisance consécutive à la révolution moderne du travail.

A ces vues de géographie politique – relativement répandues de nos jours – on rétorquera qu'elles font fi de toute une série de facteurs de l'unité foncière de l'Europe. Car, selon le consensus de tous les théologiens contemporains, qu'il s'agisse de catholiques ou de protestants, le christianisme ne saurait se réduire à ses expressions occidentales. Par ailleurs, le Sud-Est européen, dont il est question ici, a connu la féodalité sous des formes qui lui sont propres, c'est-à-dire celles d'une société fondée sur la *fides*: pendant tout le moyen âge, les empereurs de Byzance, les tsars bulgares et serbes, les princes roumains se sont montrés respectueux des lois de la chevalerie, féaux tant vis-à-vis de leurs vassaux, que face à l'Eglise. L'Orient chrétien avait conservé de l'héritage classique tout ce qui pouvait contribuer à l'édification doctrinaire des Pères de l'Eglise et du "premier humanisme byzantin"; aussi n'a-t-il pas éprouvé le besoin d'une Renaissance profane, comme dans le cas de l'Occident, longtemps coupé des valeurs gréco-latines. Parmi tous les autres courants d'idées, le Sud-Est devait adopter, de façon critique, tout ce qui pouvait aider sa longue lutte pour sa survie, sans ignorer pour autant ni les Lumières, ni les idées de la Révolution française, ni la démocratie parlementaire. D'un bout à l'autre du processus de modernisation des Balkans, réalité qu'on ne saurait contester, les modèles occidentaux ont eu, ainsi qu'il est généralement reconnu, un rôle essentiel.

Les problèmes de l'intégration par mimétisme

L'unité européenne n'est donc pas impossible. C'est pourquoi il y a danger, me semble-t-il, à nourrir la tendance visant à remplacer le rideau de fer, à peine détruit, par un abîme infranchissable qu'auront creusé des diversités séculaires sur le plan socio-culturel. On constate que l'histoire contemporaine de l'Europe est peuplée d'artisans de son unité, dont les tentatives en ce sens se situent à tous les niveaux. L'insuccès des théologiens et des souverains du moyen âge n'a pas découragé les lettrés, depuis les visionnaires jusqu'aux pragmatiques, qui vont poursuivre leurs démarches dans un autre climat, fait de curiosité, de compréhension et de tolérance.

C'est grâce à leurs œuvres que les protagonistes des Lettres, des Sciences et des Arts du Sud-Est reçurent leur droit de cité en Occident. Parmi eux, les mieux connus sont les écrivains et les artistes. S'il est vrai qu'au cours du XX^e siècle, seuls quatre Balkaniques ont été retenus pour le Prix Nobel de Littérature (les Grecs Odysseus Alephoudelis Elytis et Georgios Seferis; le Bulgare anglicisé Elias Canetti et le Croate Ivo Andrić), ce critère n'est guère concluant.

Plusieurs voies pour se faire connaître en Occident s'offrent à toute personnalité créatrice du Sud-Est européen. La première est celle de l'adhésion, de par son instruction et son œuvre, à quelque culture de l'Ouest – ce qui prouve l'aptitude des Balkaniques à s'europeïaniser par mimétisme total. C'est le cas

d'Anna de Noailles (liée pas ses racines aux Roumains, Grecs et Bulgares) ou celui de Charles-Adolphe Cantacuzène, d'une famille grecque, depuis des siècles naturalisée en Roumanie. Pour ce qui est de la comtesse Anna de Noailles, les histoires de la littérature la mentionnent en tant que symboliste français. Quant à Charles-Adolphe Cantacuzène, complètement francisé, il était "de même que bon nombre d'allogènes... un ultra-français, collectionneur d'idiotismes et de gallicismes spécifiques"⁵. Il avait été un intime de Proust, Valéry et Rémy de Gourmont; tous en parlent avec sympathie, mais avec la condescendance réservée au dilettante.

Une autre voie permettant de s'imposer à l'Occident est celle de l'exotisme des thèmes abordés. C'est le procédé d'une Dora d'Istria (Hélène Ghika, princesse Koltzoff-Massalsky). D'origine albanaise, grecque et roumaine, elle devient russe par mariage et française par son œuvre de troubadour du pittoresque des Balkans, du Poche-Orient et de la Suisse. Le même processus se déroule dans le cas du Roumain Panaït Istrati, découvert par Romain Rolland, qui le pousse à écrire (*Les chardons du Baragan*, *Kyra Kyralina*) et le présente en France comme "un Gorki balkanique". Du reste, toutes les cultures de l'espace balkanique ont fourni à l'Occident des preuves de leurs aptitudes pour s'eupéaniser intégralement. Il suffit de noter les noms de l'Albanais Ismael Kadarë (*Le général de l'armée morte*), des Grecs Papadiamantopoulos (devenu Jean Moréas, l'un des chefs de file du symbolisme français), du grand philologue Jean Psichari, du compositeur Iannis Xenakis (français lui aussi, mais d'origine grecque, né en Roumanie), des Bulgares Dimităr Danev et Tzvetan Todorov – et leur liste est loin de s'épuiser, car nous en passons et des meilleurs. Une autre preuve en ce sens est celle donnée par les dissidents de la période totalitaire; ils se sont avérés Européens de par leurs idéaux et leurs luttes souvent payées de sacrifices. Le message et la thématique de leurs œuvres les haussent à la notoriété mondiale.

Cependant, "la littérature française hors de France... reléguée en appendice par les historiens de la littérature nationale – sauf dans le cas de quelques maîtres qui ont conquis l'audience universelle –, négligée par les comparatistes, souffre de sa place intermédiaire entre les objets d'autres disciplines"⁶. Anna de Noailles et Hélène Vacaresco, la princesse Bibesco et Panaït Istrati resteront, dans l'*Encyclopédie de la Pléiade*, en dehors des "groupements humains qui s'expriment usuellement en français". La position de Panaït Istrati est typique sous ce rapport; "son instinct de paysan danubien lui confère une rudesse et une couleur exotique des plus originales", néanmoins, sa langue "qu'il prétendait avoir perfectionnée en lisant Fénelon, Voltaire, Rousseau... n'a pas la brièveté malicieuse de Voltaire, ni la fluidité de

⁵ George Călinescu, *Histoire de la littérature roumaine depuis ses origines jusqu'à nos jours* (en roumain), 2^e éd., Bucarest, 1982, pp. 970–971.

⁶ Auguste Viatte, *Littérature d'expression française dans la France d'Outre-mer et à l'étranger*, in Raymond Queneau (éd.), *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des Littératures*, Paris, Gallimard, 1958, vol. III, p. 1367.

Fénelon”⁷. Ce sont là les jugements du spécialiste français. Mais comment cet écrivain est-il considéré dans son propre pays? Un maître de la critique et de l’histoire littéraire roumaine, George Călinescu, pense que “bien que Panaït Istrati ait donné aussi des versions roumaines de son œuvre en français, il ne sera jamais un écrivain roumain, car ses versions manquent de spontanéité de cette traduction servile des idiotismes à effet exotique en français. Et, chose qui doit donner à penser aux émigrants, les histoires littéraires françaises l’ignorent elles aussi. Bédier-Hazard, Thibaudet n’en font pas mention, même pas dans l’index”⁸.

Il nous reste “les quelques maîtres qui ont conquis une audience universelle”. Ils ont en commun le refus des modèles et la révolution de leur domaine d’activité. (Par exemple, Tristan Tzara, fondateur du mouvement dada à Zurich en 1916; ou bien Eugène Ionesco, dramaturge de l’absurde; ou encore Emile Cioran, philosophe du désespoir et du néant). Leurs œuvres dressées contre ou aux côtés des écoles occidentales ne gardent rien de leur héritage sud-est européen, à part les touches byzantines et crétoises des toiles d’un El Greco et, certainement, les formes archaïques de l’art d’un Brâncuși.

Le gage de l’intégration: la découverte par l’Occident de la dimension spirituelle du Sud-Est européen

Recenser les tentatives visant l’intégration européenne à partir des choses de l’esprit et de la culture dégage l’impression qu’au cours des derniers siècles, les efforts pour connaître et comprendre l’autre ont été fournis – et, souvent, avec la déférente acception d’une supériorité dans le domaine culturel, et, en tout cas, dans celui de la civilisation – par les lettrés du Sud-Est européen plutôt que par les Occidentaux. Les exemples évoqués ci-dessus suffisent pour souligner la différence qu’il y a entre vouloir connaître l’autre pour *sa* propre édification et ce même “vouloir” dans le but de le convertir à *tes* conceptions et à *tes* habitudes. Du côté du Sud-Est, ce sont les partisans de la modernisation qui se dépensèrent en cette sorte d’efforts, allant même dans les cas extrêmes, jusqu’à sacrifier leur propre identité afin de devenir des Européens à l’instar des Occidentaux.

Mais, le phénomène inverse s’est produit également – et c’est un signe de bon augure. On constate, en effet, que petit à petit la curiosité des intellectuels de l’Ouest pour la dimension profonde des cultures développées par les Européens de l’Est et du Sud-Est augmente. Après, la *Renaissance orientale*⁹, qui leur a permis de découvrir, à partir du XVIII^e siècle, la spiritualité, les lettres et les arts chinois,

⁷ *Dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays*, Paris, Laffont-Bompiani, S.E.D.E., 1952, vol. I, p. 391.

⁸ G. Călinescu, *op.cit.*, p. 969.

⁹ Phénomène décrit dans un livre magistral par René Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

hindous, persans ou arabes pour en enrichir le patrimoine culturel du Vieux Monde, auparavant limité à la seule tradition gréco-romaine, les lettrés de l'Ouest réglèrent leur optique de façon à prendre dans le collimateur leurs plus proches voisins d'Orient: les schismatiques de l'an 1054, isolés dans les Balkans et les plaines de Russie. Laissées pour un temps aux seuls soins des archéologues et archéographes les œuvres des Pères byzantins ont été éditées par l'abbé J.P. Migne, cependant que les manuscrits du Mont Athos ont été étudiés par les spécialistes, de même que l'architecture des temples chrétiens de Constantinople et de Salonique, de Serbie et de Macédoine, de Moldavie ou du Kremlin, ainsi que les images sacrées orientales reproduites dans les mosaïques, les fresques et les icônes. Néanmoins, tout comme l'hymnographie qui fascinait, il y a plus d'un siècle, le cardinal Pitra, ou la musique religieuse byzantine à l'étude de laquelle se sont dévoués les moines savants de Grottaferrata, les réflexions suscitées par ces œuvres vénérables eurent pour note dominante l'intérêt accordé à des *res derelicta*, à des vestiges d'une spiritualité tombée dans l'oubli ou en train de s'éteindre, c'est-à-dire une approche d'un autre ordre que celui auquel nous nous rapportons.

L'importante émigration russe en Occident après la Révolution de 1917, devait introduire dans le circuit intellectuel français et allemand les messages des penseurs comme Nicolas Berdiaeff ou Serge Boulgakov, d'abord, Vladimir Lossky, ensuite, etc. A ceci s'est ajoutée l'activité de l'Institut Orthodoxe Saint Serge de Paris. De grandes revues de spiritualité chrétienne orientale furent fondées en France, en Grande-Bretagne et en Amérique. Enfin, on a vu se développer le tourisme spirituel au Mont Athos, dans les Carpates, ainsi que dans d'autres régions du Sud-Est européen. C'est dans ce contexte que devait avoir lieu une révélation décisive telle que la découverte d'un dénominateur commun de la réintégration européenne. Et ce dénominateur commun réside dans la spiritualité, à défaut de laquelle rien de fondamental, de réel et de durable ne peut être construit.

En ce XX^e siècle qui est le nôtre, les témoignages de quelques voyageurs allemands (Spunda et Dölger), italien (Perilla), français (Cuttat, Biès)¹⁰ attestent la présence d'une dimension orientale de la spiritualité fondatrice de l'Europe actuelle, le Christianisme, ailleurs et avec plus de vigueur que dans les monuments ou les collections des bibliothèques et des musées. Cette présence éclaire la vie de millions d'Européens, humbles fidèles des vallées carpatiques et des Balkans, ou moines modestes travaillant dans les monastères orthodoxes, qui trouvent leur réconfort dans le sentiment de garder intacte la doctrine des Apôtres et des premiers Pères de l'Eglise.

¹⁰ Auteurs de livres remarquables sur la découverte – par des laïques – de la spiritualité orthodoxe: Franz Spunda, *Der Heilige Berg Athos. Landschaft und Legende*, Leipzig, Insel-Verlag, 1928; F. Dölger (u.a.), *Mönchsland Athos*, München, F. Bruckmann Verlag, 1943; F. Perilla, *Le Mont Athos*, Salonique, 1927; J.-A. Cuttat, *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Paris, Aubier, 1957; Jean Biès, *Athos. Voyage à la Sainte Montagne*, Paris, Dervy-Livres, 1980.

Du reste, dès les années '20 du siècle passé, les théologiens catholiques et protestants entreprenaient de réexaminer leurs prises de position vis-à-vis de l'hésychasme, expression maximale de la mystique chrétienne orientale, longtemps attaquée avec véhémence en Occident

Dans le camp laïque aussi, les traditionalistes de la lignée guénonienne (Cuttat, Biès), mais aussi un Henri Stéphane, abbé catholique¹¹, se sont prononcés pour le Christianisme comme unique chance de renouer avec la Tradition et retrouver "la Parole perdue" en Europe. Ils trouvèrent un appui en ce sens dans les déclarations autoritaires des penseurs de la force d'un Jean Daniélou, Yves Congar, Henri de Lubac et des éditeurs d'œuvres patristiques byzantines.

L'Europe s'est forgée et a tenu son rôle historique par ses dimensions culturelles multiples surgies de son unité spirituelle. Cette unité – *liant et dénominateur commun* – devra être retrouvée grâce aux efforts convergents de tous les futurs locataires de la Maison européenne commune, depuis l'Atlantique jusqu'à l'Oural. Ce serait illusoire de penser que les Européens de l'Est à eux seuls pourraient bâtir ce vaste édifice, car ils ne savent comment s'y prendre, n'ayant pas les moyens nécessaires pour le faire. Naturellement, une telle unité sera tout d'abord une unité de civilisation, donc une unité d'administration, de technologie et d'économie. Mais cela ne saurait suffire. Tous les grands empires réalisèrent à leur apogée une apparente unité. Pourtant, tous ont fini par se désintégrer faute de l'unité essentielle – l'unité de l'Esprit.

C'est que, la véritable unité se trouve au-dessus des nations, des conjonctures sociales, des civilisations et autres clivages apparemment inéluctables, puisque, ainsi que le proclame l'Apôtre (*Gal. 3, 28*), "Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni Esclave, ni Libre, il n'y a plus ni Homme, ni Femme, car tous vous êtes Un...". Et cette déclaration de Saint Paul, l'un des grands fondateurs de l'Europe, allait être reprise à son compte, mille ans plus tard, par un *soufi* persan qui aimait se donner le nom d'Européen (*Rûmi*), dans les termes suivants:

"Je ne suis ni Chrétien, ni Juif, ni paysan, ni Musulman,
Je ne suis ni d'Orient, ni d'Occident,
Ni de la Terre, ni de la Mer.
Un Seul je cherche.
Un Seul je sais.
Un Seul je vois.
Un Seul j'appelle"¹²

¹¹ Abbé Henri Stéphane, *Introduction à l'ésotérisme chrétien*, vol. I-II, (éd. François Chenique), Paris, Dervy-Livres, 1979-1983.

¹² Djalâl ud-Dîn Rûmi, *Dîwân*, cité par Jean Biès, *Retour à l'Essentiel*, Paris, Dervy-Livres, 1986, p. 268. L'étude du Pr. Virgil Cîndea revue par l'auteur a été reproduite d'après "Cadmos. Nouvelle Revue Européenne", 15, 1992, n° 57, pp. 35-51.

L'HISTOIRE ET L'IDENTITÉ

IVAN BILIARSKY
(Sofia)

L'article traite le problème de la formation de l'identité à partir des conceptions de son propre passé que chaque société possède. L'étude est focalisée sur la problématique bulgare et sur les sources bulgares de l'époque qui suit l'Évangélisation du pays au milieu de IX^e siècle. C'est une période de la création d'une nouvelle identité chrétienne et de l'abandon de l'identité centrée autour des croyances païennes. Et en ce moment la Bulgarie délaisse le monde des héros culturels, des souverains-dieux dont provient le peuple pour s'attacher à la tradition de la Nouvelle Rome et de créer une identité plutôt impériale qu'ethnique.

1. Le problème du temps, de l'histoire et de l'identité

Il est possible d'étudier l'histoire, le passé en général, en suivant des méthodes différentes. Quelques-unes sont liées à la conception du temps, caractéristique pour une culture ou à l'existence d'une attitude envers le passé religieuse, émotionnelle ou identitaire. Nous voulons présenter ici nos observations sur la conception du temps et de l'histoire dans le milieu culturel et social en période de changement des Prôto-bulgares, notamment lors de la transition de la religion païenne au Christianisme orthodoxe de leur Etat au IX^e siècle.

Dans notre étude actuelle nous ne nous intéresserons pas au temps comme phénomène. Notre attention sera portée sur la conception philosophique ou bien théologique du temps, sur la vision qu'une société, une culture crée pour le temps. Cette vision est très importante pour l'étude de cette culture ou civilisation car c'est le temps qui est au cœur de la conscience d'une société et des conceptions de tous les phénomènes naturels. La liaison entre la conception de temps et la religion – et c'est la religion qui forme le type d'une société – est hors de doute. Le calendrier est un phénomène religieux qui assure la présence du temps sacré dans le temps profane et de cette façon définit le rythme de la vie de l'individu ainsi que celui de la société, en assurant leur essence, voire leur réalité et actualité. Voilà pourquoi je me suis permis de parler de la *théologie* du temps et de l'histoire.

Le problème fondamental de notre étude actuelle sera celui qui concerne l'histoire et l'identité car le temps est la notion qui délimite les paramètres du

* L'article a été terminé à Bucarest pendant mon stage au New Europe College (NEC).

phénomène appelé «*histoire*». Il faudrait donc définir le sens du terme «*histoire*» pour que l'on puisse bien comprendre l'essence de notre étude. On ne s'intéressera pas au phénomène «*histoire*» comme discipline scientifique – c'est-à-dire en tant que système complet des connaissances objectives sur le passé et des méthodes pour leur obtention. Cette science devrait être indifférente envers les faits du passé. Cela ne veut point dire qu'elle s'abstiendrait de les traiter et de les estimer mais elle ne devrait pas les charger d'une attitude émotionnelle ou identitaire. Evidemment, une telle science ne demeure que dans les rêves des philosophes et on l'a présentée ici seulement pour l'exclure de nos objectifs et du cercle de nos intérêts.

Nous mettrons accent sur l'*histoire* comme moyen de création et de conservation de l'identité, une histoire qui est très proche de la discipline scolaire de nos jours. Nous voudrions donc souligner que nous ne nous occuperons pas de la formation d'une certaine identité nationale qui n'existait pas au Moyen Age. L'identité pourrait être ethnique, religieuse, politique, communautaire et ainsi de suite mais dans tous les cas elle demande une conscience et des connaissances sur *soi-même*, sur *son propre* passé, lesquelles sont obtenables uniquement de l'*histoire*. L'*histoire* c'est le miroir où la communauté identifie soi-même, où elle peut «*se voir*» et dans ce sens nous voudrions formellement souligner que cette *histoire* n'a rien à voir avec la science moderne rationnelle. Notre attention sera portée ici sur ce miroir, créé par la communauté, par lequel elle s'identifie elle-même, par lequel elle devient «*réelle*».

Nous voudrions revenir sur la question du temps et de sa conscience définie comme phénomène culturel et religieux car l'identité d'une société ne peut pas être étudiée hors de sa religion dominante. Nous ne considérons pas nécessaire l'étude scrupuleuse des deux conceptions du temps que l'on peut définir en général comme «cyclique» et «linéaire» ou «historique».¹ Bien sûr, leur coexistence dans le cadre non seulement d'une époque mais aussi dans la conscience des individus ne peut pas être exclue – au contraire, il faut la supposer car la séparation entre les deux conceptions dans leurs formes pures ne pourrait être que résultat de constructions théoriques. Ces questions donc ne formeront pas l'objectif de notre étude. Ce que nous voulons souligner c'est le caractère religieux de toutes les deux conceptions: de ladite «cyclique» (ce qui est hors de doute) aussi bien de ladite «linéaire».² Pour résoudre ce problème nous voudrions présenter en bref la question du temps *sacré* et du temps *profane* qui est très caractéristique pour la conscience mythologique.

La pensée mythologique crée sa vision du monde en s'appuyant sur un texte, mythe, ou récit qui traite de l'organisation du *cosmos*, notamment de sa «*réalisation*», sa création, de son *émergence*, s'étant produite dans un temps

¹ Б. А. Успенский, «История и семиотика ...», 9–70.

² Dans ce sens nous nous permettrons de ne pas être d'accord avec les thèses du caractère non-religieux du temps linéaire.

primitif. Ce temps primitif se répète périodiquement pour maintenir la «réalité» du monde, son harmonie, son homéostasie. C'est, en général, la victoire du *cosmos*, de l'*ordre* sur le *chaos*, une victoire réalisée par un dieu ou par un héros culturel qui met le début du monde et du temps. Ce texte, ce mythe se répète cycliquement; il doit être joué cycliquement pour pouvoir maintenir l'harmonie du monde en vainquant perpétuellement le chaos. Dans ce sens chaque rituel de reproduction du mythe n'est pas son imitation: *c'est* le mythe lui-même. C'est le même événement sacré qui se passe durant le même temps sacré, envahi dans le temps profane du monde profane. Quant au temps linéaire pur, il n'y a pas une telle répétition ce qui ne veut point dire qu'il n'existe pas une percée du sacré dans le profane ou qu'il n'existe pas de temps sacré. Au contraire, nous essayerons de démontrer que l'histoire même est sacrée.

Sans doute, le temps linéaire est lié à la religion hébraïque d'où il passe dans le Christianisme. Bien sûr, dans ce cas aussi, le temps pourrait être conçu comme un grand cycle qui commença par la Création du monde (se présentant également comme commencement du temps bel et bien) et qui terminera par sa fin. De cette façon on retrouve le grand cycle qui a ses début et sa fin dans l'Eternité – une catégorie opposée au «*temps*». Néanmoins nous étudierons ici le temps hébréo-chrétien comme un temps linéaire car en tout cas il apparaît comme une enfilade des événements uniques, mutuellement liés par des liaisons causales ce qui exclut les cycles.

En effet, nous ne pourrions pas chercher dans la religion hébraïque ou dans le Christianisme un tel temps sacré que celui de la réalisation du texte mythique dans la conscience cosmologique (ou mythique). Le sacré s'y réalise dans le cadre des liaisons causales du temps linéaire. Dans ce sens, l'histoire elle-même devient sacrée. C'est un fait évident qui provient du texte de l'Écriture Sainte. L'histoire du peuple hébraïque est en même temps l'histoire du Testament, conclu entre ce peuple-ci et Dieu. Le Peuple élu n'a pas d'autre histoire sauf celle du Testament, de sa conclusion, de son respect ou de sa violation, sauf donc de l'histoire des actions, pour lesquelles il obtient la grâce et la protection divines ou qui sont la cause de punition. Les Hébreux n'ont pas d'autre histoire sacrée. L'harmonie de leur monde ne se réalise pas par répétition d'un mythe éternel. Même le Testament ne provient pas du temps *primitif* ni de l'«espace» transcendantal. Sa conclusion peut être «localisée» dans le temps selon les systèmes de calendrier différents et en tenant compte des différents événements de l'histoire du monde. De telle façon, on parvient à la conclusion que le texte de l'Ancien Testament comme partie de l'Écriture Sainte est en même temps l'histoire des Hébreux et l'histoire du Testament conclu entre Dieu et Son Peuple élu.

La conception de temps du Christianisme, provenant de la religion hébraïque, est pareille. Il faut ici spécialement souligner que la fête de Pâques, de Noël et les autres fêtes chrétiennes ou hébraïques ne sont qu'une célébration des

dates importantes mais non pas une *réalisation* d'une action *primitive* et *éternelle*. Il faut insister sur le fait que l'Exode de l'Égypte, la Naissance du Sauveur ou Sa Résurrection, et ainsi de suite sont des événements *historiques* et *uniques* bien qu'ils se soient passés par la main de Dieu. Pour les Chrétiens l'histoire du monde est l'histoire du Salut; le Salut qui se passe dans le monde et durant le temps historique. Ce Salut est l'essence de l'histoire³ et le fondement de chaque histoire écrite chrétienne du monde.

Nous voudrions revenir sur le thème de l'histoire comme miroir dans lequel la communauté se mire pour créer ou pour raffermir son identité. Les deux conceptions du temps nous emmèneront à des résultats assez divergents. La conscience mythologique rejette les idées de liaisons causales des événements pour présenter une image complète, parfaite et harmonique du monde où tous choses et événements ne sont que des répétitions d'un texte *primitif*. Dans ce monde-là nous ne devons pas chercher les différences entre le mythe et la réalité car chaque chose sera *réelle* uniquement si elle fait partie du mythe et le mythe lui-même assiste dans tout événement. De cette façon *l'histoire* devient *épos* où chaque bataille est une lutte cosmique, chaque fondation est la Création et chaque ancêtre est le Père fondateur et le Créateur. Tout cela laisse la possibilité de limiter l'exposition de l'histoire dans le cadre d'une petite communauté qui s'identifiera à l'harmonie et qui s'isolera du chaos de l'extérieur.

En effet, la conception linéaire du temps, caractéristique pour la religion israélite, isole les Hébreux, elle aussi, du reste du monde hostile et ferme l'histoire dans le cadre du peuple juif. L'histoire, c'est l'Histoire du Testament, conclu entre ce peuple et Dieu grâce à quoi ce peuple, il obtient l'identité du Peuple élu, Peuple du Testament. Les événements uniques qui se sont passés dans le monde font partie de l'histoire à condition qu'ils fussent liés à ce Testament: c'est-à-dire, seulement dans le cas où ils impliquaient des Hébreux ou bien se trouvaient en quelque relation avec eux. L'histoire chrétienne, c'est l'histoire du Salut, du Nouveau Testament. Son essence se trouve dans l'avenir, dans la réalisation de ce Testament, liée au Second Avènement, à la Fin du monde et au Jugement dernier. Le Nouveau Testament est la suite de l'Ancien Testament qui fait partie nécessaire de l'histoire chrétienne dont la première phase est justement l'histoire du peuple hébraïque. D'un autre côté, le temps après l'Incarnation du Sauveur se présente comme une enfilade d'événements uniques de la voie du Salut qui n'ont aucun caractère ethnique. Le peuple qui se mire alors dans le miroir de l'histoire chrétienne, qui s'identifie par celle-ci, n'est pas une certaine ethnie mais le Peuple du Nouveau Testament, le nouveau Peuple élu, le Nouvel Israël selon les mots de saint Pierre (v. I. Pierre 2, 9).

³ Н. Бердяев. *Смысл истории*, Обелиск, Берлин, 1923.

Ces tendances se développent au Christianisme oriental où l'on retrouve une corrélation entre le Peuple élu et le Peuple de l'Empire – les Romains ou *Rhōmaioi*. Il est évident que les événements principaux de l'histoire chrétienne sont liés à Rome et à l'Empire. Notamment sur son territoire au temps d'Octave Auguste est né le Sauveur – un fait qui est formellement souligné dans les textes historiques mais également ecclésiastiques. De telle façon, l'Empire païen et l'empereur susmentionné étaient élucidés par la présence du Verbe.⁴ L'Empire peut être le persécuteur des Chrétiens mais d'un autre côté, notamment au sein de cet Empire, s'est développé et s'est imposé le Christianisme dont le triomphe au temps du St. empereur Constantin s'est présenté comme un triomphe de la foi de Jésus Christ dans le monde entier. L'Empire devient la structure sacrée où se passent tous les événements de l'histoire du Salut et où habite le Nouvel Israël. L'Empire saint est un reflet de l'ordre sacré – divin et céleste – sur la Terre et dans ce sens il couvre le monde chrétien tout entier, toute *Œcumènè*, en accordant le sens de la réalité à tous ce qu'elle englobe.

Sans doute les Bulgares – au moins à partir du IX^e siècle – se trouvaient-ils dans le milieu culturel du Christianisme oriental, sous l'influence très forte de Constantinople. Dans l'actuelle étude nous voulons démontrer comment l'Évangélisation de la société bulgare reflète sur ses conceptions du temps et de l'histoire. Autrement dit, c'est le grand sujet de la transformation du Barbare en tant que partie du Peuple du Nouveau Testament, en Nouvel Israël.

2. Le calendrier païen cyclique des prôto-bulgares

Les Prôto-bulgares traversent le Danube et s'instaurent en Mœsie sans délaisser leurs traditions déjà formées de l'organisation quasi-étatique ainsi que dans le domaine de la religion et du calendrier. Ce calendrier a été déjà l'objet de plusieurs études⁵ et nous en tiendrons compte ici seulement des caractéristiques principales nécessaires pour notre recherche.

⁴ Б. А. Успенский, «Восприятие истории...», 96 (v. et notes 39 et 40).

⁵ J. Marquart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig, 1898; J. Mikkola, "Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, t. 30, Helsingfors, 1914; Pritsak, *Fürstenliste ...*, 19 sq.; М. Москов. *Именник на българските ханове (Ново тълкуване)*, София, 1988; Дж. Бъри, «Хронологичния цикъл на българите», – *Минало* 4 (1910) 383–399; Е. Георгиев, «Прабългарското летописание» – *Изследвания в чест на М. Дринов*, София, 1960, 369–380; Й. Микола, «Тюркско-болгарское летописание», *Известия Отдела русского языка и словесности Академии наук*, 18 (1913) № 1, 243–247; К. Иречек, «Й. Микола, Тюркско-болгарское летописание. Рецензия», *Минало* 2 (1914) 81–88; Я. Тодоров, «Източноазиатския животински цикъл от гледище на астрологическите ярвания. (Към въпроса за Именника на българските ханове)», *Годишник на Софийския Университет, Историко-филологичен факултет*, 39 (1942–1943) № 1; Г. Фехер, «Именникът на българските ханове – летописението на прабългарите», *Годишник на Народния музей* 7 (1922–1925) 237–313.

Le calendrier prôtôbulgare est une variante du calendrier chinois lunaire-solaire. Il a même provenance comme les autres calendriers des peuples turkmènes ainsi que ceux des Vietnamiens, des Coréens, etc. Nos connaissances sur ce sujet proviennent de données assez pauvres. Principalement, c'est l'IMENNIK (registre des noms) des khans prôtôbulgares où la date du commencement du règne de chaque souverain est présentée en respectant ce calendrier avec l'indication de l'année et du mois.⁶ Une autre source contenant une date prôtôbulgare, c'est l'inscription dite de Çatalar du temps du khan Omurtag.⁷ Le troisième et le dernier texte c'est la note marginale de Théodore (Toudor) Doxov qui nous fait savoir la date de la mort du khan Boris I^{er}.⁸ Ce sont toutes les sources dont on dispose. Il faut quand même noter qu'elles ne sont point égales entre elles. Evidemment, c'est l'IMENNIK qui contient beaucoup plus de données en énumérant plusieurs souverains durant des siècles et en notant non seulement les dates mais également les intervalles entre elles. Dans ce sens on peut dire que c'est lui qui présente l'information principale sur le calendrier prôtôbulgare.

Cette étude ne comprendra pas une analyse complète du calendrier prôtôbulgare ni des théories liées à lui. Nous nous limiterons uniquement à faire une exposition de ses traits caractéristiques nécessaires pour répondre aux questions qui surgissent devant nous. Les données dont on dispose mènent à la conclusion qu'il s'agit d'une variante du calendrier cyclique chinois. C'étaient des cycles de douze ans⁹ où chaque année portait le nom d'une bête. Nous savons seulement les années du rat (ou de la souris), du bœuf, du lapin, du serpent, du cheval, du mouton, de la poule, du chien et du porc. L'année du singe – qui existe dans tous les autres calendriers de ce type n'est pas citée dans les sources concernant les Prôtôbulgares et les renseignements sur les années du tigre (ou du loup) et du dragon sont objet à des discussions.¹⁰ De leur part les années sont séparées en douze mois réguliers et un mois supplémentaire, appelés par les adjectifs numéraux ordinaux. De cette façon une date peut être définie en citant le nom de la bête-éponyme de l'année et le numéro du mois. Nous ne disposons pas de données sur d'autres repères.

A partir des données qui nous sont parvenues nous pouvons faire certaines conclusions sur les conceptions des Prôtôbulgares du temps. Il s'agit des cycles répétés caractéristiques pour la conscience mythologique qui, spécialement par leurs spécificités astrologiques,¹¹ créent le rythme des rituels et de toute la vie de la société prôtôbulgare.

⁶ V. dans l'étude spéciale de Mosko Moskov (*Именник...*, 19 suiv.).

⁷ В. Бешевлиев. *Първобългарски надписи*, София, 1992, Nr. 57, 216.

⁸ Ив. Дуйчевъ. *Стара българска книжнина*, т. I, София, 1943, 76.

⁹ On ne sait pas s'il y avait de grands cycles, disons de 60 ans.

¹⁰ V. M. Москов, *Именник...*, 86–91, 93 et la littérature précédente y citée.

¹¹ Москов, *Именник...*, 77–79.

3. L'univers païen selon l'IMENNIK et d'autres sources. INITIA MUNDI et INITIA POPULI. Le khan et le héros culturel

Les conceptions des Prôtobulgares du temps présentent un élément nous aidant à comprendre leur vision du monde, de l'Univers où ils habitaient. Ces conceptions peuvent être définies comme «païennes», déterminées par leur foi païenne où, comme chez tous les peuples turkmènes, un dieu uranique règne sur le monde et sur les humains. Dans le cadre du sujet de notre actuelle étude, nous nous intéresserons surtout aux conceptions de l'histoire, c'est-à-dire de ce qui s'était passé et qui se passe pour que l'Univers soit tel qu'il est.

Pour essayer de découvrir la manifestation concrète de la conception cyclique du temps des Prôtobulgares dans l'histoire nous devons étudier les données de l'IMENNIK et des autres sources. Notre tâche sera surtout de chercher des renseignements sur l'existence de grands cycles, de grandes périodes, constitués à part dans la pensée historique (conditionnellement dite) des Prôtobulgares. Il s'agit des cycles après lesquels tout ce qui existe renaît en créant un nouveau début. Il s'agit des dites ères qui sont très typiques de la conscience mythologique et qui sont liées à l'idée du processus perpétuel de la victoire sur le chaos, de la répétition perpétuelle de cet événement éternel qui a mis le début du monde.¹²

Commençons alors par le «début du temps» qui est typiquement mythologique dans le texte de l'IMENNIK. Dans ce sens il faut noter les deux premiers khans de la liste – Avitochol et Irnik du clan Doulo.¹³ Selon le texte, le premier d'entre eux vécut 300 ans et son règne commença dans l'année *dilom tvirem* du calendrier prôtobulgare, c'est-à-dire au neuvième mois de l'année du serpent. De son côté Irnik vécut 150 ans et son année c'est aussi celle du *dilom tvirem*. Tous les deux proviennent du clan Doulo et ils sont évidemment le père et le fils bien que ce fait ne soit pas mentionné dans le texte. Les souverains qui les suivent sont présentés d'une manière beaucoup plus réelle (le terme «réelle» a bien un sens conditionnel dans ce cas) et leurs années de règne ne sont pas aussi nombreuses. Il faut noter aussi que par Gostoun du clan Ermi (la troisième personne dans la liste) l'on retrouve une interruption entre les souverains du clan Doulo.¹⁴ Nous voulons souligner ces données-ci car leur compréhension correcte est très importante pour notre étude actuelle.

Qui sont alors Avitochol et Irnik? Selon l'opinion presque unanime des historiens ce sont le chef des Huns Attila et son fils Ernach.¹⁵ Bien sûr, il s'agit de

¹² M. Eliade. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1949, 11–12, 63–65, etc.

¹³ Москов, *Именник...*, 19–20.

¹⁴ Москов, *Именник...*, 20.

¹⁵ J. Marquart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, 72–78; A. Бурмов, «Въпроси из историята на прабългарите», *Годишник на Софийския университет, Историко-филологичен факултет* 2 (1948) 6; В. Гюзелев, «Произход и ранна история на прабългарите», *Сборник от лекции*, т. I, София, 1979, 36; Москов, *Именник...*, 144–175. Contra: J. Mikkola, "Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren", 23–24; von Arnim, "Wer war Avitochol?", 573–575; Pritsak, *Fürstenliste ...*, 35–37.

leurs images mythologiques.¹⁶ Pour notre étude, il est important que ces deux souverains soient présentés comme émanation de l'Ancêtre-Créateur. C'est lui qui émerge périodiquement de son temps primitif dans le monde profane terrestre pour mettre un ordre dans le chaos ainsi que pour donner un nouveau début du monde. Quelles sont les raisons d'une telle assertion? Avant tout le temps! Il est évident que la continuité de la vie de tous les deux est trop longue par rapport aux personnes habituelles. D'un autre côté, il est à noter que leurs vies coïncident avec leurs règnes. Ce fait peut être prouvé par une simple comparaison de leurs années avec les cycles de douze ans du calendrier prôtôbulgare.¹⁷ Le caractère mythologique, donc, de ces personnages s'est bien renforcé par leur représentation comme des «*rois nés*» – une variante très intéressante de la figure divine du Père-Fondateur ou disons du Roi-Créateur.

Nous voudrions attirer ici l'attention sur la date des deux premiers khans de la liste qui est la même: *dilom tvirem*. Le nombre des années, alors, d'Avitochol – trois cents ans – est un multiple de 12 (le nombre des années du cycle du calendrier); ainsi on parvient naturellement de nouveau à l'année *dilom*. D'un autre côté, ce fait n'explique pas la coïncidence de deux mois *tvirem*.¹⁸ Cette coïncidence de la date ne peut pas être fortuite de plus que dans le cadre du temps cyclique il ne s'agit pas d'une date similaire mais de la *même date*. Or, on parvient à la conclusion qu'Avitochol et Irnik se sont élevés au trône à la même date. Il est peu probable que nous puissions obtenir un meilleur témoignage, un témoignage plus convainquant, concernant la pensée mythologique des Prôtôbulgares! Il est évident que les rois-créateurs mythologiques y sont présentés dans leur temps sacré mythique primitif qui ne se déroule pas réellement. La datation selon le calendrier prôtôbulgare dans l'année «*dilom tvirem*» est une preuve pour la présence de ce temps sacré dans le temps profane des humains terrestres. Les Ancêtres primitifs, qui portent ici les noms d'Attila et de son fils, émergent, se réalisent alors de nouveau pour mettre le commencement de l'ordre des khans. C'est ainsi que commence le cycle consécutif ou l'ère qui introduit de nouveau la homéostasie dans le chaos terrestre.

¹⁶ Dans l'historiographie bulgare prédomine l'opinion qu'il s'agit de données historique sur l'origine de l'Etat bulgare de l'Etat des Huns occidentaux - Каймакамова, «ИМЕННИКЪ», 18 сл.

¹⁷ Il est écrit dans le texte "Avitochol vécut 300 ans" et tous les auteurs identifient *dilom tvirem* comme l'année de sa promotion sur le trône (au moins ce sont les cas des autres khans cités dans la liste). Irnik commence son règne durant l'année *dilom*, lui aussi, ce qui demande que les années du règne d'Avitochol soient un multiple de 12 – et c'est effectivement ainsi. De cette façon après les 25 cycles des 12 ans on retrouve l'année *dilom*. Dans ce cas le nombre d'années de la vie et du règne d'Avitochol est le même, si l'on ne présuppose pas une double coïncidence où l'année *dilom* est le début d'une autre période (plus courte de 300 ans) mais également un multiple de 12.

¹⁸ Nous pourrions discuter également la variante où les adjectifs numériques ordinaux ne représentent pas de noms de mois mais un ordre supplémentaire des années dans un cycle plus grand, c'est le cas chinois; seulement l'étude scrupuleuse du calendrier se trouve hors des tâches de l'actuelle étude.

Avant de présenter le deuxième cycle nous voulons attirer l'attention sur l'origine des khans. Il faut avant tout mentionner Avitochol et Irnik, traditionnellement identifiés avec le chef hunnique Attila et son fils Ernach. Pourquoi cite-t-on notamment Attila? L'explication historique de ce fait est simple. Le souvenir de l'Etat puissant des Huns occidentaux en Pannonie était très fort non seulement parmi leurs victimes européennes mais également parmi les peuples de la steppe. Néanmoins, nous ne nous intéresserons pas à l'explication historique concrète mais du côté mythologique qui nous présente une meilleure opportunité de poursuivre la conscience des Prôtôbulgares pour eux-mêmes. Les données, dont on dispose, témoignent que parmi les peuples turkmènes il était habituel de chercher les ancêtres mythiques chez les Huns occidentaux. En tout cas, les Prôtôbulgares ne sont pas une exception. Il faut citer aussi le mythe de l'origine du peuple turkiute selon lequel un seul garçon était resté vivant après l'écrasement de l'Etat d'Attila. On l'avait jeté dans un marais après avoir coupé ses bras et ses jambes. Là une louve le sauva et puis devint enceinte par celui-ci; plus tard le garçon fut tué définitivement et la louve, s'étant enfuie en Altaï, engendra dix fils desquels provient le peuple turkiute.¹⁹ On retrouve l'origine des tribus turkmènes «*télé*» dans une légende semblable mais ses clans provenaient d'un loup et d'une fille hunnique.²⁰ De cette façon on retrouve les Huns comme ancêtres de différents peuples de la steppe à côté du loup – une bête d'importance quasi-totémique pour les Turcomans.²¹ Chez les Prôtôbulgares le mythe n'est pas le même mais l'origine depuis les Huns ne pourrait pas être mise en doute. Voilà comment, par les rois-ancêtres mythiques s'ouvre l'histoire des Prôtôbulgares ce qui donne le début dudit Premier cycle, dont les données sont tirées du texte de l'IMENNIK.

Pour essayer donc de découvrir le «*deuxième*» cycle, nous voulons attirer l'attention sur les clans des khans selon le texte de l'IMENNIK. Avant tout, il faut souligner le fait que les généalogies ont une importance exceptionnelle chez les peuples de l'Asie Centrale.²² Les données dont on dispose nous laissent la possibilité de conclure que les Prôtôbulgares demeurent dans cette tradition. Nous ne nous arrêterons pas en détails sur ce problème mais il faudrait spécialement noter le clan Doulo car il a une importance particulière pour les peuples de la steppe.²³ A celui-ci appartenaient les souverains de l'Ancienne Grande Bulgarie

¹⁹ Liu Mau-tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken (T'u-küe)*, Buch I, Wiesbaden, 1958, 5; архимандрит Иакинф, *Собрание сведений ...*, т. I, 220 сл.; Гумилев, *Древние тюрки*, 23.

²⁰ архимандрит Иакинф, *Собрание сведений ...*, 214–215; Гумилев, *Древние тюрки*, 21, 80.

²¹ G. Glauson, "Turks and Wolfs", *Studia orientalia*, т. XXVIII, Helsinki, 1964, 1–20; Гумилев, *Древние тюрки*, 23.

²² Рашид-ад-Дин, *Сборник летописей*, Москва-Ленинград, 1952, т. I, 153; Гумилев, *Древние тюрки*, 21.

²³ архимандрит Иакинф, *Собрание сведений ...*, I, 279; Liu Mau-tsai, *Die chinesische Nachrichten ...*, 170, 221, 258, 605, 656 (cité: "To-lu"); Pritsak, *Fürstenliste...*, 61 sq.; Каймакамова, «Именник», 20 сл.

située sur les bords boréaux de la Mer Noire ainsi que ceux de la Bulgarie en deçà du Danube. On sait aussi que c'était le nom d'une union des tribus, opposée à *Nouchibi*, dans le khaganat turkiute.²⁴ Il est important de souligner le fait que même les ancêtres mythiques Avitochol et Irnik sont cités dans l'IMENNIK appartenant au clan Doulo. Evidemment, nous ne pouvons pas présumer l'existence d'une généalogie depuis le temps d'Attila. Il est plus vraisemblable que l'écrivain voulût noter spécialement la parenté de l'Ancêtre mythique avec le premier khan qui amena et qui fit installer les Prôto-bulgares en Mœsie. Nous ne croyons pas que le but soit seulement d'haussier la famille du souverain mais aussi d'ouvrir, à partir du même clan, le cycle suivant, un cycle commençant justement par le khan Asparuch et l'installation en deçà du Danube.

Selon la plupart des historiens l'IMENNIK englobe deux parties: l'une était écrite au temps du khan Asparuch et l'autre – entièrement ou par additions – durant la seconde moitié du VIII^e siècle.²⁵ Il est hors doute qu'après Bezmer on a fait une récapitulation des souverains et de leur continuité de règne. On y trouve également une référence avec la contemporanéité par les mots «тожде и доселъ». Après cela le nouveau cycle recommence aussi par le clan Doulo auquel appartient Asparuch qui est, selon le texte, le souverain dont le règne cède uniquement à ceux d'Avitochol et d'Irnik par rapport à la durée. En ignorant les données historiques de l'énumération suivante, nous découvririons le début d'une nouvelle ère, commencée justement par l'arrivée du khan Asparuch en Mœsie, une ère conçue comme un cycle dans le cadre de la conception mythologique du temps.

Par ces observations on épuise les possibilités de tirer du texte de l'IMENNIK des données témoignant des conceptions prôto-bulgares du temps et de l'histoire nécessaires à notre étude. On pourrait chercher leur confirmation dans d'autres sources de l'époque. N'étant pas assez riches, nous nous limiterons à présenter quelques inscriptions ainsi que des textes des chroniques apocryphes de la tradition apocalyptique.

Malheureusement, les inscriptions ne représentent pas beaucoup de matériaux pour une recherche complète sur le calendrier prôto-bulgare. Même les textes de caractère historique (lesdits *Res gestae*) ne contiennent qu'une mention de l'événement contemporain du temps du scribe sans aucune généralisation ni présentation de l'histoire de ce qui s'était passé. Néanmoins, il faut noter l'inscription de l'église de Saints Quarante Martyres à Tîrnovo où l'on retrouve des idées du caractère transitoire de la vie humaine et des cycles de la vie et de la mort.²⁶

²⁴ архимандрит Иакинф, *Собрание сведений ...*, I, 279 сл.; Гумилев, *Древние турки...*, 148 suiv.; Хр Димитров, «Историческата действителност в Именника на българските ханове», *Сборник Преслав*, 4, София, 1993, 241 suiv.

²⁵ Mikkola, "Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren", 10; Pritsak, *Furstenliste ...*, 13–14, 35 sq., 47 sq.; Москов, *Именник...*, 38 suiv.; Каймакамова, «Именник», 29.

²⁶ В. Бешевлиев. *Първобългарски надписи*, София, 1992, Нр. 56, с. 207–208.

Dans ce sens, nous voulons attirer l'attention sur la Chronique apocryphe bulgare du XI^e siècle qui porte des traits caractéristiques de la pensée précédente bien qu'elle provienne de l'époque chrétienne. Dans un autre ouvrage,²⁷ nous avons déjà l'opportunité de signaler le caractère mythologique des renseignements sur la fondation de l'Etat bulgare en Mœsie et sur ses premiers souverains. Evidemment, c'est le cas d'Ispor tsar (= le khan Asparuch), présenté par le mythe de l'enfant abandonné,²⁸ sauvé miraculeusement pour régner 172 ans.²⁹ Une figure mythologique est aussi celle de son fils Izot qui régna 100 ans et trois mois.³⁰ En omettant Boris, nous trouverons les mêmes cas pour les tsars Syméon et Pierre.³¹ Il est à noter la présentation commune du Saint tsar Pierre et du tsar Constantin (c'est-à-dire le Saint empereur Constantin le Grand). Ce dernier est né, selon la Chronique, au temps du tsar Pierre d'une mère veuve, jeune et très sage.³² Dans ce cas on retrouve l'idée dudit Nouveau Constantin très typique pour la conservation de la pensée mythologique et la conception cyclique du temps dans la culture chrétienne.³³

Dans le texte en question on retrouve des idées concernant notre actuelle étude. En ce sens il faudrait noter le personnage du fondateur: le fondateur de l'Etat (Izot tsar), le fondateur de la ville (p. e. le tsar Syméon) et ainsi de suite. Il est clair qu'il s'agit d'une répétition de l'image du Créateur ou dudit «Héros culturel», c'est-à-dire de ce vainqueur primitif du chaos, qui a créé le monde et le temps, dont l'émanation émerge périodiquement dans la conscience mythologique cosmique. C'est l'explication même de son apparition merveilleuse dans le monde (un enfant abandonné, un fils de veuve, etc.), de la continuité de son règne (pratiquement il *se passe* dans l'Eternité extra temporelle) et de son activité créatrice très manifestée. D'un autre côté ces conclusions présentent l'opportunité de retrouver et de poursuivre l'existence de la vision mythologique du temps encore en Bulgarie chrétienne, deux siècles après l'Evangelisation. Les observations mènent à la conclusion de la vitalité de cette vision païenne. Pratiquement elle domine la vie quotidienne des gens, une vie définie jusqu'à nos jours par les cycles des saisons et non pas par la science physique ou par les attentes eschatologiques.

²⁷ Iv. Biliarsky, "Initia Urbis et Initia Mundi La fondation des villes et l'organisation de l'Univers (selon les inscriptions prôto-bulgares et la littérature eschatologique), sous presse.

²⁸ Nous rappelons nous le mythe du garçon hunnique, l'ancêtre des Turkiuts, jeté dans le marais pour y trouver la louve-mère.

²⁹ Търкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, 196.

³⁰ Търкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, 196.

³¹ *ibidem*, 196–197.

³² Търкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, 196.

³³ Cette idée pourrait être sujet d'une étude spéciale. Il faudrait encore souligner que le thème des Nouveaux Constantins était sujet d'un symposium spécial dont le volume est déjà paru – *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th 13th Centuries*, ed. P. Magdalino, London, 1994.

Ces observations nous laissent l'opportunité de construire une image des conceptions de la société païenne prôtobulgare du temps et de l'histoire. Il s'agit des conceptions limitées dans le cadre de la tribu, de l'ethnie et qui sont soumises à la conscience cosmique mythologique de l'homme païen. L'histoire est limitée dans la tribu où l'Ancêtre est présenté en tant que héros culturel constamment revenant sur la scène, vainqueur du chaos et créateur du monde. Tellement sont présentés aussi tous les souverains de l'Etat de l'ethnie bulgare. Ils apparaissent *ex nihilo*, ils sont nés d'une manière miraculeuse et règnent pendant des siècles pour effectuer leur mission. Donc eux, ainsi que quelques-uns de leurs descendants (le tsar Syméon et le St. tsar Pierre – le Nouveau Constantin), accomplissent cet éternel retour pour réaliser de nouveau la Création primitive du monde et pour conserver son harmonie. De cette façon le début du peuple et le début du monde coïncident dans ce «temps sacré», un *temps* qui est en-dehors du temps et qui le précède en se répétant cycliquement pour donner le jour de chaque nouveau début.

4. Les chroniques et le temps universel chrétien

L'Evangélisation change toutes les sphères de la vie des Prôtobulgares mais, peut-être, le changement touche le plus l'identité ce qui reflète, bien sûr, sur l'histoire et la conception du temps. On a déjà noté que pour le Christianisme l'histoire du monde est l'histoire du Pêché primitif, de ses conséquences et du Salut. En ce sens l'histoire et le temps sont unis étant une enfilure des événements uniques depuis la Genèse jusqu'au Dernier jugement. L'histoire – c'est l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et le peuple qui la réalise – c'est le Peuple élu: les Hébreux ou le Nouvel Israël. L'historiographie bulgare – l'officielle ainsi que l'apocryptique – depuis le IX^e siècle demeure dans le cadre de cette tradition. Ce n'est pas seulement un signe de la jonction de la Bulgarie à la civilisation chrétienne mais également l'indication d'une nouvelle identité.

Evidemment tous ces problèmes ne pourraient pas être traités et épuisés dans cette étude. Nous nous limiterons uniquement sur quelques observations qui nous permettent de poursuivre la destruction des visions païennes du temps, du monde et du peuple – c'est-à-dire la destruction de l'Univers païen – et la création d'une nouvelle *Æcumènè*. Avant tout, nous voudrions noter le fait que la société bulgare construit ses conceptions de l'histoire exclusivement à partir des textes des chroniques traduites ou compilées ce qui est le signe d'une nouvelle appartenance.

Or, la Bulgarie chrétienne obtint ses premières chroniques chrétiennes juste après l'Evangélisation. Nous devons attirer notre attention sur quelques-unes d'elles. En premier lieu, c'est une des œuvres les plus anciennes – les «*Historikia*» de l'évêque Constantin de Preslav. On dispose d'un bon nombre d'études sur cet

ouvrage³⁴ et nous ne traiterons ici que son caractère compilatif et son caractère de traduction. Dans ce sens les *Historikia* de l'évêque Constantin ne sont pas une exception bien qu'habituellement on les présente comme un ouvrage originel bulgare. Néanmoins, il est hors de doute qu'il s'agit d'une version remaniée de la «Chronique brève» du patriarche Nicéphore le titre de laquelle était changé. Le scribe a ajouté également quelques textes parmi lesquels il faut noter la description de la mort du *basileus* Nicéphore Ier en Bulgarie. Ce qui est essentiel pour notre actuelle recherche, c'est le fait que cette nouvelle histoire bulgare est effectivement l'histoire chrétienne du Salut à laquelle les Bulgares sont «appliqués» par un annexe. Evidemment, la construction même du texte, chargée des significations idéologiques, n'était pas changée et elle commence d'Adam, par l'Incarnation du Verbe et par Son Crucifix pour parvenir à l'époque contemporaine au scribe.

Une autre œuvre de la haute période est la «Chronique brève d'Auguste jusqu'à Constantin et Zoé, tsars grecs».³⁵ Il n'y a pas de doute parmi les historiens que c'est une partie de la même Chronique brève du patriarche constantinopolitain Nicéphore. Les principales différences, les plus importantes, sont liées au début de l'exposition et au titre qui n'existe pas dans le texte grec. Ce qu'il faut noter surtout c'est le fait que la chronique bulgare commence par le règne d'Octave Auguste ce qui n'est pas le cas de son archétype grec commençant par la Création du monde et du premier humain.

Les chroniques susmentionnées forment seulement les premiers pas de l'historiographie médiévale bulgare étant les précurseurs de l'œuvre des traducteurs durant la période suivante. Avant de nous concentrer sur celle-ci, nous voudrions ajouter quelques mots sur les ouvrages eschatologiques apocryphes qui méritent une attention spéciale qui sont une partie de la littérature traduite inondant la

³⁴ В. Н. Златарски, «Най-старият исторически труд в старобългарската книжнина», *СпБАН*, XXVII, иф, 15 (1923) 132–182; В. Ангелов, *Из старата българска, руска и сръбска литература*, II, София, 1967, 75–88; Ив. Дуйчев, *Стара българска книжнина*, т. I, 45–50, 199–200; М. Каймакова, *Българска средновековна историопис*, София, 1990, 65–69; *Стара българска литература*, т. III, София, 1983, 51–55, 358–359; Ив. Дуйчев, "Una pagina della civiltà bulgara nel medioevo. La cronologia bulgara", *L'Europa Orientale*, N.S., XIV, fasc. V VI (1934) 339 sq.; Id., "Übersicht über die bulgarische Geschichtschreibung, *Antike und Mittelalter in Bulgarien*, Berlin, 1960, 56.

³⁵ Weingart, *Byzantské kroniky ...*, I, 58–62; В. Ангелов, "Le «Лѣтописьъ въкратцѣ» du recueil de Simeon (Симеонов сборник) de 1073, *Byzantinobulgarica*, II (1966) 95–105; В. Ангелов, *Из старата...*, II, 84–88; П. Степанов, «Летописецъ вскорѣ патриарха Никифора в Новгородской кормчей», – *Известия отдела русскаго языка и словесности*, XVII, 1912, 3, 293–320; Е. Пиотровская, «К изучению летописца вскоре Константинопольского патриарха Никифора», *Труды отдела древнерусской литературы*, XXIX, 1974, 170–177; същата, «О третьей русской редакции Летописца вскоре Константинопольского патриарха Никифора», *Византийский временник*, XXXVI, 1974, 147–153; същата, «Краткий археографический обзор рукописей, в состав которых входит текст Летописца вскоре Константинопольского патриарха Никифора, *Византийский временник*, XXXVII, 1976, с. 247–254; *Стара българска литература*, т. III, 56–59, 359–360; Каймакова, *Българска средновековна историопис*, 69–71.

Bulgarie après le IX^e siècle. Il est intéressant de noter un point de vue différent car la plupart des textes historico-eschatologiques portent un esprit inofficiel mais, néanmoins, ils démontrent d'une manière convainquante la christianisation de la vision du monde de la société bulgare de cette époque. Sans doute, nous limiterons-nous à une généralisation des traits caractéristique de ce genre qui était dernièrement l'objet de nombreuses recherches faites surtout par V. Tăpkova-Zaimova et d'Anisava Miltenova.³⁶

Nous devons noter avant tout son caractère apocalyptique qui présuppose une vue de la fin du monde et un regard sur l'histoire du point de vue de son essence. Tout cela prédestine une conception chrétienne du temps en excluant le cyclisme cosmologique mythologique avec son éternel retour de la Pré-Eternité. Au fond de la plupart des ouvrages en question se trouvent différentes interprétations du texte biblique du prophète Daniel racontant pour les royaumes qui s'alternaient, présentés comme différentes bêtes ou par les symboles d'une statue colossale (Dan. ch. 2 et 7). Ces royaumes ont obtenu différentes identifications historiques et ont été interprétés et estimés différemment mais ils ne sont que les étapes sur le chemin d'instauration du Royaume de Dieu.³⁷ L'étude scrupuleuse de toutes ces questions ne fera pas l'objet de cet article car nous y traiterons seulement de deux problèmes fondamentaux. En premier lieu c'est la conception du temps dans ces textes et puis c'est la jonction de la Bulgarie à cette eschatologie par les textes traduits ainsi que la signification de cette jonction.

³⁶ A. Miltenova, "Problems of Old Bulgarian Translation of the Skazanie za Sybila", *Etudes balkaniques* No. 3–4 (1992); A. Miltenova, M. Kajmakamova, "The Uprising of Petar Delyan (1040–1041) in a New Old Bulgarian Source", *Byzantinobulgarica*, VIII, 1986; V. Tapkova-Zaimova, "Die eschatologische Literatur und die byzantinisch-bulgarischen Beziehungen, Βυζαντικά, 12 (1992); Eadem, "Entre la légende et l'histoire: Le "Roi Constantin" dans la littérature historico-apocalyptique byzantine et bulgare", *Russes, Slaves et Soviétiques, Mélanges R. Portal*, Paris, 1992; Eadem, "Représentants du pouvoir et symboles idéologiques dans la littérature eschatologique du Moyen Age bulgare", *Bulletin de la Association Internationale des études du Sud-Est européen (AIESEE)*, XIX–XXIII 1–2 (1993); V. Tapkova-Zaimova, A. Miltenova, "Political Ideology and eschatology. The Image of the "King-Saviour" and Concrete Historical Personages", *Relations et influences réciproques entre Grecs et Bulgares aux XVIII^e–XX^e siècles*, Thessaloniki, 1991; В. Тъпкова-Займова, А. Милтенова, *Историко-апокалитичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София, 1996 (avec la bibliographie en bulgare).

³⁷ D. Flüsser, "The Four Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel", *Israeli Orientalia Studies* 2 (Tel-Aviv, 1972) 148 suiv.; M. Delcor, "La prophétie de Daniel (Chap. 2 et 7) dans la littérature apocalyptique juive et chrétienne en référence spéciale à l'Empire romain", *Da Roma alla Terza Roma*, 3, Napoli, 1986, 25 suiv.; M. Pavan, "Le profezie di Daniele e il destino di Roma negli scrittori latini cristiani dopo Costantino" *Da Roma alla Terza Roma*, 3, 291 suiv.; M. Simonetti, "L'esegesi patristica di Daniele 2 et 7 nel II e III secolo", *Da Roma alla Terza Roma*, 3, 37 suiv.; G. Podskalsky, "La profezie di Daniele (cc. 2 e 7) negli scrittori dell'Impero romano d'Oriente", *Da Roma alla Terza Roma*, 3, 309 suiv.

Avant tout il faut répondre à la question si l'alternation des royaumes pourrait être interprétée comme l'image de l'alternation des ères de la conscience mythologique, liée à la conception cyclique du temps.³⁸ Selon nous la réponse est négative. Evidemment, il ne s'agit pas ici d'une répétition périodique mais simplement des différentes époques sur la voie de l'Humanité vers le Salut. C'est cette enfilure des événements qui définit l'existence terrestre comme observation du Testament et l'attente du Messie. Ces événements devraient être conçus comme des événements uniques dans le système des liaisons causales bien qu'ils présentent les souffrances du Peuple élu sur la voie de son Salut, selon la plupart des interprétations y consacrées. Dans ce sens nous voulons insister qu'il faudrait interpréter l'alternation des royaumes comme une narration historique et non pas comme des émanations différentes d'un seul royaume terrestre, laquelle serait une interprétation éventuelle cyclique de ce problème. En général, il faut souligner que dans le texte du prophète Daniel prédominent les idées eschatologiques ce qui exclut évidemment l'interprétation mythologique cyclique du temps.

Il faut poursuivre comment la Bulgarie s'était incluse dans cette histoire du Salut par les ouvrages eschatologiques. Principalement cela se passe par la chaîne des royaumes alternés. Dans ce sens, il est à noter le texte dudit RAZUMNIK-UKAZ où les royaumes terrestres sont présentés au nombre de trois comme la Trinité et parmi eux le Royaume bulgare correspond au Saint Esprit.³⁹ Il est à noter également la personne de Michel khagan de *l'Interprétation de Daniel* ce qui fait une liaison directe entre les Bulgares et le Dernier Roi-Sauveur.⁴⁰

On peut dire alors que par la plupart des ouvrages historico-eschatologiques la tradition culturelle chrétienne s'impose dans la société bulgare et avec elle sa conception du temps linéaire. Les témoignages les plus catégoriques pour cela existent dans la littérature officielle et surtout dans les chroniques traduites, soulevant différentes questions sur la réception de l'esprit rhômaio-chrétien dans la société bulgare. On dispose de données pour six chroniques rhômaïques qui étaient traduites en slavon, probablement en Bulgarie. Elles peuvent être regroupées en deux groupes: celles qui étaient traduites pendant le Premier Empire bulgare (Jean Malalas, Georges Hamartolos, Georges Syncelle) et celles, traduites au Bas Moyen Age (Jean Zonaras, Constantin Manassès, Syméon Logothète). Tous ces textes présentent l'histoire universelle depuis la Création du monde et sont la source principale des connaissances historiques profanes et sacrées pour la société bulgare de l'époque, lesquelles seront présentées brièvement plus bas.

³⁸ Б. Успенский, «История и семиотика ...», 31.

³⁹ В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, 298.

⁴⁰ В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, 125–126.

Jean Malalas⁴¹ (VI^e siècle) est un écrivain d'origine syrienne dont la vie et l'œuvre sont liés à Antiochie et à Constantinople. Il est l'un des fondateurs de la tradition biblique-chrétienne des chroniques universelles et l'un des chroniqueurs les plus populaires de Haut Moyen Age. Son ouvrage, contenant 18 livres, était traduit en slavon en Bulgarie pendant les premières décennies du X^e siècle.

Georges Hamartolos⁴² (IX^e siècle) a préparé une chronique qui couvre l'histoire depuis la Création du monde jusqu'à 842. Il y a aussi un annexe qui parvient à l'an 943. Le texte était traduit en slavon probablement durant la seconde partie du X^e siècle.

Jean Zonaras⁴³ était un des canonistes les plus célèbres de l'époque dite des Comnènes. Simultanément il était très connu et populaire par sa chronique universelle, couvrant l'histoire depuis la Genèse jusqu'au règne du *basileus* Constantin VIII (1025–1028). Elle a été traduite en slavon probablement vers le début du XIV^e siècle.

Une popularité exceptionnelle (non pas seulement en Bulgarie) gagne au Bas Moyen Age la Chronique universelle dite «*Compendium chronicum ab exordio mundi usque ad dominum Nicephorum Botaniatem*» de Constantin

⁴¹ Texte grec: Ioannis Malalae *Chronographia*, rec. L. Dindorf, Bonnae 1831; traduction slave: В.М. Истринь, «Хроника Иоанна Малалы в славянскомъ переводе», кн. I, *Записки Академіи наукъ*, сер. VIII, т. I, кн. 3, СПб. 1897; кн. II–V, *Летопись Историко-филологического общества при Новороссійскомъ Университетѣ*, т. X, Византийско-славянское отд., т. II, Одесса, 1902 и т. XIII, Византийско-слав. отд. т VIII, Одесса, 1095; кн. VI–VII, *Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ*, т. 89, № 3, 1911; кн. VIII–IX, *ibidem*, т. 89, № 7, 1912; кн. X, *Летопись; Историко филологического общества при Новороссійскомъ Университетѣ*, т. XVII, Одесса, 1913; кн. XI–XIV, *Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ*, т. 90, № 2, 1913; кн. XV–XVIII, *ibidem*, т. 91, № 2, 1914; З. Удальцова, «Мировоззрение византийского хрониста Иоанна Малалы», *Византийский временник*, 32 (1971) 3–23; Я.Н. Любарский, «Заметки о структуре Хронографии Иоанна Малалы», – *Общество и культура на Балканах в средние века*, Калинин, 1985, 3–16; М.И. Чернышева, «О соотношении перевода Хроники Иоанна Малалы и ее греческого текста», – *ТОДРЛ* 37 (1988) 222–228; Э.И. Шустрович, «Древнеславянский перевод Хроники Иоанна Малалы (История изучения)», *Византийский временник* 30 (1969) 136–152; Weingart, *Byzantiské kroniky...*, 18–51.

⁴² Texte grec: Georgii monachi dicti Hamartoli *Chronicon*, ed. E. Murali, Petropoli 1859; Georgii manachi *Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. I–II, Lipsiae 1904; traduction slave: В.М. Истринь, *Хроника Георгія Амартола в древнем славянорусскомъ переводе*, т. I–III, Петроград-Ленинград, 1920, 1922, 1930; H. Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München, 1978, 347 sq.; *Die Chronik des Georgios Hamartolos in slavischer Übersetzung*, (= *Slavische Propyläen*, 135), München, 1972; A. Dostal, "Slovansky preklad byzantské kroniky Georgia Hamartola" *Slavia*, 32, 1963, 375 sq.; Weingart, *Byzantiské kroniky...*, II, 5–60, 61–111.

⁴³ Texte grec: Ioannis Zonarae *Epitomae historiarum libri XVIII*, rec. M. Pinder - Th. Büttner-Wobst, vol. I–III, Bonnae 1841–1897; traduction slave: A. Jacobs, *Die byzantinische Geschichte bei Johannes Zonaras in slavischer Übersetzung*, München, 1970 (= *Slavische Propyläen*, Bd. 98); Weingart, *Byzantiské kroniky...*, I, 84–159; Лавров, «югославянская передѣлка Зонары», *Византийский временник*, 4, 1897, 452 сл.; О. Потапов, «Судьба Хроники Зонары в славяно-русской литературе», – *Изв. ОРЯС*, т. 22, 1917, № 2, 141 сл.

Manassès⁴⁴ (XII^e siècle). L'exposition couvre les événements depuis la Création jusqu'à la seconde partie de XI^e siècle. Le texte était traduit en Bulgarie durant le règne du tsar Jean Alexandre, dont la copie personnelle luxueusement illustrée, conservée dans la Bibliothèque du Vatican, est l'un des monuments les plus intéressants de la littérature bulgare médiévale.

La chronique de Syméon Logothète⁴⁵ était traduite en slavon au XIV^e. Elle appartient au même type de chroniques universelles qui présentent l'histoire depuis la Genèse.

Quant à notre étude, il est important de noter que ces textes traduits n'ont pas de grandes différences par rapport à leurs prototypes grecs. Les additions – dans les cas où elles existent – présentent justement une tentative d'inclure des événements bulgares dans l'histoire universelle sans la bulgariser ou sans essayer de créer une histoire des Bulgares, en sens ethnique.

5. Les chroniques traduites – TRANSLATIO IMPERII – et le temps et l'histoire empruntés

Nos observations sur l'historiographie bulgare médiévale nous mènent à quelques conclusions. Premièrement, c'est le fait impressionnant que dans ce genre il n'y a pratiquement aucune œuvre bulgare originelle, aucune œuvre donc créée entièrement en Bulgarie. Malgré cela, nous ne voulons point dire que les ouvrages traduits ou compilés suscités ne faisaient pas partie de la littérature bulgare médiévale ou qu'ils n'étaient pas les sources sur les conceptions et connaissances de la société bulgare de l'époque. Au contraire – et c'est particulièrement important – la formation de la conscience historique chrétienne en Bulgarie après l'Évangélisation et ses manifestations littéraires durant tout le Moyen Âge se basent exclusivement sur les sources traduites. Dans ce sens, nous pouvons dire

⁴⁴ Texte grec: Constantini Manassis *Compendium chronicum ab exordio mundi usque ad dominum Nicephorum Botaniatem*. (Τοῦ κύρου Κωνσταντίνου τοῦ Μαννάσση *Συνοψις χρονικῆ ἀπὸ κοσμοποιΐας μεχρὶ τοῦ κυροῦ Νικηφόρου τοῦ Βοτανειάτου*), *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum...*, *Patrologiae graecae* tomus CXXVII, Parisiis 1864; traduction slave: *Среднеболгарскѣй перевод хроникѣи Константина Манасиѣи в славянскихъ литературѣхъ*, изд. М. А. Салминой, София, БАН, 1988; Н. Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München, 1978, 126 sq., 2, München, 1978, 114 sq.; М. Colonna, *Gli storici bizantini dal IV al XV sec.*, I, *Storici profani*, Napoli, 1956, 79 sq.; Weingart, *Byzantiské kroniky...*, I, 160–236.

⁴⁵ V. Sreznevskij, *Slavjanskij perevod chroniki Simeona Logoteta*, London, Variorum Reprints, 1971; Н. Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München, 1978, 354–357; В.Н. Златарски, «Известия за българите в хрониката на Симеон Логотет», *Избрани произведения*, т. I, София, 1972, 359–573; В. Васильевский, «Хроника Логофета на славянском и греческом», *Византийский временник* 2 (1895) 78–144; Шестаков, «Парижская рукопись хроники Симеона Логофета», *Византийский временник* 4 (1897) 167–183; Weingart, *Byzantiské kroniky...*, I, 63–83; А. Φ. Μαρκόπουλος, *Χρονογραφία τῶν Ψευδοσυμμεῶν καὶ οἱ πηγές τῆς*, Ἰωάννινα, 1978.

que l'historiographie présente un exemple typique pour les tendances du développement de toute la culture bulgare médiévale.

Ailleurs, nous avons lancé la thèse qu'à la base de toute la vie politique et spirituelle en Bulgarie à partir de X^e siècle était la volonté des souverains de créer un Empire chrétien universel ou, proprement dit, de prendre la place de l'Empire romain d'Orient. Dans le domaine politique interne cet orgueil est présent dans la création des structures étatiques d'après l'archétype rhômaïque. Quant à la politique extérieure, ce sont les campagnes presque perpétuelles vers Constantinople, vers le trône des *basileis*.⁴⁶ La vie spirituelle était, elle aussi, complètement dominée par la culture rhômaïque non seulement comme formes et institutions mais également comme mentalité. Le mode de la transplantation de la civilisation orthodoxe des Romains orientaux en Bulgarie était bien différent dans les différents domaines – une adoption directe ou un changement de la forme – mais le résultat était toujours le même: la création d'une culture commune orthodoxe dont le centre se trouvait à Constantinople et dont l'un des principaux lieux des contacts était la république monacale de Mont Athos.⁴⁷ C'était la tendance principale qui dominait pratiquement toute la péninsule Balkanique et l'Europe orientale à la veille de la conquête ottomane. De cette façon on parvient à une «*dénationalisation*» de la vie politique et culturelle, à une nouvelle identité, clairement présentée notamment dans la vision du temps et de l'histoire.

Or, nous pouvons dire que dans le nouvel *Empire*, les Bulgares renoncent non seulement au calendrier cyclique prôto-bulgare mais aussi aux conceptions du temps et de l'histoire liées à la foi païenne. L'histoire n'était plus une histoire du clan, de la tribu ou de l'ethnie – elle est déjà liée aux dimensions universelles de la nouvelle religion. Faisons attention seulement à son début, qui est aussi le début du monde! Nous n'y trouvons plus rien de «*bulgare*». Ce début n'est plus lié à un certain Ancêtre, vainqueur du chaos – émanation du héros culturel. Au contraire, pour l'historiographie chrétienne le commencement de l'histoire coïncide avec la Création biblique du monde, avec la Genèse. C'est un événement unique et universel qui donna le jour à toute la réalité. La Création donna le jour du temps lui-même qui apparut justement à ce moment là de l'Eternité divine pour retourner à celle-ci après le Dernier Jugement et la Fin du monde.

Dans ce sens on peut dire que le regard sur le monde et sur l'histoire est devenu effectivement universel. La concentration dans les limites de la tribu ou de l'ethnie est dépassée définitivement. Les Bulgares ne sont plus les personnages

⁴⁶ Iv. Biliarsky, *Hierarchia. L'Ordre sacré. Etude sur l'esprit romain*, (= Freiburger Veröffentlichungen aus den Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 51), Fribourg/Suisse, 1997, 74–86; Iv. Biliarsky, «Empire sous question. Etre un Empire ou augmenter l' "orbis": le cas bulgare», *Da Roma alla Terza Roma*, XVI/1996, sous presse.

⁴⁷ Ив. Дуйчев, «Центри византийско-славянскогo общения и сотрудничества», *Труды отдела древнерусской литературы* 19 (1963) 107–129 (= Iv. Dujcev, *Slavia Orthodoxa*, London, Variorum reprints, 1970, V).

principales – voire ils sont presque absents de l'histoire écrite. Bien sûr, on dispose de beaucoup de données que lors de la traduction ou de la compilation l'écrivain slavo-bulgare ajoutait dans le texte des événements de l'histoire de son peuple mais cela ne témoigne d'une telle «bulgarisation» de ce texte. Ces cas ne sont pas nombreux et ils n'alternent pas le caractère de l'exposition. Les additions veulent uniquement insister que «*nous*» (l'ethnie de l'écrivain) existons, que «*nous*» appartenons aussi au Peuple élu de Dieu, au Nouvel Israël.

Nous avons déjà eu la possibilité de souligner que l'histoire a aussi la fonction de créer et de conserver l'identité. L'histoire c'est toujours «*notre*» histoire et non pas une présentation indifférente du passé. Voilà pourquoi, dans l'IMENNIK, elle commence par Avitochol et Irnik – «*nos*» rois-ancêtres. Dans ce contexte, on doit se demander quelle est la situation dans l'histoire chrétienne. Evidemment, elle est «*notre*», elle aussi, mais dans ce cas «*nous*» ce n'est plus une catégorie ethnique ou de tribu. C'est déjà le Peuple de Dieu, le peuple dont le Péché primitif et le Salut définissent les paramètres de l'histoire chrétienne entre la Genèse et le Dernier Jugement. Nous poursuivrons ses étapes principales pour essayer de soutenir une thèse que nous nous permettons de déclarer préalablement. Nous avons appelé cette thèse «*l'histoire empruntée*» ou «*le temps emprunté*» car elle est effectivement empruntée par le Peuple élu de Dieu (indépendamment s'il s'agit des Hébreux ou des *Rhōmaioi*), pour qu'elle devienne l'histoire propre de ce peuple et pour pouvoir lui offrir la nouvelle identité non ethnique, identité du Peuple du Salut ou du Peuple de l'Empire.

La première étape de cette histoire du Salut – c'est l'Ancien Testament, conclu entre le Seigneur et l'Israël. De cette façon, donc, l'histoire du peuple hébraïque coïncide avec l'histoire sacrée de tous les Chrétiens. Or, répétons le encore, l'histoire des Juifs, lesquels conclurent le Testament en devenant ainsi le premier Peuple élu, coïncide avec ce texte sacré duquel toute l'histoire du Salut du monde obtenait son argument d'existence. De cette façon, il s'avère que l'histoire *propre* des Chrétiens coïncide avec l'histoire du Peuple hébraïque ce qui confirme l'identité du Peuple du Testament.

Le début de ladite deuxième étape de l'histoire du Salut peut être trouvé dans les événements évangéliques ainsi que dans le fait que les Juifs sont restés hors du Nouveau Testament. De cette façon, la foi chrétienne s'est répandue parmi les Païens ce qui est lié aux activités du Saint Paul Apôtre. Une étape importante de la propagande du Christianisme, c'est l'Évangélisation de l'Empire au temps du Saint empereur Constantin le Grand et puisque l'Empire, c'est le monde entier, il s'agit de la victoire universelle du Christianisme. L'Empire romain devint alors titulaire politique de la Chrétienté et les Romains (en grec *Rhōmaioi*) devinrent le Peuple élu, le Nouvel Israël.

En effet, la consécration de l'Empire a commencé des siècles avant le règne du St. empereur Constantin – c'était au temps d'Octave Auguste quand le

Sauveur naquit sur le territoire romain.⁴⁸ L'empereur païen et son Etat devinrent titulaires de la grâce divine et de cette façon l'Empire romain de l'Antiquité tardive devint le modèle des Etats chrétiens – une position qu'il gardait chez les Orthodoxes durant un millénaire. Cette seconde étape peut être définie comme une identité impériale romaine ou rhômaïque qui remplace les Hébreux comme le Peuple de Dieu.

Cette identité non ethnique peut être repérée dans des différentes périodes historiques chez les différents peuples orthodoxes. Chez les Bulgares elle apparut, peut-être, plus tôt. Les textes de l'historiographie chrétienne susmentionnés sont une manifestation justement de cette identité. Leur existence même – de plus qu'il n'y a pas de renseignements contraires – est un témoignage persuasif en faveur de cette thèse. Malgré cela, nous voulons attirer l'attention sur deux faits essentiels. Il s'agit de la date à partir de laquelle commence la «Chronique brève ...» et de la manière par laquelle le texte même de l'IMENNIK nous est parvenu.

Comme on a déjà expliqué, ladite «Chronique brève...» est une traduction du texte du patriarche Nicéphore. Elle en diffère par la date de départ de l'exposition, mentionnée dans le titre. Il est à souligner que cela alterne son caractère même d'une chronique universelle car elle ne commence plus par la Genèse mais par l'empereur Octave Auguste. Ce fait a une signification spéciale comme signe de l'existence d'une doctrine politique et d'une identité impériales. En Bulgarie alors, au temps du tsar Syméon I^{er}, on retrouve un témoignage de l'existence des mêmes idées de la *translatio Imperii* et de la conservation des traditions romaines que l'on découvre en Russie au temps de Jean IV le Terrible. Bien sûr, les sources assez pauvres ne nous offrent pas la possibilité de poursuivre tous les détails d'une doctrine politique comme celle de «Moscou – Troisième Rome» et tous les éléments intéressants comme, par exemple, la généalogie depuis Auguste, etc. Néanmoins, le texte suscité nous présente l'opportunité de supposer que telles idées avaient lieu chez les Slaves méridionaux avant de surgir en Russie.

Un autre témoignage pour l'identité impériale chrétienne est, hélas, la manière par laquelle le texte de la principale source de la période précédente – l'IMENNIK – nous est parvenu. Il était découvert par le savant russe A.N. Popov inclu dans le texte de ladite «Chronique hellénique et romaine».⁴⁹ L'éditeur a lancé même l'idée que lors de la compilation de cette chronique russe les scribes ont utilisé aussi des chroniques bulgares.⁵⁰ On n'y traitera pas de la question sur le caractère originel de l'IMENNIK (une inscription sur pierre, etc.) et en quelle langue

⁴⁸ Успенский, «Восприятие истории ...», 96.

⁴⁹ Поповъ. *Обзоръ ...*, 25–27; М. Н. Тихомиров, «Именник болгарских князей», *Вестник древней истории* 3 (1946) 81–90; Каймакамова, «Именник», 7–8; Von Arnim, "Wer war Авитохоль?", 573 sq.; Pritsak, *Fürstenliste...*, 12 sq.

⁵⁰ Поповъ. *Обзоръ ...*, 58–66.

il était préparé (vraisemblablement en grec).⁵¹ Pour notre étude il est important que ce monument de l'idéologie étatique de la Bulgarie païenne soit inclus dans une chronique chrétienne (actuellement probablement perdue) qui est par définition une synthèse des conceptions chrétiennes du temps et de l'histoire. De cette façon, un texte païen mythologique, qui raconte des événements du temps primitif, des héros culturels et des dieux-ancêtres, est devenu partie de l'histoire sacrée chrétienne, de l'Histoire du Salut. Il est intéressant de noter également la place de l'IMENNIK dans ladite Chronique hellénique et romaine. Celle-ci est composée par de différentes parties qui ont des origines très différentes. Ce sont surtout des textes bibliques ainsi que des parties des chroniques de Georges Hamartolos, de Jean Malalas, etc. L'IMENNIK se trouve dans la deuxième partie de la chronique et son texte se situe immédiatement après les Livres bibliques des Rois. Certains auteurs donc ont lancé l'avis que cette œuvre est devenue une partie composante du texte biblique⁵² et même qu'elle a trouvé cette place – évidemment dans le cadre de la chronique et non pas dans le livre biblique canonique – au temps du tsar Syméon I^{er} dès le début du X^e siècle.⁵³ Il est très difficile de prouver cette thèse à partir des sources qui nous sont parvenues mais il est clair que l'IMENNIK fut «transféré» en Russie par un manuscrit et non pas comme monument épigraphique. Dans ce sens nous sommes enclins de l'accepter en tenant compte de tous les arguments contraires. On parvient donc à une conclusion très intéressante: le fait que le texte de l'IMENNIK fut introduit et présenté dans (ou immédiatement après) le Livre biblique des Rois. De cette façon, l'histoire sacrée des Prôtobulgares adhère à l'histoire sainte biblique – un pas sur le chemin du ralliement des Bulgares à l'histoire du Salut. Nous voulons souligner de nouveau ce témoignage pour la nouvelle identité du peuple chrétien. En incluant les khans à la liste des rois bibliques de l'Israël, on présente en effet les néophytes comme un Peuple élu, le Nouvel Israël, le Peuple du Saint Empire: les Romains, les *Rhōmaioi* et effectivement tous les Orthodoxes, donc les vrais Chrétiens.

*

Pour conclure alors il faut généraliser les résultats achevés. Or, durant la période païenne d'avant l'Évangélisation la société et l'État bulgares habitaient, demeuraient dans leur propre monde païen, dans leur propre histoire et dans leur propre temps. Ceux-ci se caractérisaient non seulement par la répétition cyclique des

⁵¹ Mikkola, "Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren", 10; Pritsak, *Fürstenliste ...*, 13 suiv., 42, 48; Дж. Бъри. «Хронологичният цикъл на българите», *Минало* 4 (1910) 389; В.Н. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, т. I, част I, София, 1970, 457 сл.; Г. Фехер, «Именникът на българските ханове – леточислението на прабългарите», – *Годишник на Народния музей*, 7 (1922–1925) 278 сл.; Москов, *Именник...*, 38 сл. Contra: В. Бешевлиев, «Рецензия на О. Прицак», – *Исторически преглед*, 1 (1959) 122–124.

⁵² v. М. Москов, *Именник ...*, 18; von Arnim, "Wer war Авитохоль?", 574.

⁵³ von Arnim, "Wer war Авитохоль?", 575; Pritsak, *Fürstenliste...*, 13–14.

saisons mais également par les grandes périodes, les ères qui donnaient le jour d'un nouveau début en harmonisant le monde et en conservant son homéostasie, obtenue durant le temps primitif par les héros culturels et les ancêtres-créateurs – les vainqueurs du chaos. C'était l'histoire qui créa et qui conserva l'identité ethnique, l'identité de clan, de tribu des Prôtobulgares; l'histoire présentant leur propre passé, organisant leur présent et leur attribuant une idée pour l'avenir. Il s'agit d'une société fermée dans elle-même et s'observant elle-même, l'horizon de laquelle était limité par les horizons éloignés mais pas autant de la steppe eurasiennne.

L'Évangélisation présente de nouvelles conceptions du monde et du temps. Les lisières de la tribu furent écrasées non seulement dans l'espace – car Dieu créa le monde visible entier en lui donnant de l'essence d'existence – mais aussi dans le temps. Il n'est plus limité dans le cadre de la victoire cyclique sur le chaos terrestre par la répétition de ce texte primitif que l'on appelle «mythe». Le temps devint une enfilure d'événements uniques commencée depuis la Genèse, la Création du monde, brisant l'Eternité, et qui finirait dans la même Eternité après la Seconde Avènement du Sauveur. De cette façon, l'histoire du peuple s'incluait dans cette enfilure d'événements menant vers l'essence: le Salut. Par cette nouvelle histoire était cassée l'ancienne identité de tribu pour parvenir à la nouvelle identité du Peuple de Salut, du Peuple élu. Après la Crucifixion du Verbe et l'élimination des Hébreux du Nouveau Testament cette identité n'est plus ethnique. Dans le contexte de la Méditerranée elle obtint un caractère impérial et le Nouvel Israël devint le Peuple de l'Empire, les vrais Chrétiens, les Romains-*Rhōmaioi*.

Après l'Évangélisation de l'Etat bulgare et la création de la doctrine étatique impériale dès le début du X^e siècle, les anciens idolâtres, adorant Tangra et Péroun, obtinrent justement cette identité. Pour ôter l'Empire des *Rhōmaioi*, ils devaient prendre la place des *Rhōmaioi* de la même façon comme, après l'élimination d'Israël, ces derniers l'avaient prise devenant le Nouvel Israël et le Peuple du Testament. Les Bulgares empruntaient des *Rhōmaioi* non seulement l'Empire mais également le monde, le temps et l'histoire comme les Romains les avaient empruntés des Hébreux et c'était un processus qui ne fut pas réalisé comme un acte mais dans le cadre de l'échange culturel durant tout le Moyen Age. Quant à l'histoire, cet échange voit le jour surtout par les chroniques universelles qui n'étaient pas simplement une narration des événements historiques mais une conception théologique intégrale du Monde et de ce qui s'y passait depuis la Genèse sur la voie vers le Salut.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- архимандрит Иакинф, *Собрание сведений ...* – Н.Я. Бичурин (Иакинф), *Собрание сведений о народах обитавших в Средней Азии в древние времена*, Москва-Ленинград, 1950, т. I–II.
 Гумилев, *Древние торки* – Л.Н. Гумилев, *Древние торки*, Москва, 1993.
 Каймакамова, «Именник» – М. Каймакамова, «Именник на българските ханове» – начало на българското летописно творчество», *Родина*, 1997, кн. I–II, 7–44.

- Москов. *Именник...* – М. Москов. *Именник на българските ханове (Ново тълкуване)*, София, 1988.
- Поповъ. *Обзоръ...* – А.Н. Поповъ. *Обзоръ хронографовъ русской редакцији*, Москва, 1866.
- Тъпкова-Заимова, Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина ...* – В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София, 1996.
- Успенский, «История и семиотика...» – Б.А. Успенский, «История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема)», Id., *Избранные труды*, т. I, Москва, 1996.
- Успенский, «Восприятие истории...» – Б.А. Успенский, «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва-Третий Рим»», id., *Избранные труды*, т. I, 83–123.
- von Arnim, «Wer war Avitochol? (= V. von Arnim, «Wer war Avitochol? (Zur Fürstenliste)», *Сборникъ в честь на проф. Л. Милетичъ*, София, 1933, 573–575.
- Mikkola, «Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren» = J. Mikkola, «Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren», *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, t. 30, Helsingfors, 1914.
- Pritsak, *Frürstenliste...* = O. Pritsak, *Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren*, Wiesbaden, 1955.
- Weingart, *Byzantské kroniky...* – М. Weingart, *Byzantské kroniky v literatuře církevnislovanske*, Т. I, V Bratislavi, 1922; Т. II, V Bratislavi, 1923.

IDENTITY AND ETHNICITY

ALINA IOANA CIOBĂNEL

Some papers, trying to redefine national identity, connect identity with ethnicity and nationalism. Perhaps national identity is sometimes mixed up with the ethnical one, owing to the formation of many states which emerged based upon common ethnical features. Ethnicity is a result of observing the differences, too, and, on a first stage, it is mainly built on them, even on dichotomies. Identity is seldom built on differences, more often on affinities; it could be said it is positively made.

Though the term *identity* is one of the most discussed nowadays, it is difficult to be defined because of its various uses. Beginning with the last decades of the XXth century, many studies have focused on cultural identity, mostly in connection with ethnical features. Usually, the approaches do not underline the fundamental characteristics of a certain ethnical group, but only the features that could be always influenced by internal or contextual factors. Furthermore they present mostly possible or only probable interferences. In a book that recently appeared under the coordination of Gilles Ferreol (Ferreol, coord. 2000) identity is presented in connection with ethnicity (in fact with no clear difference between these two notions), with the nation and the state, with emergent social or better defined groups, with models of behaviour where the historical factor plays an important role. But, even when studies of cases are exposed, the components of identity are discussed without a clear limitation of the individual and the group and with no specification of its complex semantics.

Some papers, trying to redefine national identity, connect identity with ethnicity and nationalism. Writing about the necessity of the redefinition of English identity, by comparison with the British one, in the situation of an eventual independence of Scotland, Simon Heffer opposes the tendencies of an offensive, easily manipulated attitude, which proclaims the superiority of a group on a nationalist basis, to the necessity of the preservation of national features, but the author does not dissociate nationality from ethnicity and identity (Heffer, 1999, p. 36). The majority of the studies which tried to define the collective identity mainly discussed ethnicity and most were exclusively based upon the analysis of certain social or behavioural categories. The confusion between ethnicity and identity is frequent, these two semantic fields not being differentiated, especially when the groups are discussed. Even the author we have just presented talks about identity by beginning with an ethnic label; a term which means a self-considered

ethnic community is employed, without delimiting the ethnic from the identity. Or, confusion is made between national identities and political-made identities, as: "After all, what were to all seeming strong national identities have been known to perish and to vanish as if they had never been. The last decade of the twentieth century has shown how swiftly that can happen, and underlined the problems that such disappearances can pose. 'Soviet man', for example, was not entirely a phantasm" (Ferguson, 1998, p. 316).

Sometimes identity is limited to ethnicity. The common perception of *ethnicity* is the recognition of some persons, by foreign groups, as belonging to certain communities and the self-recognition of the persons themselves as belonging to those communities. It is a two-way action, to and from individual to community and to and from community to individual. How is this recognition made? It seems that there is a code of ethnical signs, common to many individuals, which indicates that they belong to a certain group which, in turn, is labelled as a certain ethnicity. You have these signs, you recognize them in other individuals and you yourself are marked by these signs. The individuals who wish to change their citizenship have more difficulty in modifying their ethnic affiliation, if they can ever succeed, because some marks are sometimes impossible to erase.

There is a complex series of *ethnic signs*, but it must be underlined that their existence is only significant because of its recognition by foreign groups, by comparison of the community which has these signs and the self-recognition of the community itself. More, a mark that is ethnic in one society could have no ethnic significance in another; in a society formed by two or more racial groups, the skin colour is *an identity mark* but not *an ethnical one*, because the society could have more ethnic groups with the same skin colour and the same physical anthropological type.

Or, what happens when a cultural mark, language, is very early correctly learned, but in a number more than one? It arrives to the bi- or multi-linguist; the mark values disappears and, in order to define the *personal identity* a single term is not enough, but two terms are required, such as, for example, German Suisse. So, from ethnic it is sliding to state and nationality, by labelling a personal identity with a state one, actually a hybrid artefact.

Another very important cultural mark, religion, especially one with millions of adepts, surpasses the ethnical borders; more, among the coherent ethnic groups could be found individuals practicing a religion different from the majority's; even the percentage could be equally divided among the adepts of more religions, or, the type of practices could be different among the adepts of the same religion. In other words, it is very difficult to try the ethnical labelling based upon a number of marks and, perhaps, it is more adequate to consider, too, the perception of the analysed groups, of the individuals belonging to them and of the foreign groups.

The external projection is not compulsorily dovetailed to the one of the discussed unit. Among others, censuses proved it, because it happened that groups

or individuals perceived by others as belonging to a certain ethnic group, declared themselves as belonging to other ethnicity, because or various reasons, usually connected with presumed material or social advantages. Also, the same type of labelling does exist in an identity, which is not necessarily ethnic. For example, it is easy to recognize a peasant woman in a group of city women or, in a village, a married woman in a group of maidens.

In traditional societies or in those which preserve strong traditional elements, there are many cultural marks studied by ethnologists, such as the costume and its wearing, the hair-dressing, the house and the housing, the structure and the practice of the customs, the kinship, the salute, the occupations, and so on. Each of these can be possible cultural features, contextually or circumstantially and could become an ethnic mark, as, for example, the colouring of the Romanian or Hungarian houses in Transylvania, the archaic connotation of the Romanian carols, etc. These marks and their recognition by the ethnic groups which possess them are so important, that, sometimes, a mark is claimed by several communities. This is the case of the tulip, decorative element claimed by Transylvanian Germans and Hungarians. Sometimes, some features were raised to the status of ethnical symbol. Gans said that symbolic ethnicity could take political forms, which seems to be an explanation of the facility of the manipulation of ethnicity (Gans, 1962, p. 12).

The role of the contexts and the circumstances is, we believe, important to the recognition and, especially, the validity of the marks. The territorial vicinity of some ethnically different groups could provoke a stronger need to stress the differences, at least of those immediately acknowledged, even if at the level of the complex marks, contaminations that drive to acculturation could be produced. At the same time, out of context, some elements such as the colour of the walls of the houses show but the aesthetical preference of their owners. Also, the circumstances, especially the historical ones, had, sometimes results which showed themselves by obvious, even aggressive stress upon some considered ethnical elements. Wearing a tricolour strip, in a certain historical time is an assuming of ethnicity; changed circumstances could eliminate the strip or the piece of material could lose its mark value, being reduced to a simple decorative element.

Evidently, all these reactions had a certain degree of emotional load. At the same level, ethnical groups, geographically or historically very distant, have marks which need to be studied first, in order to try to put them into some place and, after, to decipher the features that draw them close or make the difference. Only then could it be possible to have an informant opinion and, furthermore, to take an attitude. At the same time, towards neighbouring communities, our position is often less objective, influenced by our education, by the common perception of our belonging group and by direct and immediate observation.

The ethnical marks form a chain. The more recognized marks, by the group itself and by the foreign ones, the stronger the ethnicity; the more marked individuals, the more numerous the ethnical group. But, sometimes, for an

individual possessing a great emotional load, who has an exaggerated wish to show his/her appurtenance there is no need to have many ethnical marks; an aggressive conviction is enough. A certain type of education can lead to an exclusivist conscience of ethnical appurtenance.

There are objective marks, such as races, cultural patterns, but, as we have already discussed, even these can be common to more ethnics or can be reduced to simple elements, with no ethnical significance whatsoever. Perhaps a productive analysis is only the one contextually made, with strict territorial and temporal limits. At the same time, less difficult to operate but hard to systematize are the subjective marks, such as the convictions and behaviours of the individuals. This type of research has already produced a rich literature of study of cases.

But we are talking, of course, about using ethnicity as an identification mark in order to differentiate an *ego* from others, or a group from another, sometimes with a specific purpose, such as the historical processes which made possible the passing from ethnical groups to nations. MacClancy shows that ethnicity could be, in some historical circumstances, a mutable strategy, but, at the same time, ethnicity as an appurtenance to a certain ethnical group is playing a significant role in individual identity (MacClancy, 1997, p. 85). Perhaps national identity is sometimes mixed up with the ethnical one, owing to the formation of many states which emerged based upon common ethnical features. Also, religious unity played an important role in defining a nation. Writing about the Scottish territory in the XVIth century, Ferguson says: "The one point of agreement – that there should be but one national church of Scotland – obviated any possibility of compromise or agreement to differ" (Ferguson, 1998, p. 107).

If ethnicity can be defined only by referring to a group, identity can be both: of group and personal. The social identity is, quoting Jenkins: "...our understanding of who we are and of who other people are, and, reciprocally, other people's understanding of themselves and of others (which includes us). Social identity, is, therefore, no more essential than meaning; it too is the product of agreement and disagreement, it too is negotiable".

In fact, each of us is unique, we have, biologically, a perfect distinct identity, as shown by digital prints and DNA. The confusion between identity and ethnicity is not a biological one, but it is based upon cultural features, as the terms themselves, identity and ethnicity, are cultural. But while the personal identity can be circumstantially thought only on biological items, the group identification brings out cultural marks. Therefore it is useful to differentiate the identity from the identifiable, because the identity also includes the identifiable, adding, besides the biological issues, the cultural ones. At this level ethnicity and identity interfere. No doubt that ethnical marks belong to personal as well as to the group identity. As Waldron says: "It is much more plausible sociologically, and, to many, much more comfortable to assume that people forge their identities in the crucible of the nation, culture, or *ethnos* in which they are reared and raised" (Waldron,

2000, p. 157). But in the personal identity strictly personal marks can be found as well, such as the character, the education, the profession, and so on. Except the biological elements of identification, the others differentiate but, also, allow us to belong simultaneously to several professional, educational, etc. identity groups.

Unlike ethnicity, which is based upon a certain tradition, up on a certain territory (at least at a given moment), a founding, strengthening and settling time, personal identity is much more flexible regarding the possibilities of belonging to different groups. By birth we belong to the family group, by marriage we become part of the other and, at the same time, we ourselves form a new family group. Sometimes, we destroy our family and, eventually, build a new one. Of course, discussing kinship, we are involved in ethnicity too, a clear orientated one, if the family is monoethnic, or mixed, if the family has ethnically different kins.

The profession introduced us in identity groups, our friends belong to groups that recognize a certain behavioural code, the same jokes, knowing their individual personal histories. Some groups are objectively founded, others have more of a strong emotional involvement. Each group has its own symbolics, its own codes. Getting in or out of these communities can be either easy or difficult. There is a specific behaviour. The required rules once broken, even expulsion from the group could be expected. The interesting fact is that both in the traditional and modern societies there are some criteria which must be carried out and whole series of initiation rituals exist in order to allow access to certain age, professional, social groups. These rituals have symbolic elements, some of them being perpetuated even as state marks.

In traditional societies, the belonging to a group was strictly normed and, somehow, it went without saying. By birth someone belonged to a family, had a certain place on the social scale, passed by rituals age and social thresholds, moved in a relatively small territory and spectacular changes seldom occurred. In other words, the personal identity was fairly predictable and the personal options were not too many. In modern society the mobility is much larger and the personal options could have a strong impact, at least at the level of the possible. More, the modern travelling and communication means allow access to or integration into sometimes geographically very distant or even virtual identity groups. The physical personal contact, which played such an important role in the building of identity groups reduced its importance and the emotional side of the cohesion decreased.

The belonging feeling can not always be built exclusively on an interest connection, no matter how economically or ethically important they are. The image of a virtual identity community does not always give the certainties of a real presence. We are not speaking about dichotomy because, usually, the groups are mixed regarding the personal identity. But, at the same time, the process of depersonalization of the belonging could lead to reactions which clearly show the refusal of being a simple numerical code in a society that works more and more with figures and where individuals are statistical units and not persons. Therefore,

sometimes, working on a large, coherent thought based upon similarity units, specific to the modern state, has a feed-back effect. This artificial construct could crush with the natural way of building the identity, which begins with the family data, goes on with the observation of one own's features, as well as the others', and only at the end forms a common featured group.

The actual flexibility which makes pluri-appurtenance possible is often opposed to those units made to submit to more rigid statistical laws. Many value judgements are made based upon statistics, so maybe working technics and tools that would enable to deal with nuances are needed, in order to build a bridge between numbers and individuals. Especially when in modern society personal identity tends to be more and more important. So, how can ethnic conflicts be explained, when ethnicity, as we have tried to show, is only a part of identity?

Bell says: "... there would be three reasons for the upsurge of the salience of ethnic identification:

1. ... in the simultaneous development of a culture that is more syncretistic and a social structure that is more bureaucratic, the desire for some primordial anchorage becomes intensified. People want to belong to "smaller" units, and find ethnicity an easy attachment.
2. The breakup of the traditional authority and the previous affective social units – historically, nation and class – in turn make the ethnic attachment more salient.
3. The politicization of the decisions that affect the communal lives of persons makes the need for group organization more necessary, and ethnic grouping becomes a ready means of demanding group rights or providing defense against other groups" (Bell, 1975, p. 145).

Perhaps the different ways of building ethnicity and personal identity can be part of a possible explanation, as well. Personal identity is set on personal features, specific to a certain individual, which does not change easily, if ever. On these features the social and cultural structures are built. Ethnicity is founded on group marks; later, according to them, a person is modelled. Therefore, ethnicity is entirely a social and cultural issue. Of course, the relationship between the group and the individual, speaking of ethnicity, is not a one-way or a turned to stone one. The group itself suffers influences from its members, but the fact that on large historical periods it remains possible to be recognized as a distinct ethnic unit makes us believe that its components' influences do not affect the essential marks.

Ethnicity is a result of observing the differences, too, and, on a first stage, it is mainly built on them, even on dichotomies. If the elements of value judgement regarding other ethnic groups are considered, often they have negative implications. Sometimes, when the judgement is positive, the self-appreciation of one's own ethnicity is negative.

Identity is seldom built on differences, more often on affinities; it could be said it is positively made. In this case, emotions seldom occur. Unlike identity,

ethnicity, especially regarding territories and economics, can be highly emotional. Moreover, someone's social negative behaviour tends to be judged on an ethnical basis instead of personal identity ones, showing, again, strong emotional judgement. In fact, when a negative or a positive judgement is made, we talk about different types of cultural behaviour, therefore about given, personal identity, which we mix up with ethnicity, because of our emotions and lack of understanding them. There is no less true that many attitudes are learnt from our belonging ethnic group.

But even the most resilient types of behaviour can be moulded by strong education and culture, that allow the understanding of others' ethnicity, accepting and especially respecting diversity.

REFERENCES

- Bell, Daniel, 1975, *Ethnicity and Social Change in Ethnicity Theory and Experience*, N. Glazer and D.P. Moynihan (eds.), Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Ferguson, William, 1998, *The Identity of the Scottish Nation. An Historic Quest*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Ferreol, Gilles (coord.), 2000, *Identitatea, cetăţenia și legăturile sociale*, Polirom, Iași.
- Gans, Herbert J, 1962, *The Urban Villagers*, Free Press, New York.
- Heffer, Simon, 1999, *Nor Shall My Sword. The Reinvention of England*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- Jenkins, Robert, 1996, *Social Identity*, Routledge, London and New York.
- MacClancy, Jeremy, 1993, *At Play with Identity in the Basque Arena*, in MacDonald, S. (ed.) *Inside European Identities*, Berg, Providence and Oxford.
- Waldron Jeremy, 2000, *Cultural Identity and Civic Responsibility în Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka and Wayne Norman (eds.), Oxford University Press, Oxford.

BALKAN IDENTITY AND EUROPE BETWEEN THE WORLD WARS IN THE THOUGHT OF YANKO YANEV

KEITH HITCHINS
(University of Illinois)

My paper deals with one aspect of the passionate debate about identity that absorbed intellectuals in Southeastern Europe¹ in the interwar period: the relationship to the West. The Bulgarian philosopher Yanko Yanev is representative of those intellectuals who were critical of Western Europe and sought to protect their region from what they saw as its destructive influences. But Yanev does not fit easily into any mold; he was an individualist. Thus, while most of the critics thought Europe was doomed, he believed in its resurrection, to be brought about by primordial forces long sheltered by the Nordic-German and Balkan cultures of villages and mountains. His messianic view of Southeastern Europe's role in the new Europe offers an original perspective on interwar traditionalism.

I

In the aftermath of the First World War in a Europe molded by the Versailles settlement and, no less, by the oppressive memory of slaughter and destruction intellectuals in Southeastern Europe anxiously sought a proper role for their countries and for themselves in the new order of things. In so doing, they were forced to confront daunting problems of political and social organization, but for many the issues that overshadowed all others were philosophical and spiritual and had to do with the very survival of cultures and peoples. These intellectuals were convinced that they stood on the threshold of a new era, but its contours seemed blurred to them, and they could not decide what they themselves must do to shape it. The absence of consensus is hardly surprising, for their philosophies of history and their theories of social development ranged widely from the left to the right and from the rational to the mystical. Yet, of one thing they were certain: "Europe," as they called the West, had played a crucial role in the history of their region, and in the future, whether they embraced Europe or rejected it, they knew that they could ignore it only at their peril.

Fundamental differences emerged in the ideas intellectuals entertained about what the relationship between East and West had been in the past and what it should be in the new century. At least three general currents of thought on the matter are

¹ I use "Southeastern Europe" and "Balkans" interchangeably, as Yanko Yanev did.

discernible. The “Europeanists” insisted that Southeastern Europe was a part of Europe and would follow a course of development similar to that of the West, which meant intensified urbanization and industrialization and the introduction of Western liberal political and social institutions and technology and science. They were also committed to reason and “objective” conditions, rather than metaphysics and intuition, as the proper means of reconciling their respective countries to the modern world. The advocates of the so-called third way took a different approach to Europe. On the one hand, they stood for the preservation of the predominantly agricultural and rural character of their respective countries, and they were wary of European capitalism as inimical to indigenous social and cultural life. But even though they were intent on avoiding Westernization, they did not reject Europe out of hand. Rather, they were prepared to learn from Europe and to adapt all that it had to teach in order to further social and economic development at home.

It is with the third group that I am concerned in this paper. Its members are often referred to as “traditionalists” or “autochthonous” because they looked to the past for proper models of development and because they insisted upon preserving the “unique” spiritual and rural character of their societies and region.² They tended to look at the peasant as the embodiment of true humanity, of natural, spontaneous impulses, and of genuine freedom. Some traditionalists, especially if they were Orthodox, praised the religious sensibilities and piety of the peasant.

The traditionalists, by and large, were unsparing in their criticism of Western Europe and its institutions. Particularly distasteful to them was the rationalism and scientism that dominated Western thought, which, they argued, denied man a full understanding of the real world, where the irrational held sway. They also rejected the materialism they found rampant in Western society and insisted on the superiority of the spiritual over the material in all aspects of human life. The great modern city struck them as symptomatic of a deep crisis that afflicted the West and threatened its very existence. It was, for them, a place where technology and commerce and rationalist conceptions about existence, all hallmarks of modern European civilization, separated man from his humanity and his unique, natural way of life. In the same vein they criticized Roman Catholicism and Protestantism, which they saw as the embodiments of rationalistic, legalistic Europe, and they contrasted Western Christianity with Eastern Orthodoxy, which they praised as humane and close to the people.

When traditionalists thought about ideal forms of social organization beyond the village, they turned enthusiastically to the ethnic nation. It was a constant object of their attention and anxiety. They conceived of their own respective nations in their own particular ways, and they were eager to defend its individuality because through it they could define themselves and manifest their separation from

² On the autochthonists in Bulgaria see: Ivan Elenkov, *Rodno i diasno* (Sofia, 1998), pp. 122–154; in Romania: Zigu Ornea, *Traditionalism și modernitate în deceniul al treilea* (București, 1980), pp. 235–300, 315–335; and in Serbia: Dragan Jeremić, *O filozofiji kod Srba* (Beograd, 1997), pp. 66–73, 136–150.

Western European civilization. Not surprisingly, they debated the origins and the essence of nation with passion. For them, the nation was a spiritual force, because ethnicity itself was inseparable from feeling, instinct, and religion.

II

Yanko Yanev was at home in the traditionalist currents of ideas. He belonged to the generation of intellectuals in Southeastern Europe who had experienced World War I and who had become profoundly dissatisfied with the direction that culture had taken in the postwar years.³ Like other traditionalists, he looked to German philosophical and sociological thought to guide his analysis of the contemporary world and to lead him toward relief of the sense of tragedy and despair he felt as he meditated on the apparent meaninglessness of existence. He engaged in the same “metaphysical rebellion” as they did against mass man and his liberal politics and his conception of good and evil and against positivist social structures and the rationalization of agricultural and industrial life. Yanev also paid homage to the irrational, which owed much to his reading of Hegel and Nietzsche. He understood life in Hegelian terms – absolute, eternal, sacred – and he insisted on a holistic interpretation of life that combined the rational and the irrational.

Yanev was constantly preoccupied with the collapse of the profane postwar world, which, like Nietzsche, he regarded as inevitable. Yet, he sensed that the present was somehow the dawning of a new era in human history. History itself, he thought, gave hope for the future, and he used it to discover those elements that would give meaning and content to an empty present, elements such as spirit, blood, race, landscape, myth, the native, and the barbaric, which he described for the first time in his *Geroichniat chovek*⁴ and expanded upon later in the books he published in Germany. Here, too, he expressed hope for the future in the emergence of the “new man,” the heroic man who would restore Europe’s primordial vitality.

Little is known about Yanev’s life, largely, it seems, because of the disdain shown him and his work for over four decades in communist Bulgaria.⁵ He was born of lower middle-class parents in the small Bulgarian town of Peshtera on December 13, 1900. After graduating from the classical gymnasium in Plovdiv he went to

³ Essential reading on Yanev’s philosophy are Elenkov, *Rodno i diasno*, pp. 75–94, and an English version: Ivan Elenkov, *On the History of Rightist Thought in Inter-War Bulgaria: the Existential Dimensions of ‘Crisis’ in the Writings of Yanko Yanev*, in “Studies in East European Thought”, Vol. 53, Nos. 1–2 (2001), pp. 47–59.

⁴ Yanko Yanev, *Geroichniat chovek* (Sofia, 1934) pp. 73–77, 85–89, *passim*.

⁵ Notable examples are Bulgarska Akademiia na Naukite, *Istoriia na filofsokata misul v Bulgariia*, Vol. 3 (Sofia, 1976), pp. 164–166, 168–170, and Pancho Rusev, *Nitssheanstvoto v Bulgariia* (Sofia, 1972), pp. 92–94, 98–103. See also the balanced appreciation of Yanev’s philosophy by Oleg Sumin, *Absolutniiat idealizām v Bulgariia. Ianko Ianev*, in Ianko Ianev, *Khegel* (Sofia, 1996), pp. 216–230.

Germany in 1919 to study dramaturgy, but soon turned to philosophy, instead. He studied in Leipzig and Freiburg and in 1923 took his doctorate at Heidelberg with a dissertation on Nietzsche entitled *Zhivot i svurkhchovek*. He returned to Bulgaria the same year and, while working at the University of Sofia Library, he began to publish his philosophical essays in *Zlatorog*, one of the leading intellectual journals of the interwar period. His devotion to German culture and philosophy is evident in his numerous writings during the next decade: monographs on Nietzsche, *Antikhris* (1926), on Hegel, *Vurkhu iratsionalnoto v istoriata* (1927) and *Khegel, lichnost, sudba, filsofiia* (1928), and numerous articles on them and on Goethe, Heidegger, Lessing, and Spengler. Perhaps his most important monograph of the decade was *Geroichniat chovek*, a summing up of the ideas he had elaborated in the previous decade on the causes of and remedies for Europe's crisis. His debt to Nietzsche is striking. In 1935 he made Germany his home. He lectured on Bulgarian cultural history at the University of Berlin and explored further the ideas first broached in his Bulgarian works. In *Der Mythos auf dem Balkan* (1936), *Aufstand gegen Europa* (1937), *Südosteuropa und der deutsche Geist* (1938), *Dämonie des Jahrhunderts* (1939), and *Zwischen Abend und Morgen* (1943) he discussed, among many other issues, themes of identity that form the subject of the present paper. He was killed on February 13, 1944 in the bombing of Dresden.

Yanev, though a singular figure in Bulgarian interwar intellectual life, did not stand alone. Others shared his sense of postwar crisis, his suspicion of reason as the key to understanding existence, his faith in intuition and the irrational as the proper approaches to knowledge, and his preoccupation with Bulgarian identity. Among the prominent figures in these debates were Spiridon Kazandzhiev (1882–1951), who argued in *Pred izvora na zhivota* (1937) and *Znanie i viara* (1939) that the essence of the world could not be grasped solely by the intellect, for it had to be supplemented by ecstasy and intuition; Ivan Saruiliev (1887–1969), who in *Suvremennata nauka i religiiata* (1931) tried to reconcile religion and science and denied the ability of science to understand the essence of things; and Naiden Sheitanov (1890–1970), a writer on philosophical, ethnographic and sexual questions, an admirer of Freud, and a theoretician of Bulgarianness, notably in *Velikobulgarski svetogled*, part 1: *Balkanobulgarski titanizum* (1939). Despite similarities in their general philosophical positions, Yanev stood out as the leading Nietzschean and the leading neo-Hegelian of his day, and he probed more deeply than others the metaphysical nature of Bulgarian and Balkan identity and of their relationship to Western Europe. In later years, he became the most prominent Bulgarian philosophical advocate of German National Socialism.

III

For Yanev, Europe was both an idea and a reality. It was, he admitted, certainly a “fact” occupying space; it was the scene of diverse and complex events that signified history for many people. But he himself preferred to define Europe in

metaphysical terms; it could best be grasped as a symbol of the spirit or as a process by which the eternal continuously made itself known. When we contemplate Europe, he argued, we place ourselves in a world of myth, a world we can think of only as a whole. Thus, he thought, it was impossible to divide Europe in two, making one side western and the other eastern, for Europe revealed itself in every people in every part of the continent.⁶

Whether in its spirit or its soul or in the tangible manifestations of both Yanev was certain that Europe was in crisis, and in the early 1930s he warned that the illness from which it suffered could be fatal unless Europe abandoned the principles that had dominated it since the Renaissance. Everywhere he looked he discovered a civilization undermined by falseness and shallowness. In an article dissecting Europe's soul he denounced the "deceptions" it had perpetrated both on its own peoples and on the rest of the world; it had created illusions whose purpose was to mislead, and it had offered in vain the promises of its gods, who never descended to earth to see human suffering⁷. The causes of Europe's unhappy state he found in its thwarting of man's natural desire to live creatively and freely, in its attachment to science and its submission to "scientific hypnosis," and in its cultivation of religion as a mental exercise practiced in temples that were merely *objets d'art*.⁸

Of all the ills that afflicted Europe Yanev had no doubt that rationalism lay at the heart of its tragedy. Sometimes he referred to it as the "intellect," but, whatever its name, it was the "all too evident" cause of the distress that pervaded every aspect of European life. He criticized Western rationalists harshly for their failure to admit that other paths to knowing existed besides the intellect. As a result, instead of confronting the world as it was with its chaos and unintelligibility, they had turned the world into a system of rules, and they had endowed it with blueprints instead of life, laws instead of freedom, stasis instead of movement. Yanev accused Kant, the "greatest and most unscrupulous rationalist" of all, of being chiefly responsible for this unhappy state of things, for he had been aware of the irrational, but had refused to harmonize it with the rational because he feared its power and irrepressibility.⁹ The intellect, which had dominated modern Western consciousness, he insisted, had brought about man's alienation from his "cosmic foundations" and thus had destroyed the sources of his unique mode of existence. Yanev denied that the intellect was, in general, a part of man's being. Rather, he thought, it had risen to dominance after man's instinct and his joy of myth had been extinguished. A characteristic product of the "dissecting" intellect, he pointed out, was modern science, which had produced a rigid, positivist approach to the problems of existence, the "devastation of the soul," and the senescence of culture.¹⁰

⁶ Janko Janeff, *Zwischen Abend und Morgen*, (Leipzig, 1943), p. 19.

⁷ Yanko Yanev, *Dushata na Evropa*, in "Zlatorog", Vol. 13 (1932), p. 41.

⁸ Yanko Yanev, *Probuzhdane*, in "Zlatorog", Vol. 12 (1931), p. 277.

⁹ *Ibid.*, pp. 267–268.

¹⁰ Janko Janeff, *Dămonie des Jahrhunderts*, (Leipzig, 1939).

Yanev also condemned Western rationalists for having created an abstract morality opposed to the very essence of life and thus for having destroyed the natural human sense of the tragic and the pain of free will. In such ways, then, Western philosophy and science had promoted a “deformed” idea of reality that embraced only its rational side and dismissed all its other manifestations as irrational and thus of no value in penetrating the mystery of existence.¹¹ Yanev discovered the ultimate cause of Europe’s tragedy to lie, first, in the illusion that its leading classes had entertained for centuries that their rational, mechanized world was not only viable but even superior to all others, and, now, in their realization at the beginning of the twentieth century, that their world was inevitably coming to an end.¹²

At the level of day-to-day existence, Yanev also found Europe wanting. He was manifestly hostile to capitalism. Technology was the particular object of his venom. He thought that its main reason for being was to satisfy modern European man’s striving to achieve mechanical regularity, and thus it revealed the stark inability of the mind to possess the spirit. Technology, he warned, turned man into a tool, labor into money, and time into numbers; it transformed living beings into benumbed objects. The modern factory system epitomized for him the atmosphere of the new age of the machine. It had replaced the artisan’s shop, where the sensitive man worked close to the people, and thus the intimacy and warmth of work had been lost; work had become an activity solely for purposes of gain, and in the process natural man had become “complex man.”¹³

Yanev identified the locale of all these unfortunate events as the great modern city. He thought it was a peculiar creation of the Eastern world, the world of the tradesman and the original home of international capital and money-changing. Like the capitalism and technology it sheltered, he warned that the city was the enemy of the natural order of existence and, instead of fostering life, it strangled it.¹⁴

The same hostility to life he found embedded in Western Christianity. It, too, was guilty of rationalism and scientism and had striven to shape man’s view of the world as if man and the life forces that should have been his had had no say in the matter, as if man were to be forever wrapped in the darkness of original sin.¹⁵ Yanev was particularly hard on Protestantism. He thought it bore much of the responsibility for the spiritual crisis contemporary Europe was experiencing because it had brought faith down to the level of social life. It taught that the divine order could be present only in a rationally structured state, economy, and family.¹⁶ In such notions, he lamented, lay the seeds of Europe’s abiding tragedy.

¹¹ Yanev, “Probuzhdane,” pp. 271–272.

¹² *Ibid.*, p. 273.

¹³ Janeff, *Dămonie*, pp. 289–290.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 36–37, 250.

¹⁵ *Ibid.*, p. 204; Yanev, “Probuzhdane”, p. 270.

¹⁶ Yanev, “Probuzhdane”, p. 273.

At another level, he was critical also of Christianity's universalist character and supranational objectives, for they revealed its utter lack of sympathy and understanding for the essence of peoples (*Völker*) and their suffering as they confronted the unknown.¹⁷

To conclude his recitation of Europe's failures and shortcomings, we might have expected Yanev to proclaim Europe's inevitable and imminent demise. But, unlike the majority of interwar traditionalists, he sensed that the salvation of the West was at hand. This unexpected optimism had its origins in Yanev's deepening appreciation of the restorative powers of national essences and his perception of Western Europe as a space divided spiritually into two parts – French and German – ideas that took mature form in the middle and later 1930s as he came increasingly under the spell of the “German revolution,” his words for the Nazi movement. France, he complained, represented civilization; it was abstract and mechanical and possessed all the glitter of the “perfect” and “moderate,” but, in the end, it was all appearance, all just a surface manifestation.¹⁸ He faulted French and other Latin cultures for ignoring the peasant and the folk genius, the embodiments, to his mind, of traditional and national (*völkisch*) traits, and thus, he warned, they could offer nothing to peoples who had only recently freed themselves from foreign domination and were seeking their own identity in the postwar world.¹⁹ In all Latin cultures, he insisted, the people (*Volk*) were merely a theoretical notion, not a “creative reality,” and for this reason he pronounced Latin cultures “cold” and “inorganic.”²⁰ By contrast, Yanev had only praise for German culture because it stood in opposition to the rationalism and homogenizing currents of civilization and thus sympathized with and nurtured the individuality of peoples. The hope of Europe, he proclaimed, lay in the ability of the Nordic-German will to solve its problems.²¹

IV

It was from this perspective of a flawed but salvageable Europe, inspired and led by Germany sensitive to primordial custom and intuition, that Yanev defined the Balkans and assessed its historical mission. But his view of the relationship between the West and the Balkans changed significantly in the course of the 1930s. At first, he seemed ready to reject the West in favor of some sort of autarky for his region. Then, as he warmed to the German revolution after 1933 he enthusiastically urged the integration of the Balkans into the new Nordic-led Europe, action that he was certain could not but be beneficial to both.

¹⁷ Janeff, *Dämonie*, pp. 204–205.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 346–347.

¹⁹ Janko Janeff, *Südosteuropa und der deutsche Geist* (Berlin, 1938), pp. 12–13.

²⁰ Janko Janeff, *Der Mythos auf dem Balkan* (Berlin, 1936), p. 111.

²¹ Janeff, *Dämonie*, pp. 385–386.

Yanev's primary concern in the early 1930s was to define "Bulgarianness," and in this endeavor he participated eagerly in the wide-ranging debate among interwar Bulgarian intellectuals about national characteristics and paths of development.²² At the beginning of the decade, he was convinced that the Bulgarians had never been so lost, their consciousness of themselves never in such disarray.²³ As he pondered the elements of Bulgarian identity, he dismissed the notion that the Slavic contribution was intrinsic to Bulgarianness, close though the Bulgarians may have been to the Slavs. He thought Slavdom in his own day was, in fact, in decline and a poor source of inspiration. When he looked at Soviet Russia he saw the Slavs' most powerful forces – their mysticism and religiosity, their traditional role as the "living bearer of God's word," and even their national romanticism – harnessed to the creation of an American-style, technology-driven society. How, he exclaimed, could the Bulgarians expect help from the "tractorized Slavic east"?²⁴

He found the Bulgarians' relationship to the West even more complex than its links to the Slavs, and he attributed the Bulgarians' "confusion" to the "irresponsible" borrowing from the West by Bulgarian intellectuals. He complained that since the latter decades of the nineteenth century they had based their country's political organization, society, and culture on European models, which they had adopted wholesale. He argued that this overwhelming presence of the West had disrupted the normal course of Bulgarian life and had thus prevented the Bulgarians from embarking on a modern path of development in keeping with their own nature.²⁵

Yanev was convinced that the Bulgarians' close association with Europe was especially dangerous in the twentieth century because Europe, he repeatedly pointed out, was in crisis, was worn out, was, in effect, perishing. He thought it high time for the Bulgarians "to break free" of Europe, time for them to look inward and define themselves and then set out on a path of development that "would lead to themselves."²⁶

After 1935 the Balkans, rather than Bulgaria, became Yanev's primary frame of reference for his meditations on Europe. His perspective was metaphysical rather than geographical. Central to his definition of Southeastern Europe or the Balkans were mountains and peasants. The mountains, he confessed, formed the landscape he himself felt intimately a part of. It was there that he sensed the symbolic play of light and shadows as he contemplated history, which in those

²² A stimulating and extensive survey of the various currents of ideas on the subject are to be found in the introductory studies and selections of works by Yanev, Kazandzhiev, Sheitanov, and many others in Ivan Elenkov and Rumen Daskalov (eds.), *Zashto sme takiva* (Sofia, 1994).

²³ Yanko Yanev, *Iztok ili Zapad*, "Zlatorog", Vol. 14 (1933), pp. 174–175.

²⁴ *Ibid.*, pp. 176–177.

²⁵ *Ibid.*, pp. 178.

²⁶ *Ibid.*, pp. 178–179.

surroundings became a “liturgy of chaos,” and where the temptation to remain “mysterious and taciturn” became overwhelming. He discovered in the mountains the place where the world spirit was hidden and where the purity of the tribe and of custom remained whole.²⁷ He contrasted this world of authentic life, of mystery and tragedy, with the civilization of the great city (a creation of the plains) and of capitalism and technology, a civilization indifferent to fate and without the experience of the mountains.

Despite Yanev’s harsh judgment on Western civilization, surprisingly, by the later 1930s he had come to the conclusion that the Balkans were a part of Europe. “The Balkans are not the East,” he exclaimed, “they are the land of Europe’s future.”²⁸ To be sure, he recognized that Southeastern Europe lay on the boundary between East and West, but he insisted that it was not a border region. Rather, he accepted the unity of Europe, and thus he denied that Southeastern Europe could have any meaningful boundaries at all. His reading of history had led him to conclude, he said, that in the course of the region’s historical development its peoples had been steadily attracted to the north, not to the south. He could not deny the influence of the Mediterranean on his homeland, but, he lamented, it had brought Southeastern Europe no advantages, drawing it, instead, into contact with a world that was foreign to its being.²⁹

Yanev perceived an enduring affinity between the Germanic and Balkan peoples; they had shared the same fate, and in their veins flowed the blood of the same “world race,” the Indo-Aryans. The Balkans, he claimed, were more Nordic than Eastern anyway and were as Indo-Aryan as the north and west of Europe.³⁰ It was no accident, then, that German influence had touched the soul of the Balkan peoples in unique ways and that a “secret dialogue” between the north and the southeast had blossomed.

Yanev was certain that the German and Balkan peoples were participating together in a movement that was shaking contemporary Europe to its spiritual foundations and was heralding the advent of a new age. He took this cooperation as dramatic proof that their destinies were linked. The German revolution, he was certain, had inaugurated the new history of Europe and would at the same time foster the renewal of Southeastern Europe. It would free the peoples of the region from pernicious foreign influences, notably “formless Orientalism” and the “shadows of Byzantine civilization,” which had robbed its peoples of their ability to unite with the traditions of the European spirit. But Yanev assigned to Southeastern Europe no less crucial a role in the transformation of old Europe. He argued that the new spirit, represented by the German revolution in the north, was borne in the southeast by the

²⁷ Janeff, *Dämonie*, pp. 32–35.

²⁸ Janeff, *Südosteuropa*, p. 39.

²⁹ Janeff, *Zwischen Abend und Morgen*, pp. 24–27.

³⁰ Janeff, *Südosteuropa*, pp. 14–15.

peasant, who was the protector of traditional values and who stood for an attitude toward life that was bound to the soil. Awakening after a thousand-year “exclusion” from the life of Europe, the Balkan peasant was the new man of the new age, alive and vigorous, who, like the peasant in the north, would serve as the living bulwark of the Europe being born. The very forces that the European man of the future would need, Yanev argued, existed in the Balkans. These were forces that had formed the “irrational circle of life” in the West when it was young and still close to nature and that the Balkan peasant and mountain man, sheltered for centuries from the corrosion of modern civilization, had preserved intact.³¹

V

Yanev, who had embarked upon his investigation of Bulgarian and Southeastern European identities convinced of insurmountable differences between his spiritual home and the West, thus ended his career as an advocate of a single Europe encompassing both East and West joined together to bring about the resurrection of a vital and dynamic Europe. He had no doubts now that the destiny of the Balkans lay in becoming a part of Europe. He deemed this outcome of the historical process crucial because the region could come to terms with the problems of the new century only as a full participant in the revolution of spiritual forces then underway.³²

Yet, Yanev clung to an ingrained autochthonism. Despite his passion for the new Europe, he was determined to protect the primordial character of his Southeastern Europe. In his last book he portrayed it as a spiritual place that would always preserve the traditions of “primeval Europe.” To do so, it must be closed to chemical plants and “satanic technology” and baleful industry and machines, for which the peasant, the hope of the future, had no inner feeling. Expect no great science, no physicists and mathematicians of genius, and no great capitalists from here, he warned. His Balkans was the zone where agriculture, the source of the customs and beliefs of the people (*Volk*), could be the only vocation, where Europe’s folk songs would be preserved forever and Europe’s peasants would be authentic forever, and where the makers of myth and modern Romantics could be reconciled with nature.³³ Only this Southeastern Europe could be the source of future Europe’s strength and hope.

³¹ *Ibid.*, pp. 28, 44–45; Janeff, *Dämonie*, pp. 246–248; Janeff, *Der Mythos*, p. 146.

³² Janeff, *Südosteuropa*, p. 39.

³³ Janeff, *Zwischen Abend und Morgen*, pp. 63–65.

* I wish to thank my research assistants, Irina Gigova and Mihaela Găinușă, for their help.

BEWEGTE GESCHICHTE UND BEVÖLKERUNGSBEWEGUNGEN IN SÜDOSTEUROPA – ALLGEMEINE UND EXEMPLARISCHE ANMERKUNGEN

ANTON STERBLING
(Universität Hamburg)

In dem Beitrag wird dargelegt, dass verschiedene Wanderungsbewegungen eine maßgebliche Rolle in der langfristigen Geschichte Südosteuropas gespielt haben. Dabei werden sowohl allgemeine Ursachen, Erscheinungsformen und Folgeprobleme dieser Wanderungsbewegungen, wie etwa die Jahrhunderte lange Fremdherrschaft, interethnische Auseinandersetzungen, gewaltsame Konflikte, eigendynamische Aspekte der Migration usw., angesprochen wie auch einzelne wichtige Fallbeispiele der Wanderungsbewegungen in und aus Südosteuropa in den letzten zwei bis drei Jahrhunderten näher erörtert. Abschließend wird sodann ein Blick auf die nicht ganz unproblematischen gegenwärtigen und zukünftigen Migrationsvorgänge geworfen, durch die verschiedenen südosteuropäischen Gesellschaften nicht zuletzt ein nachhaltiger Verlust an Humankapital droht.

Langfristig betrachtet ist Südosteuropa durch eine komplizierte Siedlungsgeschichte, die vielerorts zu Überlagerungen und multiethnischen Gebilden führte, durch eine folgenreiche politische Geschichte, die für die meisten Balkanvölker eine jahrhundertelange Fremdherrschaft bedeutete, wie auch durch verschiedene Wanderungsbewegungen, die zu den maßgeblichen Faktoren der Geschichte dieser Region Europas zählen, geprägt.¹ So heißt es trefflich: „Migration hat sich im Verlaufe dreier Jahrhunderte in ganz Südosteuropa (...) zu einer dominanten Lebensform entwickelt, der sich zeitweise die Bevölkerung ganzer Landstriche bediente, um der Bedrohung in Form militärischer Operationen, materieller Not und Entzug der wirtschaftlichen Existenzbasis zu entkommen und ihr Leben dorthin zu retten, wo es einigermaßen besser gesichert schien. Migration als Überlebensstrategie praktizierten alle sozialen Schichten von hoch bis niedrig und alle ethnischen

¹ Siehe auch: Sterbling, Anton: Die Aussiedlung der Deutschen aus Rumänien in die Bundesrepublik Deutschland und andere Migrationsprozesse in und aus Südosteuropa, in: Currlé, Edda/Wunderlich, Tanja (Hrsg.): Deutschland – ein Einwanderungsland? Eine alte Frage neu betrachtet, Bamberg 2001 (S. 193–218); Sterbling, Anton; Auswanderungsregion Südosteuropa – Ursachen und Folgeprobleme, in: Allmendinger, Jutta (Hrsg.): Gute Gesellschaft? Zur Konstruktion sozialer Ordnungen. Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, Opladen 2001 (S. 686–699); Sterbling, Anton: Migration als Forschungsparadigma – Wanderungsbewegungen in und aus Südosteuropa, in: Zach, Krista (Hrsg.): Migrationsbewegungen im südöstlichen Europa, München 2003 (in Vorbereitung).

Bevölkerungsgruppen.“² Diese Bemerkung bezieht sich auf das 16. bis 18. Jahrhundert und auf die Bevölkerungsbewegungen, die hauptsächlich mit der osmanischen Herrschaftsexpansion und deren Zurückdrängung zusammenhängen. Aber auch danach stellt sich Südosteuropa als ein durch vielfältige Migrationsvorgänge bestimmter sozialer Raum dar, worauf auch das Hauptaugenmerk meiner weiteren Ausführungen liegen wird.

In diesem Beitrag möchte ich zunächst einige allgemeine Feststellungen im Hinblick auf verschiedene Bevölkerungsbewegungen in Südosteuropa unter Berücksichtigung typischer Ursachen, Verlaufsformen und Folgewirkungen festhalten. Sodann sollen einige wichtige Migrationsprozesse in ihrem spezifischen historischen Kontext exemplarisch angesprochen werden. Zwei Anmerkungen zur Problematik der Bevölkerungsbewegungen in der Gegenwart und Zukunft sollen die Überlegungen abschließen.

Allgemeine Feststellungen zu den Bevölkerungsbewegungen in Südosteuropa

Zunächst lässt sich in Verallgemeinerung der Ausgangsüberlegungen dieses Beitrages feststellen, dass sich Migrationsprozesse vielfach Begleiterscheinungen imperialer Herrschaftsexpansionen darstellen. Viele Migrationsprozesse hängen mehr oder weniger eng mit den jahrhundertlang in Südosteuropa maßgeblichen Herrschaftsbestrebungen und Herrschaftsauseinandersetzungen zwischen dem Osmanischen Reich, der habsburgischen Monarchie und dem zaristischen Russland zusammen. Aber auch die letztlich als gescheitert zu betrachtende Expansionspolitik des nationalsozialistischen Deutschland und ebenso die Hegemonialbestrebungen der Sowjetunion sind als wichtige Ausgangspunkte zumeist erzwungener Migrationsprozesse festzuhalten.

In den Prozessen der modernen Staaten- und Nationenbildung, die in Südosteuropa – zumindest im Vergleich mit den westeuropäischen Entwicklungen – bekanntlich verspätet einsetzten, kompliziert verliefen vielfach zu weitgehend umstrittenen staatlichen Gebilden und Grenzziehungen führten,³ nahmen nicht selten Tendenzen der nationalkulturellen Homogenisierung im Zeichen nationalistischer

² Siehe: Seewann, Gerhard: Migration in Südosteuropa als Voraussetzung für die neuzeitliche West-Ost-Wanderung, in: Beer, Mathias/Dahlmann, Dittmar (Hrsg.): Migration nach Ost- und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen-Formen-Verlauf-Ergebnis, Stuttgart 1999 (S. 89–108), vgl. S. 90.

³ Siehe: Hösch, Edgar: Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, München 1993; Seton-Watson, Hugh: „Intelligentsia“ und Nationalismus in Osteuropa 1948–1918, in: Historische Zeitschrift, 195. Jg., München 1962 (S. 331–345); Winkler, Heinrich August (Hrsg.): Nationalismus, Königstein/Ts. 1985; Sterbling, Anton: Intellektuelle und Eliten in Rumänien und Südosteuropa. Eliten, Modernisierung, nationale Mythen, in: Revue des Etudes Sud-Est Européennes, 38. Jg., Heft 1-2/1999–2000, Bukarest 2002 (S. 221–238).

Integrationsideologien wie auch interethnische Spannungen und Konflikte in einem solchen Maße zu, dass sie zu einer wesentlichen Ursache von Migrationsprozessen, insbesondere unterdrückter ethnischer Minderheiten, wurden. Dies zeigte sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und mehrfach auch im 20. Jahrhundert besonders deutlich.

Eine weitere allgemeine Beobachtung wäre, dass Kriege und Bürgerkriege vielfach wie Katalysatoren von unfreiwilligen Massenwanderungen, Fluchtbewegungen, Vertreibungen, Deportationen usw. wirken, und zwar keineswegs erst im 20. Jahrhundert, wobei solche Vorgänge im Europa des 20. Jahrhunderts allerdings einen traurigen Höhepunkt erreicht haben.

Des Weiteren zeigt sich, dass die Wanderungsbewegungen verschiedener Bevölkerungsgruppen nicht selten langfristig angelegt und in einer komplizierten Weise miteinander verknüpft und aufeinander bezogen sind. Dies wird anhand von Beispielen feststellbar sein. Langfristige Wechselwirkungen lassen sich aber auch häufig bei interregionalen und kleinräumigen Binnenmigrationsprozessen erkennen. Im Zusammenspiel mit anderen historischen Entwicklungen können fortgesetzte Wanderungsbewegungen durchaus auch – dies lässt sich am Beispiel der Aromunen deutlich machen – zum weitgehenden Verlust der kulturellen Identität und zur Assimilation kleinerer ethnischer Minderheiten führen.

Zwischen räumlichen Wanderungsbewegungen und sozialer Mobilität bestehen komplizierte Zusammenhänge, die leider oft übersehen werden oder zumindest – mangels hinreichend differenzierter sozialstruktureller Daten und theoretischer Konzepte – unteranalysiert bleiben. Gerade wenn man aber die Verknüpfung struktureller Ursachen und individueller Migrationsmotive wie auch die sozial- und wirtschaftsstrukturellen Auswirkungen von Migrationsprozessen richtig verstehen will, muss man die komplizierten Zusammenhänge zwischen räumlicher und sozialer Mobilität eingehend berücksichtigen.⁴ Wanderungsprozesse sollten nicht allein aus einem tatsächlich gegebenen oder subjektiv entsprechend wahrgenommenen Wohlstands- oder Freiheitsgefälle zwischen Herkunftsland und Ziel-land erklärt werden, wengleich diese Sachverhalte bei freiwilligen Migrationsvorgängen sicherlich häufig eine wichtige Rolle spielt. Auch kollektive soziale Aufstiegs- und Abstiegserfahrungen wie auch subjektiv vermutete Chancenstrukturen des individuellen sozialen Auf- und Abstiegs haben bei freiwilligen Migrationsprozessen eine erhebliche Relevanz.⁵

⁴ Siehe: Sorokin, Pitirim A.: *Social and Cultural Mobility*, London 1959 (zuerst 1927); Andorka, Rudolf: *Einführung in die soziologische Gesellschaftsanalyse. Ein Studienbuch zur ungarischen Gesellschaft im europäischen Vergleich*, Opladen 2001, insb. Kapitel 6: *Soziale und regionale Mobilität*, S. 191 ff; Sterbling, Anton: Pitirim A. Sorokin und Fragen der sozialen Mobilität, in: Balla, Bálint/Srubar, Ilja/Albrecht, Martin (Hrsg.): *Pitirim A. Sorokin – Leben, Werk und Wirkung*, Hamburg 2002 (S. 85–102).

⁵ Siehe: Esser, Hartmut: *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Darmstadt-Neuwied 1980.

Bei Migrationsprozessen wie der massiven Auswanderung aus Südosteuropa nach Amerika Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, aber zum Beispiel auch bei der Aussiedlung der Deutschen aus Rumänien, ist ein weiteres wichtiges Migrationsphänomen zu beobachten, dass ich in anderen Zusammenhängen als „Eigendynamik“ oder „eigendynamische Komponente“ von Wanderungsprozessen bezeichnet habe.⁶ Dieses Phänomen ist insbesondere bei ethnischen oder religiösen Minderheiten, aber auch bei anderen sozialen Gruppen festzustellen.

Eine letzte wichtige allgemeine Feststellung wäre, dass Migrationsprozesse zumeist recht intensiv unter dem Gesichtspunkt ihrer Voraussetzungen und Folgeprobleme für die Migranten selbst und für die Aufnahmegesellschaften untersucht und thematisiert werden, dass den Randbedingungen und Folgeproblemen für die Herkunftsgesellschaften oder Abwanderungsregionen indes viel geringere Beachtung geschenkt wird. Dass Migrationsprozesse oft zu einem großen Verlust an Humankapital führen können, wodurch die wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungsmöglichkeiten ganzer Regionen oder Gesellschaften erheblich beeinträchtigt werden, wird häufig weitgehend vernachlässigt oder absichtlich außer Betracht gelassen. Ebenso wird übersehen, dass nicht nur Zuwanderungsprozesse, sondern auch Abwanderungsprozesse zu erheblichen sozialstrukturellen Verwerfungen und sozialen Spannungen in den Abwanderungsgebieten führen können.

Exemplarische Anmerkungen zu historischen Geschehnissen und Migrationsvorgängen in Südosteuropa in den letzten drei Jahrhunderten

Zieht man allein die letzten drei Jahrhunderte in Betracht, so lassen sich im Hinblick auf ihre spezifischen Ursachen und ihre Verlaufsformen eine Vielzahl folgenreicher räumlicher Wanderungsbewegungen in, nach und aus Südosteuropa erkennen, von denen im Folgenden nur einige, im Hinblick auf ihre Auswirkungen besonders wichtige Migrationsvorgänge Erwähnung finden sollen.

In dem besagten Zeitraum kann zunächst an die Abwanderung wohlhabender Juden im 18. Jahrhundert, die insbesondere das Gebiet um Thessalonike (Saloniki) zu einer blühenden Textil- und Handelsregion entwickelt hatten, erinnert werden. Es handelt sich hierbei größtenteils um Nachkommen der Ende des 15. Jahrhunderts aus Spanien, Portugal und Sizilien vertriebenen sephardischen Juden, die sich unter anderem im östlichen Mittelmeerraum und auf dem Balkan niedergelassen haben und die unter der osmanischen Herrschaft auf Grund weitrei-

⁶ Siehe insbesondere: Sterbling, Anton: Die Aussiedlung der Deutschen aus Rumänien: Motive, Randbedingungen und Eigendynamik eines Migrationsprozesses, in: Münz, Rainer/ Korte, Hermann/Wagner, Gert (Hrsg.): Internationale Wanderungen. Tagungsband zur 28. Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungswissenschaft 16.-18.2.1994 in Bochum. Tagungsband, Berlin 1995 (S. 66–74).

chender Handelsprivilegien und Konzessionen wesentlich zum wirtschaftlichen Aufstieg verschiedener Städte (z.B. Skoplje, Sofia, Belgrad) und Regionen (z.B. Thessalonike) mit beitragen. Diese Auswanderer haben sodann auch in den westeuropäischen urbanen Zentren wie Amsterdam und London eine sehr aktive wirtschaftliche Rolle gespielt und erheblich zur Dynamik des modernen Kapitalismus beigetragen.⁷

Eine weitreichende Bedeutung hatten auf dem Balkan und darüber hinaus auch die fortgesetzten Wanderungen und Ausdehnungen ihrer Siedlungsgebiete der Albanern, Roma, Aromunen und anderer kleinerer ethnischer Gruppen, wobei unter diesen Wanderungsprozessen die saisonalen Wanderungen wiederum eine eigene Spielart darstellten. Die Albaner (Arnauten) haben nicht nur ihre Siedlungsgebiete in die Nachbarregionen (Amselfeld, Nordgriechenland, Mazedonien usw.) ausgedehnt, sondern eigentlich im gesamten Osmanischen Reich (z.B. in Alexandria oder Istanbul) wichtige Emigrationszentren gebildet.⁸ Sehr aufschlussreich sind beispielsweise aber auch die Wanderungen der Aromunen und deren wechselvolles Schicksal im süddanubischen Raum, zumal am Beispiel dieser Minderheit anschaulich gezeigt werden kann, dass Migrationsvorgänge – im Zusammenhang mit politischen Entwicklungen und Grenzverschiebungen – eine durchaus wichtige Rolle beim Verlust der kulturellen Identität einer ethnischen Gruppe spielen können.⁹

Sodann ist im 18. Jahrhundert die West-Ost-Wanderung deutscher Kolonisten (später „Donauschwaben“ genannt), insbesondere nach Südungarn und in das Banat, zu erwähnen,¹⁰ wodurch es zugleich zu einem Stillstand und zu einer partiellen Umkehrung der in den Jahrhunderten davor erfolgten Süd-Nord-Wanderung der Südslawen und insbesondere der Serben kam. Was nicht selten übersehen wird, ist die Tatsache, dass diese beiden ineinandergreifenden Wanderungsvorgänge schon im 18. Jahrhundert mit erheblichen interethnischen Spannungen und Konflikten verbunden waren.¹¹

⁷ Siehe: Hösch, Edgar: *Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München ²1993, insb. S. 98 ff..

⁸ Siehe: Hösch, Edgar: *Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München ²1993.

⁹ Siehe: Kahl, Thede: *Wandlung von ethnischen Identitätsmustern bei den Aromunen (Wlachen) Bulgariens und ihre Folgen*, in: Linau, Cay/Steindorff, Ludwig (Hrsg.): *Ethnizität, Identität und Nationalität in Südosteuropa*, München 2000 (S. 19–47), insb. S. 23 ff; Dahmen, Wolfgang: *Kulturdialog und akzeptierte Vielfalt oder Kulturmonolog und verordnete Einfachheit? Die süddanubische Rumänität im 20. Jahrhundert*, in: Förster, Horst/Fassel, Horst (Hrsg.): *Kulturdialog und akzeptierte Vielfalt? Rumänien und rumänische Sprachgebiete nach 1918*, Stuttgart 1999 (S. 31–42).

¹⁰ Siehe: Röder, Annemarie: *Deutsche, Schwaben, Donauschwaben. Ethnisierungsprozesse einer deutschen Minderheit in Südosteuropa*, Marburg 1998.

¹¹ Siehe: Wolf, Josef: *Ethnische Konflikte im Zuge der Besiedlung des Banats im 18. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Einwanderung, staatlicher Raumorganisation und ethnostrukturellem Wandel*, in: Beer, Mathias/Dahlmann, Dittmar (Hrsg.): *Migration nach Ost- und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen - Formen - Verlauf - Ergebnis*, Stuttgart 1999 (S. 337–366).

Im 19. und 20. Jahrhundert spielte die ansteigende Auswanderung aus Südosteuropa nach Amerika eine wichtige Rolle. Allein zwischen 1899-1913 und nur aus der ungarischen Reichshälfte der österreich-ungarischen Doppelmonarchie sind etwa 1,2 Millionen Menschen in die USA ausgewandert, von denen übrigens sechs Siebtel Angehörige ethnischer Minderheiten (Slowaken, Deutsche, Rumänen, Serben usw.) waren.¹² In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass die transleithanische Reichshälfte Österreich-Ungarns, also die Länder der Ungarischen Krone, 1910 rund 20,9 Millionen Einwohner (ohne Kroatien 18,2 Millionen) hatten, wobei der Anteil der Ungarn lediglich 48 Prozent (bzw. auf dem Gebiet des ungarischen Königreichs ohne Kroatien 54,5 Prozent) betrug.¹³

Einen anderen überaus bedeutsamen, langwierigen und folgenreichen Auswanderungsvorgang stellt der Rückzug, die Flucht und die Vertreibung der Türken und anderer islamischer Bevölkerungsgruppen nach dem russisch-türkischen Krieg 1877/78 und dem ersten Balkankrieg 1912 dar.¹⁴ Nach türkischen Angaben, die allerdings schwer zu überprüfen sind, verließen infolge des russisch-türkischen Krieges 1877/1878 etwa 1 bis 1,5 Millionen Türken und Muslime das Territorium des späteren bulgarischen Staates, wobei danach weitere Abwanderungen (z.B. von 1881 bis 1912 etwa 350.000 Personen), aber auch erhebliche Rückwanderungen erfolgten. Die Balkankriege 1912/1913 haben zur Abwanderung von etwa 440.000 Türken aus Bulgarien wie auch zu einem umfangreichen Bevölkerungsaustausch infolge eines 1913 zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich geschlossenen Abkommens geführt.

Nach dem Ersten Weltkrieg und in der Zeit der kommunistischen Herrschaft kam es mehrfach zu weiteren Auswanderungs- und Vertreibungswellen der Türken aus Bulgarien. In der Zwischenkriegszeit (1923 bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs) wanderten ca. 230.000 Türken aus Bulgarien aus. 1950/1951 wurden 250.000 Türken zur Emigration aus Bulgarien aufgefordert, von denen etwa 154.000 tatsächlich in die Türkei emigriert sind. Zwischen 1968 und 1978 wanderten 130.000 bulgarische Türken aus, im Mai 1989 wurden sodann nochmals etwa 300.000 Türken von den kommunistischen Machthabern zur Emigration aufgefordert, von denen allerdings viele wieder

¹² Siehe: Frank, Tibor: *From Austria-Hungary to the United States: National Minorities and Emigration, 1880–1914*, in: Frank, Tibor: *Ethnicity, Propaganda, Myth-Making. Studies on Hungarian Connections to Britain and America 1848–1945*, Budapest 1999 (S. 73–91), insb. S. 73 bzw. 77 ff; Neamțu, Gelu: *Unele aspecte privind emigrarea românilor din Transilvania în Statele Unite ale Americii la 1907 și 1991*, in: Bolovan, Sorina/Bolovan, Ioan (Hrsg.): *Sabin Manuilă. Istorie și demografie*, Cluj-Napoca 1995 (S. 144–153).

¹³ Siehe: Lendvai, Paul: *Die Ungarn. Ein Jahrtausend Sieger in Niederlagen*, München 1999, vgl. S. 323; Molnár, Miklós: *Geschichte Ungarns*, Hamburg 1999, vgl. S. 494.

¹⁴ Siehe: Höpken, Wolfgang: *Die Emigration von Türken aus Bulgarien. Historisches und Gegenwärtiges. Teil I: Die Emigration 1878 bis 1951*, in: *Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung*, 38. Jg., München 1989 (S. 608-637), vgl. S. 611, S. 618 und S. 621 f..

nach Bulgarien zurückkehrten, so dass die Nettoauswanderung etwa bei 150.000 Personen lag.¹⁵

In der Folge des Ersten Weltkrieges und nach den neuen staatlichen Grenzziehungen in Südosteuropa kam es zu massiven Rückwanderungen in die „Mutterländer“ und zu verschiedenen Bevölkerungsaustauschvorgängen. So erfolgte ein breiter Rückzug von ungarischen Beamten und anderen Bevölkerungsgruppen aus den ehemaligen Gebieten des ungarischen Königreichs (z.B. aus Siebenbürgen, der Slowakei usw.) in das territorial erheblich verkleinerte Mutterland Ungarn. Ebenso fand ein Bevölkerungsaustausch zwischen Ungarn und der Tschechoslowakei statt. Ähnliche Vorgänge erfolgten nach dem Ersten Weltkrieg auch zwischen anderen ost- und südosteuropäischen Staaten. So siedelten etwa 110.000 Griechen aus Russland bzw. der neu entstandenen Sowjetunion nach Griechenland um.¹⁶

Auch nach dem griechisch-türkischen Krieg 1920–1922 und dem Frieden von Lausanne 1923 kam es zu Flüchtlingsströmen und einem Bevölkerungstransfer, bei dem rund 1,5 Millionen Griechen aus Kleinasien nach Griechenland und rund 600.000 Muslime aus Griechenland in die Türkei umsiedeln mussten.

Die Flucht, Vertreibung, Deportation und Vernichtung der Juden während und im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges ist auch auf dem Balkan eines der traurigsten Kapitel der an Gewaltamkeit nicht armen Vertreibungen und erzwungenen Migrationsprozessen in dieser Region Europas. Dabei wurden diese Vorgänge während der Zeit der kommunistischen Herrschaft mitunter einer seltsamen Verdrängung oder Umdeutung unterworfen.¹⁷

Ähnlich verhielt es sich im Hinblick auf die Flucht und Vertreibung der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg¹⁸ und die Deportation der Deutschen in die Sowjetunion. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden allein aus Rumänien etwa

¹⁵ Siehe: Höpken, Wolfgang: Die Emigration von Türken aus Bulgarien. Historisches und Gegenwartiges. Teil I: Die Emigration 1878 bis 1951, in: Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung, 38. Jg., München 1989 (S. 608–637), vgl. S. 622 und S. 626 ff. Höpken, Wolfgang: Emigration und Integration von Bulgarien-Türken seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Seewann, Gerhard (Hrsg.): Minderheitenfragen in Südosteuropa. Beiträge der Internationalen Konferenz: The Minority Question in Historical Perspective 1990–1990, München 1992 (S. 359–376), vgl. S. 370 und S. 375.

¹⁶ Siehe: Hösch, Edgar: Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, München ²1993, insb. S. 193 ff.

¹⁷ Siehe: Böhm, Johann: Antisemitismus in Südosteuropa von 1933–1945 unter besonderer Berücksichtigung Ungarns und Rumäniens, in: Halbjahresschrift für südosteuropäische Geschichte, Literatur und Politik, 9. Jg., Heft 2, Dinklage 1997 (S. 67–83); Troebst, Stefan: Antisemitismus im „Land ohne Antisemitismus“: Staat, Titularnation und jüdische Minderheit in Bulgarien 1878–1993, in: Südosteuropa-Mitteilungen, 34. Jg., München 1994 (S. 187–201).

¹⁸ Siehe: Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hrsg.): Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa II: Das Schicksal der Deutschen in Ungarn, München 1984; Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hrsg.): Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa III: Das Schicksal der Deutschen in Rumänien, München, 1984; Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hrsg.): Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa V: Das Schicksal der Deutschen in Jugoslawien, München 1984.

70.000 Deutsche zur Zwangsarbeit in die Sowjetunion deportiert, wobei dies in der offiziellen rumänischen Geschichtsschreibung lange Zeit ein weitgehend tabuisiertes Thema blieb.¹⁹ Die spätere Aussiedlung der Deutschen aus Rumänien,²⁰ insbesondere in die Bundesrepublik Deutschland, führte dazu, dass die Zahl der Deutschen in Rumänien allein zwischen 1966 und 1991 von 382.595 auf 119.636 abnahm²¹ und dass zwischen 1950 und 1999 insgesamt 428.862 deutsche Aussiedler aus Rumänien in die Bundesrepublik Deutschland kamen.²² Bei der letzten Volkszählung im Jahre 2002 wurden nur noch rund 60.000 Deutsche in Rumänien festgestellt.

Zwei weitere, durch politische Konflikte der Nachkriegszeit bewirkte Emigrationsvorgänge stellen die Abwanderung ins politische Exil nach dem 1949 beendeten Bürgerkrieg in Griechenland und die Flucht in den Westen nach dem ungarischen Volksaufstand von 1956 dar. Zehntausende von im griechischen Bürgerkrieg 1947–1949 unterlegenen Anhänger des kommunistischen Aufstands sind – zumeist in sozialistische Länder – emigriert. Nach der Niederschlagung des ungarischen Volksaufstandes im Jahre 1956 flüchteten Hunderttausende von Ungarn in den Westen.²³

Bekannter und genauer untersucht ist die Arbeitsmigration seit Anfang der sechziger Jahre, die Hunderttausende von sogenannten „Gastarbeitern“, insbesondere aus Griechenland und Jugoslawien, nach Westeuropa und auch in die Bundesrepublik Deutschland brachte.²⁴

¹⁹ Siehe: Weber, Georg u.a.: Die Deportation von Siebenbürger Sachsen in die Sowjetunion 1945–1949, Köln-Weimar-Wien 1995 (3 Bde); Klein, Günter: Im Lichte sowjetischer Quellen. Die Deportation Deutscher aus Rumänien zur Zwangsarbeit in die UdSSR 1945, in: Südostdeutsche Vierteljahresblätter, 47. Jg., München 1998 (S. 153–162).

²⁰ Siehe: Sterbling, Anton: Zur Aussiedlung der Deutschen aus Rumänien, in: Sterbling, Anton: Kontinuität und Wandel in Rumänien und Südosteuropa. Historisch-soziologische Analysen, München 1997 (S. 71–84); Sterbling, Anton: Deutsche in Rumänien – eine längerfristige Betrachtungsperspektive, in: Sterbling, Anton: Modernisierungsprobleme und Ungleichzeitigkeiten des Denkens in Ost und West, Rothenburg/OL 1999 (S. 127–159).

²¹ Siehe: Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte (Hrsg.): Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteuropa III: Das Schicksal der Deutschen in Rumänien, München 1984, vgl. S. 5 E u. S. 119 E; Mihok, Brigitte: Die rumänische Nationalitätenpolitik seit 1945, in: Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartforschung, 39. Jg., München 1990 (S. 204–221), vgl. S. 204 f; Schreiber, Wilfried E.: Demographische Entwicklungen bei den Rumanendeutschen, in: Südosteuropa-Mitteilungen, 33. Jg., München 1993 (S. 204–211), vgl. S. 205; Wolf, Josef: Die Deutschen in Rumänien und im Banat im Zahlenspiegel der letzten Volkszählung (1992), in: Banater Post, 39. Jg., Nr. 13/14, München 1994 (S. 8-9).

²² Siehe: Landsmannschaft der Banater Schwaben (Hrsg.): 40 Jahre Landsmannschaft 1949/50–1989/90. Eine Dokumentation, München 1990, vgl. S. 348; Schreiber, Wilfried E.: Demographische Entwicklungen bei den Rumäniendeutschen, in: Südosteuropa-Mitteilungen, 33. Jg., München 1993 (S. 204–211), vgl. S. 205. Bei den Zahlen für den Zeitraum 1991–1999 handelt es sich um die offiziellen Zahlen des Bundesverwaltungsamtes in Köln.

²³ Siehe dazu auch: Molnár, Miklós: Geschichte Ungarns, Hamburg 1999; Lendvai, Paul: Die Ungarn. Ein Jahrtausend Sieger in Niederlagen, München 1999.

²⁴ Siehe zum Beispiel: Heller, Wilfried (Hrsg.): Migration und sozioökonomische Transformation in Südosteuropa, München 1997.

Die Auswanderung von jüngeren, vielfach hochqualifizierten Personengruppen aus den ehemaligen kommunistischen Staaten Südosteuropas in den Westen – vor allem nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft, aber auch schon vorher – stellt einen Wanderungsprozess dar, der für Länder wie Bulgarien und Rumänien einen hohen Verlust an Humankapital und auch gegenwärtig noch eine erhebliche Beeinträchtigung der marktwirtschaftlichen Transformationsprozesse bedeutet.²⁵

Schließlich sind die Vertreibungen und Flüchtlingsströme im ehemaligen Jugoslawien zu erwähnen, die durch gewaltsame interethnische Auseinandersetzungen und militärische Konflikte herbeigeführt wurden und die Hunderttausende von Menschen aus ihrer Heimat in andere Gebiete der Region, aber auch nach Westeuropa und in die Bundesrepublik Deutschland verschlugen, wobei mittlerweile – mit internationaler Unterstützung – auch bereits vielfältige Rückwanderungsvorgänge stattgefunden haben oder noch im Gange sind.

Abschließende Anmerkungen

All die exemplarisch angesprochenen, erzwungenen oder freiwilligen Migrationsprozesse haben jeweils spezifische, durchaus komplexe Ursachen. Sie sind oft langfristiger Art und nicht selten in komplizierter Weise miteinander verknüpft. Sie stellen wichtige Faktoren in der Geschichte Südosteuropas dar, und sie sind teilweise mit sehr weitreichenden Auswirkungen und Folgeproblemen für die Abwanderungsregionen oder Abwanderungsgesellschaften verbunden.

Sicherlich wird es auch in Zukunft – unter den Bedingungen der angestrebten europäischen Integration, die auch Südosteuropa mehr und mehr einbezieht,²⁶ und fortschreitender Prozesse der Globalisierung²⁷ – weitere Bevölkerungsbewegungen in, aus und nach Südosteuropa geben. Zwei Dinge sollten dabei – gleichsam als Lehre aus der bewegten Geschichte Südosteuropas – berücksichtigt werden. Es sollte gegenwärtig und zukünftig alles Denkbare getan werden, das auch in Südosteuropa Migration nicht mehr als Ergebnis von Zwang, Verfolgungsdruck, Diskriminierung oder Krieg in Erscheinung, denn dies wirkt sich stets – selbst wenn es sich zunächst anders darstellt – zum Nachteil aller aus: der Vertriebenen, aber auch der Vertreibenden. Ebenso darf nicht übersehen werden, dass nicht nur Zuwanderungsprozesse, sondern auch Abwanderungsprozesse zu erheblichen sozialstrukturellen Verwerfungen und sozialen Spannungen in den Abwanderungsgebieten führen können. Dies gilt für viele, nicht zuletzt unter dem Druck eines kurz-

²⁵ Siehe dazu auch: Gabanyi, Anneli Ute/Sterbling, Anton (Hrsg.): Sozialstruktureller Wandel, soziale Probleme und soziale Sicherung in Südosteuropa, München 2000.

²⁶ Siehe zum Beispiel: Giddens, Anthony: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1995; Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten der Globalisierung, Frankfurt a. M. 1997.

²⁷ Siehe auch: Hösch, Edgar: Deutschland, Europa und der Balkan, in: Südosteuropa-Mitteilungen, 42. Jg., Heft 4, München 2002 (S. 46–59).

sichtigen Nationalismus erfolgte historische Auswanderungsprozesse aus Südosteuropa, aber insbesondere auch für die Betrachtung der gegenwärtigen und zukünftigen Migrationsprozesse, durch die die südosteuropäischen Gesellschaften massiv - und wohl weitgehend unwiederbringlich und zum großen Nachteil ihrer eigenen Entwicklung – viele junge, dynamische Menschen und insbesondere hochqualifizierte Fachkräfte verlieren.

THE CATEGORY TIME IN THE STUDY OF BALKAN NATIONALISM

MARIA TODOROVA
(University of Illinois)

The article reconsiders the Western and Eastern nationalism actually the former's branch from a renewed perspective namely one which takes into account the category of time. There are two levels at which the problem of temporality can be introduced. The first is at the level of discourse of the nationalism itself while the second is the explication of the uneven development in historiography as well as the interpreting of precedence, derivativeness and traveling of ideas. Benedict Anderson is quoted with his idea that models of nationalism are easy to copy and that European nationalisms are copies pirated from the Creole pioneers in the Americas. Johannes Fabian's suggestions for anthropological research are taken into consideration for the historical analysis with a demonstration that the other can be met on the same ground in the same time.

With very few exceptions, the most notable being the threepartite treatment of Braudel of *histoire événementielle*, *conjoncture* and *longue durée*, time has rarely been a specific object of research interest for historians.¹ This is maybe because time is such a basic notion of historical thinking that it has become completely naturalized. In contrast, philosophers have always been concerned with time but in a manner too fundamental and rarified for the concrete purposes of the historian.² The closest they have come to historical specificity is Zygmunt Bauman's postulate that "the history of time began with modernity, modernity being "more than anything

¹ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vols. 1–2, Harper and Row, 1977; Fernand Braudel, *On History*, University of Chicago Press, 1980. Paul Ricœur maintains that in order to escape the clutch of events, French history of the *Annales* tradition had to ally itself with disciplines that are not preoccupied by time, like geography, economy and anthropology (Paul, Ricœur, *Time and Narrative*, vol.1, The University of Chicago Press, 1984–1988, 95–111). Another important exception is the work of Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, MIT Press, 1985 (German original *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1979).

² Most importantly, see Paul, Ricœur, *Time and Narrative*, 3 vols., The University of Chicago Press, 1984–1988; also his essays "The Human Experience of Time and Narrative", "Narrated Time," "Time Traversed: Remembrance of Things Past," and "Life: A Story in Search of a Narrator," in Mario J. Valdés, *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991; on Husserl's treatment of time, see Krzysztof Michalski, *Logic and Time. An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, Kluwer Academic Publishers; George, Nadel, ed. *History and the Concept of Time*. Beiheft 6 of *History and Theory*, Wesleyan University Press, 1966; Karen, Hellekson, *The Alternate History. Refiguring Historical Time*, The Kent State University Press, 2001.

else, *the history of time*: modernity is the time when time has a history.” Still, Bauman’s insights are more valuable for the understanding of imperialism rather than of nationalism.³ Anthropologists too have lately reflected on time in several groundbreaking works, both implicitly (as in Anderson’s *Imagined Communities*) or explicitly (as in Fabian’s *Time and the Other*), and their contributions speak perhaps more directly to the historical imagination.

Benedict Anderson, in linking nationalism to modernity, explains that a new secular and historical understanding of time was central to the formation of nationalist consciousness. This came about through the *representation* of simultaneity in novels and through the ceremonial *experience* of simultaneity with newspapers, both a result of what he aptly called print capitalism. Borrowing Walter Benjamin’s notion of “homogeneous and empty time,” he maintained that the historical consciousness of time saw humankind moving through this homogeneous time of clocks, calendars and temporal coincidence. For Anderson, the nation – this imagined community forged through specific technologies of communication and transportation – is premised on new republican modalities that establish horizontal relations among people inhabiting demarcated territories but also on a new consciousness of time. Creating what is in effect a theory of the nation as a traveling modular form, Anderson proposed Creole nationalism in the Americas as the primary form which was then copied and pirated since, according to him “the ‘nation’ proved an invention on which it was impossible to secure a patent.”⁴ He thus sees a series of successive waves of nationalism, starting with the territorial nationalisms of the Creoles in the Americas, then moving to Europe where it assumes a vernacular form, followed by the official nationalisms of imperial powers, and then finally the last wave in the so called Third World. In this process of diffusion and transmission, the different geographic and historical contexts produced different employments of national consciousness resulting in different modalities. Thus, when nationalism spread to Europe in the 19th century, history as a discipline had been formally constituted, and the secular and sequential notion of time produced by it made it impossible to experience the nation as new. Instead, it was reinterpreted or rather reinscribed as ancient or as eternal. Hence the anthropomorphic metaphor of the nation being awakened from a slumber, revived, reborn.

Anderson’s claim for the primacy of the Americas, especially of South America, may and has been contested but it was a refreshing breach in the orthodoxy of exclusive (West) European inventions. Yet, his preoccupation with the origins and transmission of nationalism cannot forget an inbuilt flaw, namely the notion of a temporal lag,

³ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000, 110. For Bauman, modernity emancipated time from space because unlike space, time could be changed and manipulated through technical innovation. “Whoever travelled faster, could claim more territory – and, having done that, could control it, map it and supervise it... Modernity was born under the stars of acceleration and land conquest” (112).

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London, 1991, 67.

although of course, he tried to reverse the sequence of originators and recipients (copyists and pirates). The notion of a temporal lag is ubiquitous both in western representations of nationalism outside the West European space, and in self-representations of the non-western world. The latter's nationalisms are "later" and therefore less mature, young, uncontrollable or else, they emulate forms that are not organically appropriate for the context to which they are transplanted, and as a result they most often degenerate. In a word, they postulate a chronic allochronism in which the non-Western world lives in another time, always "behind" the West.

This has very much been the case with the historiography of Balkan nationalism, especially the one written by outsiders. In it the national movements are taken to be mostly mechanical exports of a western ideology or products of great power manipulation and incitement. This latter has been the dominant assessment in general accounts of the Ottoman Empire whose primary attention is focused on the workings of the empire from the center. They usually give Balkan nationalisms the short shrift, explaining them off as primarily generated by the manipulations of Russia and, to a lesser extent, of the Habsburgs and of France. Interestingly, a great number of works whose main object of study are the Balkan societies themselves, tend to err in the same direction although for a completely different reason: it is rooted in the general understanding of nationalism as an "organic" western phenomenon which was exported, transplanted and modified in an ostensibly "alien" soil. In historiography, this process is traditionally treated as the influence of ideas conceived in and for the West, and then adopted, adapted and accordingly metamorphosed in the new environment.⁵ Thus, the study of Balkan nationalism is subjected to the same evolutionary paradigm like industrialization, modernization, etc. The late-comers are laggards resorting to mimicry without "organic" roots. An additional characteristic of western historiographical studies of nationalism in the Balkans is the continuing dominance of a paradigm which otherwise has been heftily criticized and is being gradually overcome

⁵ For general accounts of Balkan nationalism, usually in a comparative East European perspective, see Peter F. Sugar and Ivo John Lederer, eds., *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle & London: University of Washington Press, 1969 (third printing 1994); Peter Sugar, ed., *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*, ed. Peter Sugar, Washington, D.C.: American University Press, 1995; Charles and Barbara Jelavich, *The Establishment of the Balkan National States, 1804–1920*, Seattle & London: University of Washington Press, 1977; Edgar Hösch, *Die Entstehung des Nationalismus in Südosteuropa*, "Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung", 42, 10, 1993, 551–563; Norbert Reiter, ed., *Nationalbewegungen auf dem Balkan*, (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, *Balkanologische Veröffentlichungen*, Band 5), Berlin: Otto Harrassowitz, 1983; Emil Niederhauser, *The Rise of Nationality in Eastern Europe*, Budapest: Corvina, 1981; Dimitrije Djordjevic and Stephen Fischer-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition*, New York: Columbia University Press, 1981; Veselin Traikov, *Ideologičeski techeniya i programi v natsionalno-osvoboditelnite dvizheniya na Balkanite do 1878 godina*, Sofia, Nauka i izkustvo, 1978; Dimitrije Djordjevic, *Révolutions nationales des peuples balkaniques, 1804–1914*, Belgrade, 1964; Gale, Stokes, *Nationalism in the Balkans. An Annotated Bibliography*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1984.

in the general literature on nationalism. It is the post-WW II paradigm of West European liberals (stemming from Hans Kohn) who were struggling to come to terms with the German aberration, and postulated a binary model of Western (civic) versus Eastern (organic) nationalism.

Balkan historiographies, on the other hand, consider nationalism as the central trope of the modern period, and focus almost exclusively on the emergence, maturation and victory of national-liberation struggles, a grand narrative in which other processes and events (like the europeanizing movement in the Ottoman Empire or the tribulations of the Eastern Question) figure only as a background or side-effects that favored or hampered the ongoing progression of the national movements. While they totally reject the treatment of Balkan nationalism as the export of a contagious disease by great powers hostile to the Ottoman Empire, they practically all share the premise that the major ideological currents of the 18th and 19th century – the Enlightenment, romanticism, nationalism, republicanism, socialism, etc. – are “western” ideas transplanted (although not necessarily deformed) on Balkan soil. These botanical metaphors tend to overlook the gradual and uneven process by which these ideas took hold also in the West. After all, as Eugene Weber has shown brilliantly, peasants were turned not only into Serbs, Bulgarians or Abanians but also into Frenchmen. And even today, when a Frenchman is socialized to Voltaire, he has to *learn* him anew, not in his blood. What makes this socialization process different for a Romanian or for a Greek? All of this goes, of course, hand in hand with unreconstructed treatments of the organic nation from times immemorial in which nationalism serves as the wake-up call.

There are two levels at which the problem of temporality can be introduced. One is at the level of the discourse of nationalism itself. It is characterized by a certain atemporality, seeing the nation as ever present, as eternal. This has been a characteristic of practically all nationalisms and national historiographies: it is not a particularity of Balkan nationalism. The fact that it is still more present in treatments by Balkan historians than in similar analyses of West European and other nationalisms is more an illustration of the sociology of scholarship than of the character of Balkan nationalism itself. There is a lag of probably no more than a generation between Western and Balkan scholarship before the modernist analysis of the nation (as opposed to the organic) became the dominant interpretation after the Second World War.

The other and more important level, already evoked as the sense of lag and the consciousness of lack, is the explication of uneven development in historiography, as well as the interpreting of precedence, derivativeness, and generally the traveling of ideas. What does it mean to be first in calendrical time? How are diffusion and transmission rendered, and more significantly how is it evaluated? In assessing the nationalist phenomenon in general, the great puzzle is, of course, the remarkable similarity of both the institutional forms of nationalism and of the national imaginary. Anderson’s response to this puzzle is that models of nationalism are easy to copy, and in his account European nationalisms are copies pirated from the Creole pioneers in the Americas.

Yet, the question that can be posed is why necessarily built up a model looking for a basic genealogy and patterns of transmission based on the copying metaphor. An alternative way to understand the basic similarity of nationalisms is to start from the idea of the basic similarity of human societies, even when they are not in immediate contact, which for the premodern period was more often than not the rule. Then nationalism could be approached as an almost synchronous rearrangement of group solidarities in human society, as a global social process which is itself a by-product of urbanization, bureaucratization, the revolution in communications, etc. I am not using synchronous in a rigorous sense as concurrent, pertaining to the strictly calendrical or clock time, but in terms of a general *longue durée* framework (in the Braudelian understanding) of a historical period in which the separate developments can be treated as relatively synchronous. It is thus used more in the geological sense as coetaneous, belonging to the same period. This does not contradict the theory of modularity of the national form, nor does it deny the sequential transmission of ideas but it dispenses with the notions of “pirating” and “copying” which strangely enough Anderson deploys in his very commercial allegory of the “invention” of the nation, and the impossibility to put a “patent” on it and collect copy rights.

Let me give a concrete example, involving the Balkans. It juxtaposes two different approaches to the same phenomenon: one utilizing the above mentioned *longue durée* framework and the notion of historical legacies; the other an essentially structuralist approach to the Balkans as a discrete space with its own characteristics (albeit the result of historical evolution). One of the longest standing legacies of the Ottoman Empire in the Balkans has been the demographic one. The interpenetration of different ethnic groups in the course of several centuries made their disentanglement under the regime of the newly created nation-states in the 19th and 20th centuries exceedingly difficult. As a result, minority problems have plagued practically all Balkan nation-states, and they have resorted to similar solutions: emigration and assimilation. Altogether, several major “cleansing waves” have occurred in the Balkans, from the consecutive secessions from the Ottoman Empire until today. This would be a consensual point among historians, from which dissent can hardly be expected.

Yet, there are different ways of articulating this consensus, and different interpretational frameworks in which it is inscribed. One such interpretation approaches the Balkans as a historical space, seeking to establish its defining characteristics. It expresses the demographic legacy as “the instability of population relations and ethnic mixture in a very small space,” and posits that, in contrast to Western Europe, the population relations in the Balkan peninsula were never consolidated.⁶ This is certainly not an unacceptable way to phrase it, but the same point could have been made differently. Instead of speaking of the contrasting

⁶ Holm Sundhaussen, *Europa balcanica: Der Balkan als historischer Raum Europas*, “Geschichte und Gesellschaft”, 25, 1999, Heft 4, 639.

features of population characteristics of two discrete spaces – stability for the western space, and instability for the Balkan space – the same fact can have the following articulation: A process of consolidation of homogeneous dynastic, religious and ethnic states has been taking place in Europe at least since the 15th century. The same process may be described less euphemistically as ethnic and religious cleansing. Nation building and consolidation is a dynamic process which in Europe has taken several centuries and is not yet completed. If we have to map it geographically and chronologically, it begins in the European West, and moves gradually to the north, the center, the south and the east, the southeast (or the Balkans) presenting its youngest version. So, what we call stability in the West may be rephrased as the somewhat earlier (although also ambivalent) completion of this process.

The reformulation that I am suggesting about nationalism as a long term process is not for the sake of political correctness or diplomacy but in order to make a methodological point with it. While the first description presupposes two distinct geographic and historical spaces, the second involves the Balkans in a common long-term process. It, thus, redefines the Balkans as part of a common space (European or global) which evolves, and one of whose characteristics is the homogenization (or, rather, imagined homogenization) of polities. It also allows us to deconstruct the category "West" from a model-like entity into a dynamic one which itself underwent the process unevenly and over a long period of time.

There are two serious methodological caveats here. One concerns the treatment of long-term processes, the other the problem of agency. By describing a *longue-durée* process from the 15th to the 20th century, one can be accused of postulating a deterministic, teleological evolutionary development culminating with "cleansed" nation-states. Of course, the "late-comers" are not simply late-comers, replicating the experience of the "pioneers" in an ideal laboratory setting. The end of the 20th century is different from the end of the 15th century, among others because the "pioneers" (who represent today's most influential economically and politically part of humanity) deem as unacceptable the types of behavior which had been accepted or imposed as normal several centuries ago. There are, I think, two ways to respond to this challenge.

The first addresses the question of *longue-durée* processes and the adequacy of subsuming them within the same category. If we take another concept – industrialization – it faces a similar challenge. Not only did it happen in the course of several centuries over Europe; even in its core space – England – it took several centuries for its accomplishment and penetration in different areas of the country and in different branches of the industry (the 18th and 19th, or, according to a different interpretation, the 16th to the 19th centuries). Surely, the mechanisms of the process and the social price at different junctures of this development were different (with pioneers and laggards in each case) but still nobody questions the epistemological

adequacy of describing them within the same overall process (and the respective category).

In a word, overarching and long-term categories implicitly carry in themselves the danger of essentialism, or teleology, or determinism. We can go around this by providing detailed and sensitive area- and time specific studies. But as scholars we owe our readers at least consistency. We either apply these categories (with all due qualifications and consciously taking all the risks) to everyone (to the Balkans, or any other region which seems to be undergoing similar processes which are spatially and temporally linked); or else, purge these categories altogether, proclaim the inevitable solipcism, and lapse into an epistemological nirvana.

The other response addresses the charge of determinism and the problem of agency. Does my argument implicitly assert that the Balkans were swept by a preordained process of nation formation and ethnic homogenization from which there was no alternative? In theory, I do not subscribe to reductive determinism, and welcome the exploration of alternative developments at each historical juncture. In practice, I would maintain that the maneuverability of small nations and states in a hierarchical configuration is very limited, and that they are constrained in their choices down to the finest details. It suffices to recall the hegemonic discourses (and accordingly practical imposition) of legitimate monarchies during the era of the Congress of Vienna; the consideration of empires as anomalies, and the subsequent imposition of the nation-states formation as the normative template; the present straightjacket free-market democracies advocated (without alternative room for choice) by the IMF, the World Bank, and the leading economic powers.

Let me again reintroduce the idea of relative synchronicity within a *longue durée* framework. What it allows us to do is not simply describe a period in terms of linear consecutive developments but as a process that emphasizes its dialogical nature. It is inconceivable today to understand developments in the so called First World outside of the influence on them of Third World nationalisms. The crisis in U.S. nationalism was prompted by anti-imperialism and anti-racism: Martin Luther King is unthinkable without Gandhi, just as the anti-war movement of the 1960s was unthinkable without Ho Chi Minh. In a similar intra-European dialogue much of the romantic passions of Byron and Pushkin cannot be understood outside of the influence of Greek nationalism, the German preoccupations with folklore without the Serb connection, the introduction of the moral principle (although not necessarily morality) in British Gladstonian politics without the impetus of Bulgarian nationalism and the retaliation it invoked, and I don't even want to touch upon the connections between the Balkans and the new world order with its warrior pacifying conduct.

The idea of the relative synchronicity within the same time period (*i.e.* of coetaneous phenomena) does not exclude the existence of asynchronous developments in the strict calendrical sense of the word. This can be aptly illustrated by the general survey of the rise and evolution of Balkan nationalisms until the advent of their nation

states. Miroslav Hroch's influential model of nation formation as it was developed for the smaller nations of Central and Eastern Europe provides a very useful template for comparative analysis⁷. All Balkan national movements went through the consecutive phases of the development of their national idea as outlined by Hroch throughout the 18th and 19th centuries, but this development had an asynchronic character, and the different phases had a longer or shorter time-span in the particular cases. If Greek nationalism, being the earliest, is accorded the status of a standard against which the other nationalisms can be compared, one could observe a contraction of phases B and C for the Serbian case before autonomy and independence, a protracted phase B for the Bulgarians, and almost coincidental phases A and B for the Albanians before they were propelled into independence even before the onset of phase C⁸.

The asynchronic character of the separate national movements also explains the idiosyncrasy of their mutual relations. Greek nationalism, presiding over the first, however weak, Balkan nation state and with a strongly articulated and ambitious national irredenta, became the hegemonic nationalism in the peninsula throughout the nineteenth century until the demise of its program in the aftermath of World War I, and especially the Asia Minor catastrophe of 1922. Likewise, although on a more modest scale, Serbian nationalism developed messianic features as the unifier and leader of the South Slavs. In contrast, Bulgarian nationalism displayed a singularly defensive

⁷ Hroch distinguishes between two distinct stages in the process of nation-building: one beginning in the Middle Ages, the other accompanying the transition to a capitalist economy, i.e. the formation of the modern nation per se. The first stage produced two different outcomes. One was the development of the early modern state, absolutist or with a representative estates system, under the domination of one ethnic culture. In this case, the old regime was transformed, by reform or revolution, "into a modern civil society *in parallel* with the construction of a nation-state as a community of equal citizens." The other outcome occurred in cases when "an 'exogenous' ruling class dominated ethnic groups which occupied a compact territory but lacked 'their own' nobility, political unit or continuous literary tradition." While Hroch is cautious enough to show transitional cases and exceptions, as a whole the first outcome prevailed in Western Europe, whereas the second was typical for Eastern Europe. (Miroslav Hroch, *From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation Building Process in Europe*, Gopal Balakrishnan, ed., *Mapping the Nation*, London: Verso, 1996, 79–80.)

⁸ Hroch has outlined three phases of development: Phase A, termed the scholarly phase, when a small elite of activists begins the study of language, culture and history; Phase B, when patriots beyond the elites are mobilized and seek to "awaken" national consciousness among the ethnic group, the national agitation phase; Phase C, the era of mass national movements, when a full social structure came into being, and the movements differentiated into rival wings with their own national programs (Miroslav Hroch, *The Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985). In his 1996 publication, "From National Movement," 81, Hroch characterized Phase C as a period when "the major part of the population came to set special store by their national identity." This can be a disputable statement in the light of the significant literature on the protracted process of nation formation, most radical and successful *after* the triumph of nationalism and the erection of a nation-state, even in the Western European zone (the classical work being that of Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, London: Chatto & Windus, 1979). Apart from the quibble over "the major part" of the population, one can still accept the mass phase by reducing the support to a substantial part of the population or to a part forming a critical mass, without in any way constituting a majority.

quality. Defensiveness vis-à-vis Europe is a common trait of all Balkan nationalisms (although not from the outset), but in the Bulgarian case it was particularly aggravated because it had to operate against the earlier formed nationalisms and earlier articulated irredentist programs of its neighbors. In the Albanian case, a similar defensiveness and apprehension actually transformed what was essentially and simply a bid for cultural autonomy into one for independence.

If we were to compare the particularities of the sense of lag and the consciousness of lack between the so-called Third World nations of the 20th century, such as India, Pakistan or the African ones, in a word the postcolonial nations that emerged after the Second World War, and the ones in the Balkans, a curious, although not necessarily fundamental, trait will stand out. Granted, all the discursive characteristics of the relationship of the new nation-states to the West are shared, and they are all based on the premise that Europe/the West is the model of imitation, and that modernizing is articulated in terms of catching up, in which time will be accelerated: "We have to accomplish in a decade or two what others achieved in a century or two." Accordingly, the main categories of analysis of the past are ones that pertain to emptiness: lack, absences, *i.e.* what one is not, incompleteness, backwardness, catching up, failure, self-exclusion, negative consciousness, etc. And in both cases the reasons for the backwardness are external.

Yet, while in the Third World the agent of backwardness is the West itself, this is not so for the Balkans where the culprit is the Ottoman Empire. The one exception is Turkey where a whole interpretive trend exists which treats the Ottoman Empire in the last century of its existence as a quasi colony of the West, describing the relations as semi-colonial, and where, accordingly, dependency theory, world systems theory and postcolonial studies have found fertile ground. For the rest of the Balkans, it is Ottoman rule that has severed what is being described as the evolution of the Balkans within its own larger organic space: Europe. Thus the lag is an artificial one, having delayed what is depicted as one's own evolution. In a word, the catching up, the acceleration of time in the future is with one's own "what might have been." Europe's past is the Balkan's organic, not emulative future. To be sure, this is only one in many different historiographic assessments but I would maintain that it is the dominant one for most Balkan nationalisms. There are certainly also analyses that strive to outline the Balkan's uniqueness, their "otherness" from both West and East but they have never reached the level of significance or influence that the Slavophile ideology or the Eurasian idea, for example, have played in Russia.

Maybe because of that, and also because the Balkan national idea began developing relatively early among the majority of the ethnic groups of the region – from the second half of the 18th century on – the defensiveness vis-à-vis Europe is not encountered during the constitutive stages of these nationalisms. After all, some of the Balkan national movements developed earlier by at least a generation compared to many other East European nationalisms under the Habsburg or the Romanov empires:

Finnish and other Baltic nationalisms, Slovak, Ruthenian, etc. As a whole, they were coeval to the German and Italian movements, and in the Greek and Serbian case achieved earlier, though truncated, statehood. Romanian unification, on the other hand, coincided even chronologically with the Italian. One can see the defensiveness full-blown only after the establishment of the independent Balkan nation-states, and continuing until the present, when the lack of wealth, institutional expertise and human capital of these societies has been felt as a painful deficiency. When the first ethnic group in the Balkans to develop an enlightened network of educational establishments – the Greeks – began to advocate the national idea, it was looking for a model not to Europe but to its own glorious past⁹. It was not a matter of *borrowing* ideas from an *alien* neighbor (the West) but overcoming the degenerative and retarding effects of an *alien* oppression of another neighbor (the Ottomans), and joining one's natural family (Christian Europe). Likewise, the Bulgarians in the mid-19th century struggled against what was perceived as a double *alien* oppression (the political of the Ottomans, and the religious of the Greeks) but their national ideology was seen on a par and not emulative of the most advanced ideas in Europe at the time: Mazzinian nationalism, republican ideas, even early socialist stirrings.

As for the temporal aspect that is expressed in the notion of precedence, epistemologically it makes sense only insofar as direct influence can be established, and patterns of transmission demonstrated, like in the undoubted influence of Greek education and culture in general upon Bulgarian society in the first half of the 19th century. Otherwise, temporal primacy is quite immaterial. Rather different is the question of how precedence is evaluated, especially by the ones who boast to be the first, and insist on a copy right. It is meaningless once a *longue durée* process is completed, as I previously tried to suggest with the example of farming, or even when it is globally still incomplete with the example of industrialization. The otherwise powerful historiography on the English Industrial Revolution looks pathetic whenever it deserts analytical discourse and ventures on psychological and moral explanations for English priority and uniqueness. Especially now that Britain has dropped severely down the range of industrial/financial powers. However, while the process is ongoing, it is a very strong and effective ideological argument, deftly exploited and manipulated by the powerful.

⁹ Sensitized both to the classicizing spirit predominant in the West, and to the ideas of liberal nationalism prevailing at the beginning of the nineteenth century, Adamantios Korais worked tirelessly to imbue his fellow Greeks with pride in their glorious past. Praising “the illustrious city of Paris, the home of all arts and sciences, the new Athens,” he concluded that while it “would amaze anyone, but for a Greek, who knows that two thousand years ago in Athens his ancestors achieved a similar (perhaps higher) level of wisdom, this amazement must be mingled with melancholy, when he reflects that such virtues are not only absent from the Greece of today, but they have been replaced by a thousand evils.” (Cited in Richard Clogg, ed., *The Movement for Greek Independence 1770–1821. A Collection of Documents*. London: The Macmillan Press, 1976, 45).

So far, the problem of time between separate Balkan nationalisms or between Balkan nationalism as a whole and the West has been addressed. But the problem can be posed, although it has not been treated explicitly, about different temporal modes within the individual nationalisms. To my knowledge, no Balkan society has been studied from such an angle, namely how different social groups (classes, professional groups, religious denominations, different age strata, according to the gender divide, etc.) with their own time rhythms and understandings of change, and some even with temporal philosophies, react to and prove more or less receptive to the new time (or, rather, times) of the nation¹⁰. I am also not aware of similar studies for the extra-Balkan areas as far as nationalism is concerned, although it has been touched upon implicitly in other contexts. Such for example, was the debate over the transition from feudalism to capitalism which produced an important historiography, especially in Germany, from the 1960s to the 1980s. In it, although not explicitly touching on the category of time, questions about unequal economic development were raised alongside specific cultural and behavioral modes¹¹. These have been later subsumed under the evocative notion of “simultaneity of the non-contemporaneous.” Yet, as Alf Lüdtke shows in his survey of marxist perspectives in historiography, most of these works were inspired by a general belief that in the end society will be subsumed in a singular and common history. The groundbreaking work in this respect belongs to Ernst Bloch who developed the idea of a “multitemporal and multispatial dialectics” yet posited that this was only a temporary phenomenon. The perspective was progress as the great homogenizer¹². It seems that, as Lüdtke has suggested, this is a result of the fact that historians have only relatively recently begun to pay the proper attention to the significance of everyday activities for understanding the specific response to activities that are both global and local. He accordingly calls upon analyses that would pluralize historical time mostly for the sake of approaching “the other” as constitutive of the historical process, and not simply as a passive bystander¹³.

¹⁰ I have since come across a happy exception, although it is an exception: the excellent article by Kristina Popova Khramit ‘Sv. Dimitir’ i boyat pri Port Artur. Săbitija i vreme v pripiskite vărhu tsărkovnite knigi v selo Teshovo 1849–1927 g., “Balkanistik Forum”, III, 2, 1994, 76–106. It demonstrates the gradual change of mentality and perception of time among the clergy, and the substitution of cyclical with linear time in the course of half a century. See also Tsvetana Georgieva, *Istoricheskoto sīznanie i otchitaneto na vremeto*, “Istorija”, 1992, 1, 12–16.

¹¹ For example, Hans Medick’s work on plebeian culture and economy, in particular the experience and behavior of the poor and the propertyless in the transition to capitalism: *Plebejische Kultur, plebejische Öffentlichkeit, plebejische Ökonomie. Über Erfahrungen und Verhaltensweisen Besitzarmer und Besitzloser in der Übergangsphase zum Kapitalismus*, in Robert Berdahl, Alf Lüdtke, Hans Medick, *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M., 1982.

¹² Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a.M., 1962 (first 1935). Cited in Alf Lüdtke, ed., *Was bleibt von marxistischen Perspektiven in der Geschichtsschreibung?*, Göttingen: Wallstein Verlag, 1997, 15–16.

¹³ Alf Lüdtke, 18–19.

To conclude this brief overview, I have been trying to show that the Balkans as a whole, and the particular problem of Balkan nationalism in historiography, have been constituted as historical objects of study very much on the pattern of anthropological objects. Johannes Fabian has provided us with a splendid critique of the “original sin,” as it were, of his own discipline: “Anthropology emerged and established itself as an allochronic discourse; it is a science of other men in another Time. It is a discourse whose referent has been removed from the present of the speaking/writing object. This ‘petrified relation’ is a scandal. Anthropology’s Other is ultimately, other people who are our contemporaries.”¹⁴ Upon an optimistic and superficial impulse it might seem that historiography is exempt from this sin: after all, it is by definition an allochronic discourse, truly about other people in another time.

However, a closer look will disabuse us of any optimism; it only makes the task more difficult to expose. Western historical writing (of which Balkan historiography is a local branch) has been characterized from its beginnings by a presentism. This tendency to interpret the past in presentist terms took, according to Lynn Hunt “a more problematic turn when the notion of ‘the modern’ began to take root in the 17th century. Over time, modernity became the standard of judgment against which most of the past, even the Western past, could be found wanting.”¹⁵ It produced a kind of moral complacency, a temporal feeling of superiority. This kind of writing, based on evolutionism and the belief in progress, unites great explanatory telos-driven accounts, whether inspired by Hegel’s supreme achievement of the state, or the striving toward the *Volksgeist*, or of revolution and social equality, etc. In it, the genuine and principally correct allochronism vis-à-vis one’s (western) predecessors may have been imbued with a judgmental superiority, but the attitude toward their non-western contemporaries displayed all the underpinnings of anthropological allochronism: these people were desperately behind in time even vis-à-vis their own less than perfect western predecessors.

Fabian laments that even as evolutionism was “all but discarded as the reigning paradigm in anthropology, the temporal conceptions it had helped to establish remained unchanged.”¹⁶ I tried to demonstrate how this operates in historical analysis which employs structural models of “‘timeless’ theory and method” and brackets out Time as a dimension of intercultural study.¹⁷ I also tried to argue that there are ways to circumvent this fallacy, of which the idea of relative synchronicity within a *longue durée* development seems to be particularly fruitful without overlooking important aspects of short-term historical analysis involving sequential development, transmission, diffusion, etc. To finish with Fabian’s own effective ending, there “are ways to meet the Other on the same ground, in the same Time.”

¹⁴ Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, 143.

¹⁵ Lynn Hunt, *Against Presentism*, in *Perspectives*, vol. 40, No.5, May 2002, 7.

¹⁶ Fabian, 147.

¹⁷ Fabian, 41.

LE SUBSTRAT THRACO-DACE – ÉLÉMENT CONSTITUTIF DU ROUMAIN COMMUN

GRIGORE BRÂNCUȘ

Le latin de la Dacie et de deux Mésies avait un prononcé caractère populaire et parlé. À son tour, le roumain a développé de nombreux traits populaires (le cas vocatif, la reprise et l'anticipation des pronoms atones, la négation redondante, des marques supplémentaires dans la flexion, etc.), qu'on doit expliquer par l'isolement, de bonne heure, du roman danubien, par la base articuloire de la population indigène et par l'action du substrat.

Existant dans tous les dialectes roumains, les éléments du substrat – comparables avec l'albanais – peuvent être considérés comme une composante du roumain commun: la voyelle *ă*, la consonne *ș*, les affriquées, le rhotacisme de *-n-*, le genre neutre, l'enclise de l'article, la structure du numéral cardinal de «onze» à «dix-neuf». Beaucoup de mots – qui dans le roumain commun avaient une diffusion relativement uniforme, tant au nord qu'au sud du Danube – ont été remplacés en aroumain par des synonymes empruntés plus tard aux langues voisines (grec, albanais, bulgare, turc, italien), à la suite du bilinguisme et de la position précaire de l'aroumain par rapport aux autres langues balkaniques.

La comparaison des dialectes reconstitue la phase du roumain commun en tant qu'idiome unitaire, reflétant l'unité de culture et de civilisation des Roumains.

Défini du point de vue généalogique, le roumain est le latin parlé sans interruption dans la zone des Carpates et du Bas-Danube; c'est une langue parlée avec la conscience de la continuité dans le temps, depuis la colonisation romaine jusqu'à présent, une langue qui, dans toutes les phases de son évolution, se trouve en opposition avec les autres langues du Sud-Est de l'Europe (cf. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 75).

On sait que durant l'époque de genèse d'une langue se produisent les plus nombreuses transformations, surtout phonétiques. En latin cela s'est passée après la période du latin populaire, dans les premiers siècles d'existence des langues romanes. Dans le cas du roumain aussi, les plus nombreuses modifications phonétiques (avec des conséquences importantes en morphologie) ont eu lieu approximativement jusqu'aux VII^e–VIII^e siècles (donc dans la période du commencement du roumain commun).

Antoine Meillet considérait que l'évolution rapide du latin populaire dans cette phase initiale des langues romanes s'explique avant tout par des causes externes: le déclin de la civilisation antique et le démembrement de l'Empire romain. On peut y ajouter, selon nous, les circonstances historiques défavorables

ultérieures, comme par exemple, dans le cas du roumain, les invasions des peuples migratoires, qui ont produit aux sujets parlants des «états affectifs» jouant un rôle important dans le changement de la langue. Il est possible que la richesse du roumain populaire (une infinité de valeurs stylistico-affectives) ait été déterminée, du moins en partie, par une longue expérience historique du contact avec le monde des migrations dans notre région.

À l'époque caractérisée par l'évolution dynamique de la langue (par rapport à d'autres époques avec évolution lente), une place très importante prend le changement de la base d'articulation. Les peuples soumis, qui assimilaient le latin, avaient d'autres habitudes articulatoires que les peuples italiques; les Thraco-Daces aussi apprennent le latin avec leurs propres possibilités articulatoires. L'adaptation du latin à la nouvelle base articulatoire s'est produite le long de quelques générations, de quelques siècles, quand finit la fusion ethnique thraco-romane. C'est la période quand l'intervention du substrat se manifeste dans la base d'articulation et dans la base psychologique de la langue (cf. Al. Philippide, *Originea românilor*, II, Iași, 1927, p. 245 et suiv.).

En Dacie et dans toute la Mésie, la latinité linguistique a été conservée avec plus de fidélité qu'en Occident, fait qu'on doit attribuer au caractère populaire et parlé du latin dans cette aire latérale de la Romania: le vocatif est toujours plus utilisé; apparaissent les constructions prépositionnelles emphatiques, ou discontinues (*mi-a dat mie; mă vede pe mine*); le cumul des marques étend son emploi; la détermination devient redondante dans des structures telles *omul cela bunul* et, de la même façon, la négation dans des exemples comme: *nu a plecat nimeni, nu vede nimic*; aux temps verbaux on crée des désinences de nombre et personnelles; nombre de variations apparaissent à l'intérieur du radical pour caractériser en plus la flexion; s'étendent les formules à l'aide desquelles on adresse la parole à quelqu'un; la syntaxe a des caractéristiques populaires (la coordination et les constructions prépositionnelles dans la flexion casuelle); le vocabulaire a perdu des termes liés à la vie urbaine, comme, par exemple, *pater, mater, via, villa, platea*, tout en développant des sens populaires, familiers pour des mots comme *placenta, blanditia, adjutorium, incipere*, etc.; le latin devient, donc, l'idiome des communautés sociales ayant des formes de culture et civilisation typiquement populaires (cf. Al. Niculescu, *Individualitatea limbii române între limbile romanice*, 2, București, 1978, p. 11 et suiv.). À cela auront contribué, sans doute, la séparation des centres innovateurs de l'aire romane occidentale, qui a eu lieu de bonne heure, et l'action libre du substrat, qui est la conséquence de cette séparation.

On ne peut pas considérer la physionomie du latin danubien comme complètement définie sans les emprunts faits au substrat thraco-dace, lui conférant un caractère spécifique. Il faut préciser que le fond autochtone du roumain a les mêmes traits essentiels que le fond latin, propres à un idiome populaire.

Trouvant un terrain favorable en Dacie, l'unification de l'administration de type romain et l'unification linguistique par le latin se sont accomplies dans une

période relativement brève. C'est pourquoi nous supposons que l'influence autochtone sur le latin, se passant dans les conditions spéciales du bilinguisme de la population indigène, a eu un caractère généralement uniforme. Même si plusieurs mots d'origine thraco-dace conservés en roumain avaient une circulation limitée, ils sont devenus d'un emploi général au moyen du latin.

Les tendances qui définissaient le latin populaire ont prouvé leur vitalité en Dacie et dans la Mesie pas seulement par leur résistance structurelle, mais aussi par le fait que fort probablement – du moins quelques-unes d'entre elles – étaient en accord avec certaines prédispositions de la langue des Thraco-Daces; autrement, il est difficilement à concevoir que les cas isolés par lesquels les tendances latines se manifestaient auraient pu se généraliser en roumain. Il y a, par exemple, assez de preuves que le changement en *ș* de la dentale *s* suivie par un yod a représenté une tendance romane plus active dans les aires périphériques de la Romania; il semble, même, que les Geto-Daces avaient dans leur système consonantique un son pareil à *ș*. Les hydronymes importants en *-ș*: *Argeș*, *Timiș*, *Criș*, *Someș*, *Mureș* apparaissent chez les auteurs grecs et latins dans des transcriptions approximatives avec *s*, ou *si*: *Marisos*, *Marisia*. En général, il faudrait, fort probablement, attribuer à l'action du substrat le rôle très important que les voyelles antérieures ont, dans le roman danubien, dans la palatalisation des consonnes précédantes. À côté de l'apparition de *ș*, il faut expliquer de la même façon la provenance des affriquées et, vraisemblablement, des palatales *ń*, *l'* du roumain commun. Nous devons, de même, aux tendances du latin danubien appuyées sur l'action du substrat, des phénomènes tels: la voyelle *ă* (expliquée par la tendance générale à la fermeture des voyelles atones ou en position nasale), l'opposition de force entre les deux sortes de *r*, la manière particulière d'organiser le genre neutre, le syncrétisme des cas, l'enclise de l'article défini, les constructions analytiques du futur, etc. Comme méthode de recherche nous nous servons de la comparaison avec l'albanais (une langue qui a dans sa constitution première une composante thrace). Nous mettons à profit aussi des données offertes par d'autres idiomes indo-européens et, bien sûr, les répertoires des réminiscences du thraco-dace et de l'illyrien.

Nous nous arrêtons au plus important des phénomènes que nous avons énumérés ci-dessus, la postposition de l'article défini, pour dire qu'on peut expliquer par l'influence du substrat la préférence pour le schéma structural *nom + adjectif*, qui est à la base de l'enclise de *ille*, devenu morphème de la détermination. C'est un fait depuis longtemps prouvé qu'en albanais l'enclise de l'article remonte déjà à l'époque de l'influence latine. Le numéral cardinal de «onze» (*unsprezece*) à «dix-neuf» (*nouăsprezece*) est constitué d'éléments latins, mais suivant un modèle qui n'est pas d'origine latine: *unus super decem*. En albanais la structure est identique: *njëmbëdhjetë*. Cette structure s'explique dans les deux langues comme calque d'une probable construction du substrat. L'hypothèse de l'origine slave est difficilement à accepter: en ce cas, l'aroumain aurait conservé des traces du latin: *undecim*, *duodecim*, etc. Outre cela, l'aroumain, qui a hérité *vingti* comme unité de la numération ayant la base «vingt», a appliqué de même le

procédé de l'utilisation de *super* dans la construction des numéraux de «vingt et un» (*douăzeci și unu*) à «vingt-neuf» (*douăzeci și nouă*): *unsprăyiyinș*, *dauăsprăyiyinș* etc. (pour les détails voir Gr. Brâncuș, *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române*, Bibliotheca Thracologica VIII, Institutul de Tracologie, București, 1995).

La comparaison avec les vestiges thraco-daces, que nous avons mentionnée en passant dans le cas de la consonne *ș*, peut être utile aussi en ce qui concerne d'autres modifications phonétiques. Par exemple, la diphtongue *ie* (d'un *ē* tonique: lat. *pēctus* > roum. *piept*) a une place spéciale parmi les diphtongues roumaines et apparaît très tôt, en résolvant, de la sorte, l'asymétrie entre la série de voyelles antérieures et la série de voyelles postérieures du système vocalique du latin danubien tardif. Il s'agit, à ce qu'il paraît, d'un phénomène indépendant en roumain par rapport aux autres langues romanes qui le connaissent (l'espagnol, par exemple) (cf. I. Fischer, en ILR, II, p. 31; M. Sala, en ILR II, p. 195, où sont présentées aussi les limites du phénomène). Néanmoins, le roumain ne peut pas être séparé de l'albanais, où la diphtongue *je* se produit dans presque les mêmes conditions, par ex. dans les termes autochtones *pjek* «cuire; mûrir»; *vjet* «an», qui proviennent des étymons avec *ĕ*. En thraco-dace, il y a des noms propres qui présentent l'oscillation graphique *e*: *ie*: *Bessi* et *Biessoï*, *Zerna* et *Tsierna*, explicables par des radicaux indo-européens avec *e* (cf. VI. Georgiev, «Ling. Balk.», II, Sofia, 1960, p. 2, 3). Dans les éléments latins de l'albanais cependant la diphtongue *ie* se produit dans des conditions qui diffèrent de celles du roumain (cf. I. Șiadbei, en «Studii și cercetări de lingvistică», 4, 1957, p. 477). Mais les deux langues se rapprochent par la tendance générale à diphtonguer la voyelle *ĕ*, tendance qu'on peut attribuer au substrat commun. La diphtongue *ia* aussi provient de *ĕ* par l'intermédiaire de la diphtongue *ie* et d'une triptongue *iea*: *pētra* > *pieatră* > *piatră*; de même *hērba* > *iarbă*, *ĕqua* > *iapă*. L'albanais présente une situation parallèle: *gjarpër* «serpent» (comp. lat. *sērpens*, anc. ind. *sarpāh* «serpent», cf. Georgiev, *op.cit.*, p. 3). La diphtongue *ia* apparaît à l'initiale en aroumain aussi: *iarbă*, pl. *ierg'i*, *iapă*, pl. *iape*, d'où l'hypothèse que l'absence de la semi-voyelle *i* avant *e* initial est en aroumain un phénomène ultérieur (cf. Procopovici, «Dacoromania», IV/1, 1924–1926, p. 41–42; Em. Vasiliu, *Fon. ist.*, p. 168). L'élimination en aroumain de la prononciation avec la semi-voyelle *ī* à l'initiale s'expliquerait, très probablement, par analogie aux emprunts grecs avec *e*- initial, qui sont en très grand nombre.

Sur le vocabulaire autochtone de la langue roumaine on a écrit énormément, surtout parce que de nombreux linguistes refusent d'accepter l'existence en phonétique et morphologie des traces du substrat. Il faut admettre, d'une manière générale, que le roumain ait hérité du thraco-dace approximativement 90 mots, presque tous liés à la vie rustique (pastorale et champêtre) des Roumains. Il faut dire aussi que, dans le processus du bilinguisme pratiqué par la population indigène, ces mots sont entrés en latin danubien, d'où le roumain les a hérités, et ont subi la même évolution que les termes latins (cf. Gr. Brâncuș, *Vocabularul*

autohton al limbii române, București, 1983). Beaucoup de ces mots sont absents du roumain au sud du Danube. Leur nombre est inversement proportionnel avec la vitalité du dialecte: 23 sont absents en aroumain, 41 en méglénoroumain et 64 en istroroumain. Le sort des éléments latins est identique.

En fait, il s'agit des substitutions relativement tardives de mots, non pas des disparitions proprement-dites; par exemple, *pârâu* a été remplacé par *răcheie* (alb.) et *pivoîu* (sl.), *șopârlă* par *ciupilar* (tc.), *mazăre* par *aŃcu* (gr.), *bizéle* (alb., gr., tc.), *kekiră* (alb.), *arucuteață*. Beaucoup d'autres coexistent dans des paires synonymiques avec des mots empruntés aux langues voisines.

L'étude des rapports de synonymie avec des termes entrés plus tard dans la langue (du grec, albanais, turc, serbocroate, bulgare, italien) nous montre que les variantes du sud du roumain possédaient beaucoup plus nombreux éléments de substrat qu'aujourd'hui, même autant que le dacoroumain. Le lexique thraco-dace du roumain d'aujourd'hui était diffusé sur tout le territoire sur lequel on parlait le roumain commun, tant au nord qu'au sud du Danube. La disparition (ou, plus exactement, la substitution) des plusieurs éléments est une conséquence du bilinguisme (même du plurilinguisme) et de la position précaire des dialectes roumains au sud du Danube, par rapport à la position «officielle» des autres idiomes balkaniques. Dans une étude publiée en 1910, Sextil Pușcariu a comparé les variantes dans les quatre dialectes roumains d'un même texte, montrant qu'«il n'est possible de ne pas reconnaître là une seule et même langue. Non seulement les lois phonologiques, mais encore leurs exceptions sont communes aux quatre dialectes, si haut que l'on remonte: les concordances sont si frappantes que nous sommes obligés d'admettre qu'avant la division en quatre dialectes les Roumains ont eu un habitat commun, où les innovations linguistiques pouvaient se répandre de toutes parts par une communication directe d'homme à homme» (v. *Etudes de linguistique roumaine*, Cluj-București, 1937, p. 68). Le problème est repris par Al. Rosetti dans les termes que réclame la théorie de la langue comme phénomène social. Le roumain maintient son caractère unitaire d'une phase de son évolution à une autre: «L'unité du roumain commun suppose l'existence des rapports sociaux fréquents entre des groupes [...] L'unité de civilisation des Roumains à l'époque de leur communauté, reflétée dans l'unité de la langue, est un fait d'une grande importance pour le développement ultérieur du roumain; la langue commune formée à cette époque-là a maintenu son homogénéité à un tel degré que les divergences dialectales en dacoroumain sont minimales et les différences par rapport au groupe aroumain ne sont pas de nature à empêcher le passage aisé d'un système linguistique à l'autre, l'unité originelle des groupes étant aujourd'hui encore évidente» (Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1978, p. 359).

Dans l'*Introduction* à l'ouvrage collectif *Istoria limbii române*, II, București, 1969, p. 15–16, Ion Coteanu écrit que «les systèmes partiels qui forment la structure grammaticale [du roumain commun] continuent sans interruption les systèmes latins originaires, presque toutes les modifications linguistiques passées

entre les V^e et VIII^e siècles se rencontrant, sous une forme ou une autre, dans le latin danubien».

Le fait que – par la comparaison des dialectes roumains et le rapprochement entre le roumain et le latin – on peut reconstruire une variante unitaire postlatine, nommée roumain commun, s'appuie sur l'unité tant des dialectes que du latin danubien.

En énumérant les traits communs des quatre dialectes du roumain, Emil Petrovici fait remarquer qu'ils «indiquent l'existence dans le passé d'un aspect unitaire du roman oriental, très différent de l'aspect de toutes les autres langues romanes, du dalmate y compris. Cet aspect, reconstitué du roman oriental ne peut être nommé plus adéquat que le roumain commun, tandis que ses quatre variétés principales ne peuvent être considérées autrement que dialectes de la langue roumaine» (voir l'étude *Unitatea dialectală a limbii române*, dans le volume E. Petrovici, *Studii de dialectologie și toponimie*, București, 1970, p. 95). Il faut préciser que les éléments du substrat thraco-dace se sont imprégnés dans le tissu intime de cette langue. Le phénomène même de la séparation des dialectes (et, implicitement, des groupes sociaux du tronc ethnique commun) ne peut pas être conçu si on laisse de côté l'idée de l'unité de la langue roumaine.

ON THE ETYMOLOGY OF Ὀργάμη A GREEK COLONY ON THE WEST BLACK SEA*

VASILICA LUNGU

At Orgame, the archaeological evidence suggests that the foundation of the city belongs to the middle of the 7th century BC. While the excavated sample is still small, it has revealed remarkably consistent information. Moreover, our understanding of the Greek colony is also partially obscured by the continuity of settlement there until the Late Roman period in the first half of the 7th century AD. According to the literary evidence, it is possible now to suggest an interpretation of the ethymology of the city name.

Orgame is usually included within the sphere of the Milesian colonies on the Black Sea coast. Stephanus of Byzantium quotes an early account of the 6th century BC by Hecataeus of Miletos, when mentioning Ὀργάμη, πόλις ἐπὶ τῷ Ἰστροῦ¹; however, Stephanus makes no specific mention of the city's Milesian origin. Additional references to the city's name are preserved in the ancient sources. One of the earliest possibilities is an entry in an Attic Tribute List dated from 425/4 BC (IG I³ 71 IV.162). Avram recently suggested that the name of Ὀ[ργάμη], should be restored for the previously accepted name of Olbia.² At the beginning of the Roman period, an inscription from Histria preserves the name of the community as Argamenses,³ while another source from Olbia records Ἀργαμενός.⁴ Still another source of the late Roman Period gives the name Argamo, among the cities fortified by Justinian at the beginning of the 6th century.⁵

* It is a pleasure to record my gratitude to the Mellon Foundation of America for the Fellowship to conduct my research in Athens. I am grateful to the Director of the American School of Classical Studies in Athens, Prof. Stephen V. Tracy and his staff for their hospitality and the friendly environment, which greatly facilitated my work. I would also like to thank particularly Dr. Tom Brogan, Director of the Institute of Aegean Prehistory Study Center for East Crete, Dr. Alexandru Avram, and Dr. Angelos Matheou for reading this paper.

¹ *FGrHist* 1.28, (Nenci), fr. 173.

² A. Avram, *Poleis and Nicht-Poleis im Ersten und Zweiten Attischen Seebund*, in M.H. Hansen / K. Raaflaub (eds.), *Studies in the ancient Greek Polis*, *Historia* 95 (1995) 197.

³ D.M. Pippidi, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae I. Inscriptiones Histriae et Viciniae*, Bucharest (1983) 191, no 68 : ...a dominio Argamensium.

⁴ The inscription from Olbia testifies to the presence of a citizen from Argamum, under the name Πόβλιος Αἴλιος Ἀργαμενός, 1².96.6sq. (2/3^P), L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der Nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethischen Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im lichte der Namenforschung*, Praha (1955) 67, chp. 53. See to, D.M. Pippidi, *StCl* 21, (1983) 106–107 = idem, *Studii de istorie si epigrafie*, București (1988) 212–213.

⁵ Procopius of Caesarea, *De Aedif.* 4.11.20.

The archaeological study of the city has also developed much more rapidly than the research on the etymology of the city's name. This historical debate of the last thirty years appears to have passed largely without a trace in the literature of the site. In fact, the most heated discussion of the last 10 years concerns the status of the Greek settlement identified at Capul Dolojman, on the basis of information of Hecataeus. It should be noted that the editions of Hecataeus by Jacoby and Nenci preserve the follow text: Ὀργάμη, πόλις ἐπὶ τῷ Ἴστρω. Ἐκαταῖος Εὐρώπη. εἰσὶ καὶ Ὀργομεναὶ πόλις Ἰλλυρίας.⁶ Stephanus of Byzantium, who quoted Hecataeus, added some considerations on the ethnicon, preserved in the Meineke's edition: Ὀργάμη, πόλις ἐπὶ τῷ Ἴστρω. Ἐκαταῖος Εὐρώπη. εἰσὶ καὶ Ὀργομεναὶ πόλις Ἰλλυρίας. τὸ ἐθνικὸν Ὀργαμαῖος. καὶ τῆς δευτέρας Ὀργομένιος.⁷ There has been little debate about the origin of the city's name.

The present interpretation takes into account the parallel analysis of forms Ὀργάμη, Ὀργαμαῖος, and Ἀργαμενός, which present many problems in terms of their origin. The most obvious solution, as already indicated above, is to assume a separate development in each instance. Ὀργάμη is certainly a Greek feminine noun, and its examination starts of the root *FORG-/FERG-*, identified in some other Greek examples, as well as ὄρχαμος, ὄ, "leader" and ὄρχάμη, ἡ = "an uncultivated copse". The noun ὄρχαμος, ὄ, is analysed in Homer among the Aeolisms, deriving from ἄρχω,⁸ and is identified with the Mycenaean *o.ka* = *ἀρχή* "command".⁹ The alternation of the initial vowels *οg-* / *αg-* is comparatively rare in Greek, but it is attested in the assimilation of the unaccentuated vowels, such as is the case of *ἀχαιά* < **ὄχαιά*.¹⁰ It has been often related to Aeolic dialect, as well as to the others.¹¹

⁶ *FGrH*, (Jacoby), Hekat., frg. 173; (Nenci), Hekat., frg. 173. The Müller's edition preserved Ὀργάλημα, *FGrH*, (Müller), frg. 152. It could be spread like an other dialectal variante, under the influence of a demotic carien, Ὀργ-άλ-ευσ, cf. C. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris (1926) 366–367.

⁷ Stephanus of Byzantium, *Ethnika*, ed. A. Meineke, Berlin (1849). On the meaning of the word *polis* at Hecataeus, see M.H. Hansen, *Hekataios. Use of the word polis in his Periegesis*, in Th.H. Nielsen (ed.), *Yet more studies in the ancient Greek polis*, Stuttgart (1997) 17–27. On the status of *polis* of Orgame, see M. Mănușu-Adameșteanu, *Orgamé Polis*, *Pontica* 25 (1992) 55–67; *Orgame polis epi to Istro*, in M. Porumb (ed.), *Omaggio à Dinu Adameșteanu*, Cluj-Napoca (1996) 101–110. Alexandrescu envisages the status of Orgame as a second colony of Istros, see, P. Alexandrescu, *Colonisation occidentale et colonisation pontique*, in: *Āgāis und das westliche Mittelmeer*, Akten des Symposium Wien 1999 (2000) 518–520. It is unclear if it is called by Hecataeus *polis* in the urban or in the political sense. At the present, the archaeological evidence shows an urban structure.

⁸ H. Hirt, *Handbuch der Griechischen Laut- und Formellehre*, Heidelberg (1912) 46. K. Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Strassburg (1944) 322. K. Brugmann, B. Delbrück, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Strassbourg (1906) Band 1, 226.

⁹ J. Chadwick, L. Baumbach, *The Mycenaean Greek Vocabulary*, *Glotta* 41 (1963) 177; M. Negri, *Miceneo e lingua omerica*, Firenze (1981) 88, noto 177 bis.

¹⁰ M. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluß der attischen*, Leipzig (1906) 325, for Demeter Achaia.

¹¹ Hirt (1912) *op.cit.*, (note 8, above) 139. He remind that the same alternation of vowels is preserved between Greek and Latine languages, such as gr. *λοέω* = lat. *lavare*. P. Chantraine, *La formation des noms en Grec Ancien*, Paris (1933) 133.

The transposition of the aspiration χ in γ is attested in the Ionic dialect by some examples: one of them occurs in $\pi\rho\eta\chi\mu\alpha$, (Chios 174, B18),¹² which stands for $\pi\rho\eta\gamma\mu\alpha$. There χ is not from $\gamma\mu$, which is a favorite sound-combination, γ being the guttural nasal.¹³ The term $\delta\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$, with dialectal variant $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$, stands for $\delta\rho\gamma\alpha\mu\omicron\varsigma$, as well as $\acute{\alpha}\rho\chi\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ for $\acute{\alpha}\rho\gamma\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\rho\chi\mu\alpha$ for $\acute{\epsilon}\rho\gamma\mu\alpha$.¹⁴ All these have been formed with the suffix $*-mo-/*-m-$.¹⁵

However, it is easier and more economical to connect the name of the city Ὀργάμη with the common noun $\delta\rho\chi\acute{\alpha}\mu\eta$ ἡ = “an uncultivated copse”, both originating from the same family. The word $\delta\rho\chi\acute{\alpha}\mu\eta$ ἡ describes a particularity of the vegetation formed by the shrub plant-communities.¹⁶ If this is correct, we can propose the etymology Ὀργάμη-(γῆ) = Ὀργάμη, and its signification could be proved by what is preserved at the site.¹⁷ Furthermore, the context gives us the clue to the approach involved, as well as the meaning of the word connected with a geographical landmark.

The evidence of toponyms shows in the western Pontic area a tradition to name the settlements or the entire region after geographical landmarks. Two important examples occur in the same region: the first one is the name of the island of *Λευκή*, the “white island”, placed in the Black Sea, and called after the color of its limestone structure; the second one occurs by the name of *Πεύκη*, which described the ancient region of the Danube Delta, famous in the Antiquity by the natural reserve of pine trees, (*πεύκη*, ἡ). These were imported by the Greeks for their use as torches.¹⁸ Two other examples should also be mentioned in this area because their names reveal a similar situation. One is *Ἰστρος*, the colony of Miletos, 40 km south of Orgame,

¹² E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Lipsiae (1923) 688.

¹³ H.W. Smyth, *The sounds and inflections of the Greek Dialects. Ionic*. Oxford (1894) 296; O. Hoffmann, *Die Griechische Dialekte. Der ionische Dialekt*. Göttingen (1898) 604, ch. 276. M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel (1950) 180.

¹⁴ *Et. Mag.*, 151.39.

¹⁵ Fr. Bader, *Suffixes grecs en -m-. Recherches comparatives sur l'hétéroclisie nominale*, Genève-Paris (1974) 9.

¹⁶ LSJ⁹ s.v. Some relics have been identified by the research of Dr. Mihai Petrescu from The Eco-Museal Research Institut of Tulcea, and they are: *crataegus monogyna*, *ziziphus jujuba*, *cotinus coggvria*, *prunus spinosa*, *salix cinerea*, *paliurus spina-cristi*, *querqus pubescens*. They are present today in small indigenous communities close to the city. See S. Pocorschi, *Succesiunea speciilor forestiere*, Edit. Agro-Silvica, București (1967) 300; Gh. Dihoru, N. Donita, *Flora și vegetatia Podișului Babadag*, Edit. Academiei, București (1970) 371. Their area is studied both in Dobroudja and in temperate Asia, cf. V. Ciocârlan, *Flora ilustrată a României*, Ed. Ceres, București (2000) 435, or in Southeastern Europe and Southwestern Asia, cf. T. Săvulescu, *Flora RSR*, Edit. Academiei, București (1976) 283–284. All our gratitude to Mr. Mihai Petrescu, who give us this information.

¹⁷ A similar instance is present in the etymology of the name of the Greek region of Attica, cf. Herodot. 5.76.

¹⁸ Pliny *HN* 4.79; Soline 13.1; Ammian Marc. 22.8.45; Strabon, *Geogr.* 7.3.15 and 17, D. M. Pippidi (1983) op. cit., (note 3, above) 67.6.60; 68.11.35.59. The local population present there was named *peucini*, see Strabon, *Geogr.* 7.3.8 and 15; Arrian *Anab.* 1.1.4; Ptol. 3.10.7. See E Polaschek, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 19 (1938) col. 1382–1390 and 1391–1392. For one of the last commentaries, see M. Babeș, *Peuce-Peucini*, *Peuce* 6 (1977) 79–86.

which was called after the river *Ἴστρος*, according to the information quoted by the ancient writer Ps.-Skymnos from Chios.¹⁹ A similar case could be reported in the name of the Roman settlement *Ad Salices*,²⁰ located about 5 km from Orgame-Argamum. It is probably the Latin translation of the ancient Greek toponym; the earliest remains on the site go back to the Greek Period, ca. 5th–3rd c. BC.²¹ This habit to name the new settlement after certain landmarks seems to indicate a conscious effort of the colonizers to preserve the precise orientation of the city by a colorful description of the landmark which would have been very useful to the Greek merchants traveling around the Pontic area.

One should start then from *Ὀργάμη*, and analyse the epithet *Ὀργαμαῖος*. It is formed on the stem in *-η*, followed by the suffix *-ιο/-εῖο-*. The ending *-αῖος*, deduced by their combination, is a normal rule to compose a new word in Greek language.²² It also seems clear that the placement of the accent follows the rule (for example, *ἀνάγκη*, *ἀναγκαῖος*). For other parallels, see *Θηβαῖος*, *Ἀθηναῖος*, *Μυκηναῖος*, *Ἰδαῖος*, etc. According to the feminine noun *Ὀργάμη*, the derivative form of the inhabitants of Orgame, mentioned by Stephanus of Byzantium as *Ὀργαμαῖος*, is normal, with the plural *Ὀργαμαῖοι*, as in the other Greek city, *Οἰσύμη*, with the ethnic *Οἰσυμαῖος*, and the plural *Οἰσυμαῖοι*.

The form *Ἀργαμενός*, attested in the early Roman Period, with the variant *Ὀργαμενός*, can be connected with other names of Greek towns, such as *Ἐρχομενός*, later *Ὀρχομενός*,²³ in Boeotia and Arkadia, and the Illyrian *Ὀργομεναί*. The form *Ἀργαμενός*, however, is ambiguous, because of two possibilities of forming: one could be analysed as *Ἀργα-με-νός*, on the original stem **org-/*arg-*, with the suffix *-meno*²⁴; while the other, as *Ἀργαμε-νός*, with the secondary suffix **-no-* added to the stem.

Both names of the city, *Ὀργάμη* (Greek Period) and *Argamum* (Roman Period), may have been the result of the simultaneous use of the dialectal variants of the name, as well as in the case of common nouns *ἄρχαμος* / *ὄρχαμος*,

¹⁹ *GGM I.S.202* (Müller).

²⁰ *CIL 3.7523; Itin. Anton. 26*, (Miller); Ammian Marc., 31.7.5.

²¹ M. Mănuclu Adameşteanu, Gh. Poenaru-Bordea, *Mărturii numismatiche privind locuirea antică de pe teritoriul satului Sălcioara*, com. Unirea, jud. Tulcea, BSNR 86–87 (1992–1993) 123–131. M. Mănuclu Adameşteanu, Gh. Mănuclu Adameşteanu, *Contribuții la topografia antică a Dobrogei*, Peuce 12 (1996) 103–112.

²² E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin – New York (1974) 126.

²³ W. Merlingen *Ein altere Lehnwörterschicht im Griechischen, Teil I, Lautgeschichte*. Wien (1963) 26. Pindar preserved both names: *Ὀρχομενῶ*, *Pi.Frg. 333 (a) 8*. *Ἐρχομενός*, ὁ *Ἐρχομενοῦ*, *Pi. O.14.4.ii*, *Ἐρχομενοῖο*, *Pi.1.1.35*, apud G. Fartouros, *Index verborum zur frühgriechischen Lyrik*, Heidelberg (1966) 143.

²⁴ Hirt (1912) *op.cit.*, (note 8, above) 357, cited there *ὄρχαμος*. E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin – New York (1974) 54.

mentioned by *Etymologicum Magnum*. The impression gained is that the form Ἀργαμενός has spread later. The inscription from Istros testifies the name Argamum at ca. 100 AD. It is possible that by the beginning of the Roman Period the name Ὀργάμη was already out of use, although it is difficult to say exactly when. We do not exclude the possibility of the contemporary use of the two names for a while, more possible in late Hellenistic period. This constitutes important evidence for the multi-ethnic structure of the colonists at Orgame, as well as generally in the Pontic coast, and their regular contacts with the Aeolic and the North Ionic areas, which is also reflected in the origin of the artifacts discovered in Orgame.²⁵

The prosopographical evidence from islands of the North-Ionian area also proves some close instances. An Ὀργαμένιος is testified at Samos at the end of the 4th century BC.²⁶ At Chios, Sarikakis identifies the name Ὀργα(μενός) = Ἐργα(μενός) on two Hellenistic amphora stamps which show the letters ΟΡΓΑ, preserved on the rim of two amphoras found, one in Athens, and the other in Alexandria.²⁷ The present work, however, suggests that the name could be connected with Ὀργάμη, the Greek city on the West coast of the Black Sea.

At the end of this note, we do not claim to have discovered the only explanation to show the meaning of the name Ὀργάμη, but our criteria, as we have pointed out above, seem to be rational and functional. Even if we accept the geographical landmark as the most obvious possibility to explain the etymology of the name, the question still remains open, whether the name of the place could be associated with the name of the founder.²⁸ The discussion begins by considering the prosopographical evidence. Ὀρχαμος, attested as a personal name, appears in the Bosporan Kingdom of the 4th century BC, as Ὀρχαμος, the son of Γοργίππος, on a bronze cylinder found in the area of Bosphorus.²⁹

ΟΡΧΑΜΟ	Ὀρχάμο[υ]
ΤΟΥΓΟΡΓΙΠΠΟ	τοῦ Γοργίππο[υ]

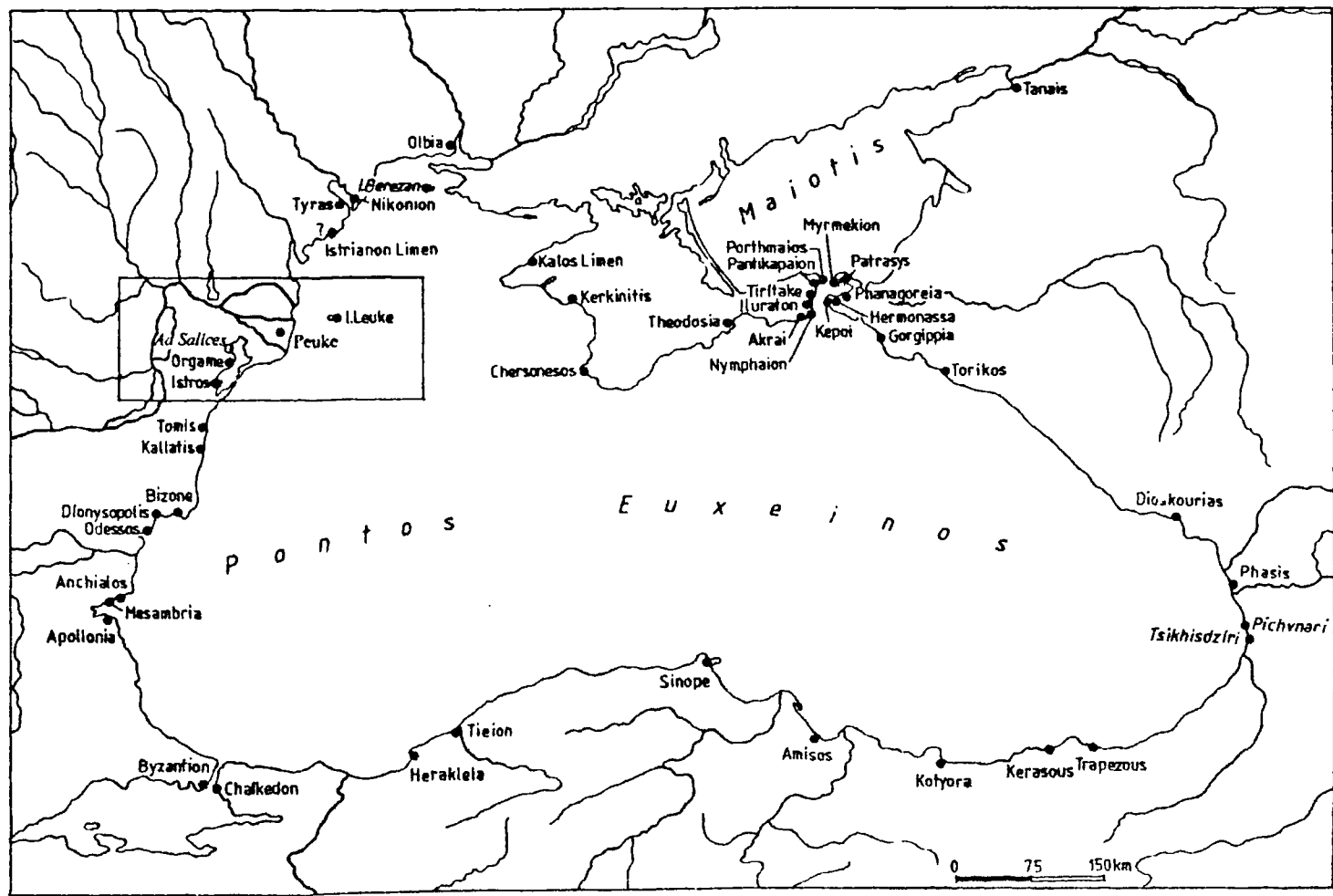
²⁵ Recently, Dupont demonstrated that the proportion of Nord-Ionic pottery (from Lesbos, Chios and cities of the opposite side mainly, first of all Clazomenae) in the Pontic area is higher than that from Miletos. See, P. Dupont, *Le Pont –Euxin archaïque: lac milésien ou lac nord-ionien?*, in *Colloque de Bordeaux : Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux dans la région nord-pontique: origines et développement d'une koine politique, économique et culturelle (VIIe s.a.C. – IIIe s.p.C.)*; organisateurs: A. Bresson, J.-L. Ferrary, A. Ivantchik, Bordeaux, les 14–16 novembre 2002; forthcoming.

²⁶ C. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, Paris et Brussels (1900) I, 284–85, 368. P.M., Fraser, E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names*, Vol. I. *The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, Oxford (1987) 354.

²⁷ Th. Sarikakis, *Χιακή Προσωπογραφία*, Athens (1989) 360.

²⁸ See Argos or Kymos, cf. I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden-New York-København-Köln (1987) 73.

²⁹ *CIG* IV. 8566. b; see also, W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Band 3.2, (von G.E. Bensseler), Braunschweig (1880) 1079.



The name of Gorgippos³⁰ also occurs, in the line of an aristocratic family of the same Bosphoran Kingdom, for a son of Satyros I (433/32–389/88), and father of Komosarue, the wife of Pairisades I (344/43–311/10).³¹ According to the number of occurrences, it seems to be a common name in the area of the city of Gorgippia, where it is present twice later with the form Ὀργαμος, in an agonistic catalogue, such as Δημόχαρις Ὀργάμου, and Ὀργαμος Εὐάνθου.³² In this case one should look for hero-cults, which are intimately connected with the origin of the city. According to the archaeological evidence from Orgame, the cult of the hero identified in tumulus TA95 was associated with the *oikistes*, whose name, unfortunately, remains to the present unattested on the *graffiti* found there.³³ The tomb itself is dated to the the third quarter of the 7th c. BC, but the cult of the hero continues throughout to the middle of the 3rd c. BC, on the basis of the pottery found in the trench of offerings.

We may conclude that the city possessed two of the constitutive features: firstly, we can identify the origin of its name, either from a significant geographical landmark and, secondly, the foundation of the city, in conjunction with the presence of an *oikistes*. Moreover, the geographical concept refers to the antiquity of the installation, which occurs early in the middle of the 7th century BC, or a little later, while the second suggests the creation of an ethnic identity concurrent with the foundation of the colony. Maybe new inscriptions or progress of archaeological excavations will provide new evidence to support or infirm our interpretation. For the moment, this discussion has tried to offer reflections towards understanding different aspects of the concept of the Greek colonization in the Black Sea.

³⁰ Gorgippos is the founder of Gorgippia, established by Ionians from Miletos. The oldest Greek remains are dated roughly to the period ca. 560–530 BC, cf. E.M. Alexeeva, *Greek colonisation of the North-West Caucasus*, Moskow (1991) (in Russian).

³¹ CIG 2119; V.F. Gajdukevič, *Das Bosphoranische Reich*, Berlin-Amsterdam (1976) 72, and note 27.

³² CIRB 1137.A.1.33 and B.2.40. Latyšev, B., *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini, Graecae et Latinae, per annos 1885–1900 repertae*, Petropoli (1901) 4.432 A, 1.33, and 432 B, 2.40. See to, Fr. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle (1917) 563.

³³ V. Lungu, La tombe du héros et l'organisation de la nécropole d'Orgame, in V. Lungu (éd.), *Actes du IIIe Colloque International d'Archéologie Funéraire*, (Tulcea 2000) 67–87 = *Talanta* (Pays-Bas 2002) 145–161.

LES ÉLÉMENTS AUTOCHTONES DE LA LANGUE ROUMAINE DANS DEUX SYNTHÈSES ÉTYMOLOGIQUES RÉCENTES

G. MIHĂILĂ

En passant en revue les principales synthèses roumaines consacrées aux mots autochtones d'origine thraco-dace en roumain parues après 1938 (A. Rosetti, C. Poghirc, I.I. Rusu, Gr. Brâncuș, etc.), l'auteur compare les résultats de ses propres études parues dans la revue «Thraco-Dacica» entre 1996 et 2002 avec celles publiées dans *Albanian Etymological Dictionary* de Vladimir Orel (Leiden–Boston–Köln, 1998) et dans la monographie de Irina A. Kalužskaja, *Paleobalkanskije relikty v sovremennykh balkanskich jazykach (K probleme rumyno-albanskich paralelelej)*, Moscou, 2001.

Ainsi, l'auteur consigne: 42 mots dont les premières attestations datent de la période entre le X^e siècle et 1520 (*baci, balaur*, etc.); 37 mots attestés pour la première fois au premier siècle d'écriture en langue roumaine, 1521–1621 (*abur, barză, brâu, cătun, vatră*, etc.).

Après avoir constaté la concordance de ces étymologies – dans une mesure prédominante – avec les solutions ethnologiques adoptées par les deux chercheurs, l'auteur fait quelques remarques concrètes concernant certains mots et exprime une série de considérations de principe, sur: le caractère «sud-est européen» de la langue roumaine voire «carpato-balkanique»; le fait que les éléments autochtones du roumain, provenant du thraco-dace, sont des parallèles des mots similaires de l'albanais.

I. L'étude des éléments autochtones d'origine thraco-dace en roumain est entrée dans une nouvelle phase après la parution des deux premières parties de l'oeuvre classique d'A. Rosetti, *Istoria limbii române* (I. *Limba latină*; II. *Limbile balcanice*, Bucarest, 1938). Rééditées en même temps que les autres quatre parties, elles ont atteint dans les dernières décennies la 7^e édition, dans un volume massif qui dépasse les 900 pages (*Istoria limbii române. I. De la origini până la începutul secolului al XVII-lea*, édition définitive, Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986). Le mérite du grand linguiste est d'avoir sélectionné, à la suite d'un examen rigoureux, de la liste de 185 mots communs, d'une manière où d'autre, au roumain et à l'albanais – dressée par A. Philippide dans *Originea românilor*, II. *Ce spun limbile română și albaneză* (Iași, 1927 [sur la couverture: 1928], pp. 694–761) –, 80 mots dont la provenance du substrat thraco-dace était suffisamment argumentée. (Dans les éditions suivantes le nombre de ces mots a

augmenté à 91, comme effet d'une analyse tout aussi rigoureuse, auxquels s'ajoutent 14 autres mots probables: éd. 1986, pp. 239–255)¹.

Le livre de A. Rosetti a constitué donc une base sûre pour la connaissance du fonds autochtone de la langue roumaine, aspect pour lequel la linguistique romane ne disposait jusqu'alors que de recherches partielles, notamment: le bref chapitre *Das alteinheimische Element* de la monographie de Fr. Miklosich, *Die slavischen Elemente im Rumunischen* (Wien, 1861, pp. 6–11) et d'autres contributions sporadiques; la brève section *Eléments albanais*, déroutante par son titre et pas toujours sûre du *Dictionnaire d'étymologie daco-romane*, [II]. *Eléments slaves, magyars, turcs, grecs-moderne et albanais* de A. de Cihac (Francfort s/M., 1879, pp. 714–721); les recherches historiques et étymologiques de B.P. Hasdeu (*Fragmente pentru istoria limbii române. Elemente dacice*, I–II, Bucarest, 1876; *Din istoria limbii române*, Bucarest, 1883, etc.)², son édition classique de documents et textes roumains anciens, enrichie par des commentaires linguistiques, *Cuvente den bătrâni* (I–III, Bucarest, 1878–1881)³, le célèbre *Etymologicum magnum Romaniae*, réalisé partiellement (I–IV, Bucarest, 1886–1898)⁴, où sont publiées plus de 30 étymologies pertinentes des mots autochtones, à côté d'autres, douteuses⁵; les listes «sceptiques» bien qu'assez riches de Ov. Densusianu qui, dans son *Histoire de la langue roumaine*, attribue les éléments autochtones soit à l'illyrien, soit à l'albanais (Tome I, Paris 1901, §§ 3–8, 136–140; Tome II, 1914–1938, § 148)⁶; enfin, l'étude pas trop rigoureuse de Th. Capidan, *Raporturile albano-române* («Dacoromania», II, 1921–1922, pp. 444–554).

Gustav Meyer avait publié entre temps son excellent *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache* (Strasbourg, 1891) qui mettait souvent en discussion des mots roumains, surtout autochtones et d'origine latine, ouvrage utilisé ensuite par tous les étymologistes roumains. Il n'est pas dans notre intention de faire ici un historique détaillé des recherches menées dans ce domaine par les linguistes roumains et étrangers ou bien d'entamer une revue des dictionnaires historiques et éthymologiques roumains qui incluent des mots

¹ Voir aussi: A. Rosetti, *Histoire de la langue roumaine des origines au XVII^e siècle*, édition de Dana-Mihaela Zamfir, Cluj-Napoca, Editions Clusium, 2002, pp. 301–323.

² Réunies ces dernières années en deux volumes: *Studii de lingvistică și filologie*, 1–2, par les soins de Grigore Brâncuș, avec étude introductive et notes de l'éditeur, Bucarest, Editions Minerva, 1988.

³ Réédité, avec étude introductive et notes par l'auteur de cet article, Bucarest, Editura Didactică și Pedagogică, 1983–1984.

⁴ Réédité en 3 volumes, avec étude introductive et index, par Grigore Brâncuș, Bucarest, Editions Minerva, 1972–1976 (de même, le 1^{er} volume, Editions Teora, 1998).

⁵ Voir: Cicerone Poghir, *B.P. Hasdeu, lingvist și filolog*, Bucarest, Editura Științifică, 1968, pp. 166–193; G. Mihăilă, *Contribuții la etimologia limbii române*, Bucarest, Univers Enciclopedic, 2002, pp. 68–79, 182–183.

⁶ Voir aussi l'édition critique parue par les soins de V. Rusu, avec la *Préface* de B. Cazacu (*Opere*, II, Bucarest, Editions Minerva, 1975, pp. 33–60, 326–332, 832).

autochtones aussi⁷. Nous rappellerons seulement les principales recherches roumaines d'après 1938, qui s'appuient, d'ailleurs, sur une riche bibliographie:

1. Cicerone Poghirc, *Influența autohtonă (Istoria limbii române, II*, rédacteur responsable I. Coteanu, Bucarest, Editions de l'Académie, 1969, pp. 313–364), ouvrage dans lequel, sur la voie tracée par B.P. Hasdeu et par d'autres prédécesseurs aussi, le cadre comparatif est élargi au-delà de l'albanais et du thraco-dace, à d'autres langues indo-européennes anciennes, en se fondant, surtout, sur l'ouvrage de J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (I–II, Bern und München, Francke Verlag, 1959–1969)⁸.

2. I.I. Russu, *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez* (Bucarest, Editions de l'Académie, 1970), ouvrage dans lequel l'auteur a inclus les résultats de ses propres recherches qui ont débuté un quart de siècle auparavant et sont brièvement exposés dans *Limba traco-dacilor* (II^e édition, revue et augmentée, Bucarest, Editura Științifică, 1967)⁹. Dans *Etnogeneza românilor – Fondul autohton și componenta latino-romanică* (Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981), il reprend les 74 mots de l'ouvrage précédent en y ajoutant plus de 100 unités lexicales résultées de la comparaison avec d'autres langues indo-européennes, mais sans aboutir toujours à des résultats satisfaisants.

3. Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române* (Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983), où la spécialisation de l'auteur dans la langue albanaise lui a permis une comparaison systématique plus détaillée des mots roumains et albanais, de sorte que son répertoire de 90 mots sûrs (dont la plupart

⁷ Nous en mentionnons les plus importants: H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, Bd. I III, Bucarest, 1895 (1903)–1925; 2., überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985 (1986)–1989 (Revision der Etymologien: Vasile Arvinte); 3., überarb. u. erg. Aufl. von Paul Miron und Elsa Lüder, Bd. I, Cluj-Napoca, Clusium, 2000; Academia Română, *Dicționarul limbii române*, [rédacteur responsable: Sextil Pușcariu], T.I, Partea I–III (fasc.1), Bucarest, 1907–1949; T. II, Partea I–II (fasc.1–3), 1910–1948; Serie nouă, rédacteurs responsables: Iorgu Iordan, Alexandru Graur, Ion Coteanu, T.VI–XIV, Bucarest, Editions de l'Académie Roumaine, 1965–2002 (à partir de l'année 2000, rédacteurs responsables: Marius Sala, G. Mihăilă; dans le collectif d'étymologies: C. Poghirc, Gr. Brâncuș et autres); A. Cioranescu, *Diccionario Etimológico Rumano*, fasc.1–7, Universidad de La Laguna, 1958–1966; *Dictionarul etimologic al limbii române*, paru par les soins et traduit de l'espagnol par Tudora Șandru Mehedinți et Magdalena Popescu Marin, Bucarest, Editions Saeculum I.O., 2001 (L'auteur est sceptique à l'égard des mots autochtones mais, souvent, il consigne d'autres opinions aussi, y compris les solutions judicieuses); *Scurt dicționar etimologic al limbii moldovenești [române]*, rédacteurs N. Raevschi, M. Gabinschi, Chișinău (Académie des Sciences – Institut de langue et littérature), 1978.

⁸ Précédé par: Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, hgg. und bearbeitet von Julius Pokorny, I–II. Band, Berlin und Leipzig, 1927; III. Band, *Register*, bearbeitet von Konstantin Reichardt, 1932.

⁹ La première édition a été publiée en 1959; voir aussi la traduction allemande: *Die Sprache der Thrako-Daker*, Bucarest, 1969. Parmi les ouvrages parus dans la deuxième moitié du siècle passé, nous mentionnons: D. Dečev, *Charakteristika na trakijskija ezik – Charakteristik des thrakischen Sprache*, Sofia, 1952; D.Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien, 1957; Ivan Duridanov, *Ezikăt na trakite*, Sofia, 1976; V.I.Georgiev, *Trakite i tehnijaz ezik*, Sofia, 1977.

coïncident avec ceux de Rosetti, Poghiric et Russu) peut être considéré comme définitivement accepté, à côté d'autres environ 40 mots, probablement d'origine autochtone. Pour compléter l'ensemble, certains détails ont été ajoutés dans *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române* (Bucarest, Institut roumain de Thracologie, 1995)¹⁰.

Sans invoquer quelques histoires de la langue roumaine, respectivement du vocabulaire, dans lesquelles sont reprises, avec certaines différences de détail, les principaux résultats des synthèses mentionnées¹¹, nous rappelons l'ouvrage de Adriana Ionescu, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din sec. al XVI-lea – al XVIII-lea* (Université de Bucarest, 1985) où l'auteur apporte des précisions étymologiques pour 35 mots, tout en enregistrant les sens attestés dans des textes anciens roumains.

La même direction a été choisie par l'auteur de ces lignes qui a recouru aux attestations antérieures, excerptées des sources latines médiévales ou écrites en slavon pour l'élaboration du *Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sec. X–începutul sec. XVI)*, dans lequel, à côté des mots hérités du latin, une attention particulière est accordée aux mots autochtones, provenus du thraco-dace (Bucarest, Editura Enciclopedică Română, 1974)¹². La question a été reprise et approfondie dans l'exposé au *II^e Congrès international de thracologie* (Bucarest, 4–10 septembre 1978)¹³ et, surtout, dans la série d'études publiées dans «Thraco-Dacica» (1996–2001)¹⁴.

¹⁰ Voir aussi: *Istoria cuvintelor. Unitate de limbă și cultură românească*, Bucarest, Editions Coresi, 1991; *Concordanțe lingvistice româno-albaneze*, Bucarest, Institut Roumain de Thracologie, 1999.

¹¹ Parmi les plus importants nous citons: H.Mihăescu, *La romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, Editions de l'Académie Roumaine, 1993; *Éléments thraco-daces de la langue roumaine*, §§ 218–228, pp. 308–318 ("G. Ivănescu a écrit les sous-chapitres qui traitent des éléments autochtones, vieux-slaves et d'autres origines du roumain ...", p. 10); Marius Sala, *De la latină la română*, Bucarest, Univers Enciclopedic, 1998; Idem, *Introducere în etimologia limbii române*, la même Maison d'Editions, 1999.

¹² Voir aussi: *Addenda au «Dictionnaire du roumain ancien»*, dans *Contribuții la etimologia ...*, pp.15–52; *Dicționarul elementelor românești din documentele slavo-române, 1374–1600*, rédacteur responsable Gh. Bolocan, Bucarest, Editions de l'Académie, 1981.

¹³ *Les attestations les plus anciennes des mots autochtones en roumain*, dans: *Actes du II^e Congrès international de thracologie* (Bucarest, 4–10 septembre 1978), III. Linguistique, Ethnologie, Anthropologie, Bucarest, Editions de l'Académie, 1980, pp. 75–84.

¹⁴ *Les plus anciennes attestations des mots roumains autochtones (X^e siècle – 1520)*, «Thraco-Dacica», t. XVII, 1996, n^{os} 1–2, pp. 23–71; *Les plus anciennes attestations de certains mots probablement autochtones du roumain (du XI^e siècle à 1620)*, t. XVIII, 1977, n^{os} 1–2, pp. 47–74; *Mots roumains d'origine autochtone, attestés au cours du premier siècle de l'écriture roumaine (1521–1621)*, I. *Introduction*, t. XIX, 1998, n^{os} 1–2, pp.15–33; *Cuvinte românești de origine autohtonă, atestate în primul secol de scriere în limba națională (1521–1621)*, II. *Cuvinte autohtone*, t. XXI, 2000, n^{os} 1–2, pp.17–31; t. XXII, 2001, n^{os} 1–2, pp. 47–65. De même, l'étude *Cuvinte românești probabil autohtone, atestate în primul secol de scriere în limba națională (1521–1621)*, t. XXIII, 2002, n^{os} 1–2, paraîtra sous peu.

Entre temps, ont paru à l'étranger deux synthèses étymologiques présentant un intérêt particulier pour l'histoire du vocabulaire roumain :

1. Vladimir Orel, *Albanian Etymological Dictionary*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 1998, XLII + 760 pp.

2. Irina A. Kalužskaja, *Paleobalkanskie relikty v sovremennykh balkanskikh jazykach (K probleme rumyno-albanskikh paralelej)*, Moscou, Izdatel'stvo «Indrik», 2001, 176 pp.

Publié plus d'un siècle après le premier *Dictionnaire étymologique de la langue albanaise* et basé sur une riche bibliographie albanaise et internationale, roumaine y compris (pp. XXIII–XXXIX), le nouveau *Dictionary* de Vladimir Orel «is based – selon ses propres mots (*Préface*, pp. IX–XIII) – on works of my predecessors Gustav Meyer and Eqrem Çabej, authors of earlier Albanian etymological dictionaries (Çabej's work, unfortunately, remained unfinished)¹⁵, as well as on studies of other outstanding scholars such Norbert Jokl, Max Vasmer and Eric Hamp». L'ouvrage inclut, évidemment, les recherches de l'auteur menées pendant deux décennies.

Après un bref exposé concernant la phonétique historique de l'albanais, l'auteur s'est concentré dans le corpus du *Dictionary* sur les aspects suivants : «(1) Inherited words of Indo-European origin; (2) Words of expressive origin, onomatopoeias and the like; (3) Loan words from ancient Greek, Latin (and Romance), Slavic and other languages» jusque vers les X^e–XII^e siècles. Comme on s'y attendait, il attire dans la discussion de nombreux mots autochtones roumains, ainsi que quelques parallèles de certains emprunts au latin (anciens ou plus récents) en albanais, de sorte que l'index de ceux-ci comprend plus de 160 unités lexicales (pp. 631–633).

En ce qui concerne la monographie de Irina A. Kalužskaja, *Paleobalkanskie relikty...*, nous estimons nécessaire de préciser que *le roumain* est une langue *carpato-balkanique*, respectivement *sud-est européenne*, termes plus larges que celui utilisé par l'auteur et, surtout, conformes à la réalité géographique.

Fondée sur une riche bibliographie, surtout albanaise, roumaine, russe, mais dans d'autres langues aussi (pp. 150–172), y compris les recherches antérieures de l'auteur même, le livre s'ouvre par une brève *Préface* (p. 3), suivie d'une *Introduction* théorique et historique (pp. 4–16), étant structuré en deux parties : I. *Rumyno-albanskie leksičeskie sootvetstvija: sostav i interpretacija* (pp. 17–50), dans laquelle, étayée surtout sur les répertoires de A. Rosetti, C. Poghiric, I.I. Russu et Gr. Brâncuș, mais sur d'autres sources aussi, l'auteur présente plus de 250 mots roumains (accompagnés souvent par les formes correspondantes des dialectes aroumain, mégléno-roumain et istro-roumain) d'origine autochtone sûre ou

¹⁵ On a eu en vue surtout : *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, I, Tiranë, 1982; II (A–B), 1976; III (C–D), 1987; *Hyrje në historinë e gjuhës shqipe. Fonetika historike e shqipes*, Prishtinë, 1970; *Introducere în istoria limbii albaneze*. Traduction : Adriana Ionescu. Préface, notes, bibliographie : Cicerone Poghiric, Editions de l'Université de Bucarest, 1997.

probable, ou bien ayant, en tout cas, des similitudes avec certains mots albanais; II. *Rumyno-albanskie leksičeskie schoždenija i ich paleobalkanske paraleli* (pp. 51–144), où l'on analyse largement 14 mots du nombre total compris sommairement dans la première partie.

Les recherches futures concernant les éléments autochtones de la langue roumaine devront prendre en considération les résultats auxquels ont abouti les deux auteurs, souvent convergents avec ceux consignés par les synthèses roumaines récentes, y compris par nos études, mentionnés ci-dessus (note 14).

II. Ainsi, à partir de notre première étude, *Les plus anciennes attestations des mots roumains autochtones (X^e siècle – 1520)*, nous constatons que presque tous les 32 mots présentés par nous ont attiré l'attention de Vladimir Orel et de Irina A. Kalužskaja; qu'il nous soit donc permis de les énumérer ci-dessous, en limitant au minimum nos éventuelles observations¹⁶:

1. *baci* «maître berger» (<1293–1302>, M. 29–30; O.13: alb. *bac* «elder brother, uncle», rapport au lieu de *baç* «cowman, cowherd»¹⁷; K. 21: de même);

2. *balaur, bălaur* «dragon, monstre» (environ 1337–1340, M.30; O.41: *bullar, bollar*¹⁸; K.21, 71–91¹⁹);

3. *baltă* «lac, étang, mare» (1366, M.30; O.15 – 16: *baltë*; K.21, 91–93);

4. *brad* «sapin» (1490; nouvelle forme reconstituée d'après le pl. *brazi*, M.30 – 31; O.34: *bređh*; K.24);

5. *brân(d)ză* «fromage» (<1356–1381>, M.31; O.35: *brenda*; K.25);

6. *brusture* «bardane» (1518, M.31; O.38: *brushtull*, faisant référence à Poghirc, ILR, II, 329, mais sans citer le mot roumain; K.25, 104–105: la forme „dace” *riborasta* est incertaine);

7. *Bucur* (anthroponyme, environ 1224–1228; *bucuros* «très content», <1478–1482>, M.32; O.40: *bukur*; K.25);

8. *bu(d)ză* «lèvre» (1492, M.32–33; O.43–44: *buzë*; K.26, 105–118: on essaie, dans les deux ouvrages une autre étymologie indo-européenne);

9. *cioar(r)ă* «corneille» (1442, M.33; O.399: *sorrë*; K.28);

¹⁶ Pour simplifier les choses nous présentons seulement les sens principaux des mots, la date de la première attestation, sans signaler leur présence dans les dialectes roumains sud-danubiens; après les abréviations M., O., K., sont mentionnées les pages où les mots sont discutés par nous-même, ainsi que par les deux auteurs.

¹⁷ Voir Stuart E. Mann, *An Historical Albanian-English Dictionary*, published by The British Council, by Longmans, Green and Co., Ltd., 1948, p. 16.

¹⁸ Forme moins connue, mai plus proche de *bollë* présentant la voyelle *o* dans la racine; voir Mann, 33: «*bollar* and *bullar*, m.5 = *bollë*, q[uod] v[ide] Bsh.» (*Fialner i Rii i Shcypes*, édité par la Societé «Bashkim», Scutari, 1908).

¹⁹ Ici et dans les exemples suivants, le deuxième chiffre renvoie au II^e chapitre de la monographie de Irina A. Kalužskaja, où 14 mots sont discutés, du point de vue étymologique, d'une manière plus approfondie; parmi les formes serbo-croates se trouvent aussi *balaur, balavor* directement liés à la forme roumaine. A la suite d'une analyse historique et étymologique détaillée l'auteur essaie la reconstitution d'une forme-prototype.

10. *copac*, anc. et régional *copaci* «arbre; chêne» (1264, M.33; K.30: alb. *kopaç*);
11. *copil* «enfant; fils naturel» (<1318>, M.33–34; O.190: *kopil*; K.30);
12. *curpen* «sarmant; herbe-aux-gueux» (1512, M.34; O.202: *kulpër/kulpën*; K.31);
13. *gard* «clôture, haie» (1488, M.34; O.110: *gardh*; K.33–34);
14. *groapă* «fosse» (1520, M.34–35; O.124: *gropë*; K.36);
15. *gruma(d)z* «cou; nuque» (1499, M.35; O.127: *gurmaz*; K.36);
16. *jumătate, jumetate* «moitié, demie; demi» (1403, M.35; O.139–140: *gjysmë*; K.37);
17. *leurdă* «ail-des-bois» (1520, M.35–36; K.38: alb. *hudhër, hurdhë*);
18. *mal* «petite colline; bord; rivage» (1433, M.36; O.243: *mal*; K.38, 125–129);
19. *mare* «grand, haut» (1490, M.36: cf. thraco-dace -μαρος, Μαρ -, dans Βηρι-μαρος, Μαρ-κέντιος etc. < i.-e. **mē-ro-*, **mō-ro-* «groß, ansehnlich» – Pokorny, 707; O.240: *madh*, dial. *mall* «big, large»; K.38: de même);
20. *ma(d)zăre* «pois, petit pois» (1488, M.36–37; O.271–272: *modhull*; K.38, 130–138);
21. *măgură* «colline, melon» (1448, M.37; O.109: *gamule/ gamulë/ magulë*; K.39);
22. *mân(d)z* «poulin» (1443, M.37; O.265: *mëz/mâz*; K.40, 139–142);
23. *moș, moașă* «grand-père, -mère; oncle; homme ou femme âgé,-e» (<1480>, M.38; O.274: *moshë*; K.40);
24. *murg* «(noir) roux; cheval (noir) roux» (1462, M.38; O.278: *murg*; K.41);
25. *păr(r)ău, pârâu* «ruisseau» (1337, M.38 – 39; K.43; O.323: *përrua/ përrue*, expliqué comme emprunt slave, peu probable);
26. *rață* «cane» (1487, M.39; O.374: *rosë*; K.43);
27. *strungă* «col, défilé; (petite porte dans la) bergerie» (1401, M.39; O.443: *shtrungë*; K.47, 142–144);
28. *șopârlă* «lézard» (1483, M.39–40; K.47: *shapî*)²⁰;
29. *țap(u)* «bouc» (X^e siècle, M.40; O.47: *cjap*; K.48);
30. *țeapă* «pal; copeau, épine» (*Țapeluș*, dérivé – anthrop., <1481>, M.40; O.474: *thep*; K.48).
31. *vie(d)zure* «blaireau» (1492, M.40–41; O.510–511: *vjedh, vjedhull*; K.49).

Au delà de quelques discordances de détail, nous remarquons qu'un seul mot provenant de notre répertoire de mots, attestés pour la première fois dans le long intervalle du X^e siècle à 1520, n'a pas été pris en compte par les deux auteurs: *mân(d)zat* «veau d'un an», et que deux autres mots sont absents du *Dictionary* de Orel (n^{os} 10, 17).

²⁰ La citation du roumain *șopârlă*, d'après G. Weigand chez O.407: *shap* «Aпта epizootica» ne se justifie pas.

III. L'étude *Les plus anciennes attestations de certains mots probablement autochtones en roumain (du XI^e siècle à 1520)* comprend 22 unités lexicales, dont 17, minutieusement analysées par nous, peuvent être incluses parmi celles sûrement autochtones²¹. Parmi celles-ci plus d'une moitié se retrouvent dans l'étude de Irina A. Kalužskaja et certaines chez Orel aussi:

1. *băl(an)* «blondin» (<1348>, M.50–51; O.15: *bal* «dog with a white spot on its forehead; (adj.) white-haired», se référant à Poghirc, ILR, II, 328, mais sans mentionner le mot roumain; K.22, 96–104: l'éventualité d'un emprunt au slave est aussi mise en discussion);

2. *carâmb* «pièce de bois horizontale de la ridelle; tige (de botte)» (1497, M.52; K.26: l'auteur met en discussion, suivant V.P. Neroznak, l'alb. *kërrabë* «long bâton de berger terminé par un crochet»);

3. *cârlig* «croc, crochet» (1389, M.52–53; K.29: alb. *kërluk*);

4. *ciung* «arbre séché sur pied; souche; (adj.) manchot, estropié» (1400, M.53–54; K.29: alb. *cung*);

5. *Crăciun* «Noël» (1198, M.54–56; K.30–31; O.181: *kërcu/kërcû* «stump, block; log, root», dérivé de *kërc* «stump», mais la succession alb. > slave > roum. est non-fondée);

6. *creș* «frisé, bouclé» (<1330>, M.56–57; K.31: alb. *krec*);

7. *curma (a)* «couper (un tronc d'arbre); fendre; interrompre» (1517, M.57; K.31: alb. *kurmoj*);

8. *mic* «petit; bref» (1202, M.58–59; K.40: cf.alb. *mej* «amoindrir», selon V.P. Neroznak);

9. *mieriu* «bleu» (<1495>, M.59; K.40: cf.alb. *mëllenjë* «blackbird»);

10. *stână* «bergerie d'été» (1451, M.61–62; K.46; O.437: *shtazë/ shtëzë/ shtâzë* «animal») – l'auteur reconstitue le protoalb. **stana* sans mentionner le mot roumain).

Nous y ajoutons le mot *noian* «grande quantité d'eau» (1560, M.60–61), considéré par nous et par Irina A. Kalužskaja (K.41–42) comme probablement autochtone, en acceptant les doutes de Brâncuș à l'égard de l'étymologie proposée par B.P. Hasdeu (cf.alb. *ujanë* «océan», création littéraire moderne).

De toute façon, le fait que 10 mots sur les 17 proposés par nous comme faisant partie de la catégorie des mots sûrement autochtones se retrouvent, parfois avec des parallèles lexicales nouvelles, dans le répertoire de l'auteur russe est significatif.

IV. Enfin, l'étude *Mots roumains d'origine autochtone, attestés au cours du premier siècle de l'écriture en langue nationale (1521–1621)*, comprend 37 unités lexicales, toutes incluses dans le répertoire de Irina A. Kalužskaja et, en grande partie, dans le *Dictionary* de Vladimir Orel. Nous reproduisons ci-dessous la liste de celles-ci dans la manière des deux précédentes:

²¹ Le 18^e mot s'est avéré être un dérivé roumain ancien d'un mot autochtone: *urdoare* «chassie aux yeux» <*urdă* «fromage blanc» (voir plus loin, paragraphe IV).

1. *abur(u)*, *abure* «vapeur; souffle» (première moitié du XVI^e siècle, M., «Thraco-Dacica», t. XXI, p. 19; O.12–13: *avull*; K.19, 52–55);
2. *argea* «sorte de hutte (bâtie en partie dans la terre); voûte» (1604, M.19; K.20, 55–71; O.365: *ragal*, pour lequel on donne une autre étymologie);
3. *baligă*, *balegă* «excréments des grands animaux» (1545, M.19–20; O.14: *bajgë*; K.21);
4. *bar(d)z*, -ă «gris, noir mêlé de blanc», *barză* «cigogne» (1566, M.20; O.17: *bardhë*; K.22);
5. *bască* «toison, laine» (<1573–1578>, M.2021; O.19; *bashkë*; K.22, 94–96);
6. *brău*, *brân(u)* «ceinture; mi-corps» (première moitié du XVI^e siècle, M.21–22; O.36: *brez*; K.25);
7. *bunget* «taillis; vieille forêt» (1578, M.22; O.41–42: *bung*; K.26);
8. *căciulă* «bonnet de fourrure» (1211, M.22, K.26; O.162, 184: l'auteur imagine des rapports compliqués entre alb. *kaçule* «hood», *kësulë* «bonnet, cap» et roum. *căciulă*);
9. *cătun* «hameau; cabane» (1073, M.22–23; K.27; O.174, 469: *katund*, expliqué du verbe *tund* «to move, to stir, to swing»);
10. *ceafă* «cou; nuque» (1560–1561, M.23–24; K.27–28; O.353: *qafë*, expliqué, sans fondement, comme un emprunt turc, puis de l'albanais en roumain);
11. *ciucă* «sommets» (1210, M.24; K.28; O.53: *çukë*, expliqué comme un emprunt aux langues sud-slaves, la situation réelle étant bien inverse);
12. *ciupi (a)* «picorer, becqueter; pincer» (1580–1581, M.24; K.29: cf. *çupis*, interprétés tous les deux comme emprunts sud-slaves);
13. *ciut*, -ă, *șut*, -ă «écorné, aux cornes basses», *ciută* «biche, daine» (1579, M.24–25, O.405, 447: *sutë*, *shut*; K.47: selon Maria Iliescu et S.N. Nikolaev, on prend en considération la possibilité d'une d'origine pré-indo-européenne du mot);
14. *cursă* «piège, trappe; ruse, embûche» (première moitié du XVI^e siècle, M.25; O.206: *kurth*; K.31–32);
15. *făr(r)ămă*, *făr(r)imă* «bris, débris; miette» (1551–1553, M.25–26; O.477: *thërrime*; K.33);
16. *fluier*, *fluieră* «flûte (du berger); sifflet» (<1567–1568>, M.26–27; K.33; O.100: *flojere*, expliqué comme emprunt au roum. *fluier*, qui proviendrait du lat. *flātūrālis* «blowing», cf. *flatūrā* «blowing» [?]);
17. *gata* «prêt; fini, préparé» (première moitié du XVI^e siècle, M., «Thraco-Dacica», t. XXII, p.47; K.34: *gati*; O.111: *gatuaj*, vb.«make ready, prepare», expliqué comme emprunt au slave);
18. *gălbează*, *călbează* «douve (ver parasite), maladie causée par la douve» (<1521>, M.47–48; K.26–27; O.112–113: *gëlbazë/këlbazë*, expliqué d'une manière erronée du slave **kъlbasa* «stuffed gut, sausage»);
19. *ghimpe*, *ghimp* «épine, piquant; chardon» (1570, M.48; O.132: *gjemb*; K.35);

20. *ghionoai*, *gheoncaie*, anc. et dial. *gheoroaie*, *gheuroaie* «pic (pic-vert, pivert)» (1459, M.48–49; K.35: cf. alb. *gjon*);
21. *grapă* «herse» (1521, M.49; O.127: *grep*, *gërjepjë*; K.35–36);
22. *grunz*, *grunj* «grumeau, pelote» (1579, M.49; K.36: cf. alb. *grundë*, *krundë*);
23. *gușă* «goitre; double menton; gorge; jabot» (1560, M.49–50; K.36; O.128: *gushë*, expliqué comme emprunt au roumain, à partir d'une étymologie latine difficile à soutenir);
24. *măgar(iu)* «âne» (1620, M.50; K.38; O.240: *magar* «borrowed to other Balkan languages», avec références à Poghirc, ILR II, 345, mais expliqué comme emprunt germanique [?]);
25. *mărar(iu)* «fenouil, aneth» (1551–1553, M.50; K.39, O.244–245: *maraj*, expliqué «from Rom.**marathrium*, derivative of Lat. *marathrum*» tandis que «the intermediate form **maraja* was borrowed to Rum. *mărar*» [?]);
26. *mășc* «mulet» (1560–1561, M.50–51; O.279: *mushk*, K.41);
27. *mugur* «bourgeon, bouton» (1560–1561, M.; O.277: *mugull*; K.40);
28. *năpârcă*, anc. *năpârtică* «orvet; lézard» (1559–1560, M.51–52; K.41; O.290: *nepër(t)kë*, expliqué, sans argumentation sémantique, comme emprunt slave);
29. *pupăză* «huppe» (<1577>, M.52; O.350: *pupë*, expliqué du lat. *upupa*, comme dérivé avec le suffixe *-zë*; K.43: de même, en dépit du caractère onomatopéique, donc autochtone, en plusieurs langues indo-européennes anciennes);
30. *rân(d)ză* «estomac; gésier» (1620, M.52; K.44: cf. alb. *rrëndës*);
31. *sâmbure*, *sâmbur*, *sâmbur(u)* «noyau, pépin» (1600, M.52–53; O.404: *sumbull* «round button, bud», avec références à Poghirc, ILR II, 348, mais sans faire mention au mot roumain, qui apparaît à *thumbull* «button», 481; K.45: cf. alb. *thumbullë*);
32. *spânz*, *sprinz* «ellébore» (1263, M.53; K.45–46: cf. alb. *shpëndër*);
33. *strepede*, *strepez* «mite du fromage; ciron» (1580 – 1581, M.53; O.441–442: *shtrepe*; K.46);
34. *strugure*, *strugur* «raisin» (<1551–1558>, M.53–54; K.46, 147; O.443: *shtrud* «strawberry», avec référence à Mihai Rădulescu, mais sans faire mention du mot roumain);
35. *șarc* «clayon, clôture, enclos; bergerie, parc à moutons (à bestiaux)» (1581–1582, M.54; O.472: *thark*; K.48);
36. *urdă* «fromage blanc» (1220, M.54–55; O.487–488: *urdhë* «sort of white cheese»²², cf. *udhos* «sort of cheese», 483; K.49: cf. alb. *udhos*);

²² «Selon Capidan, DR, II, 470, le mot alb. *urdhë* «Käseart» enregistré par Weigand, *Alb.Wb.*, 96, provient (...) du roumain» (Brâncuș, *Vocabularul ...*, p. 125); Mann, 164, 541, enregistre *urdhë* = *hurdhë* (homonyme de deux autres mots), avec le sens «mouldy variety of cheese», ayant comme source, en dehors de Weigand, le *Dictionnaire albanais-grec* de Konst. Kristoforidhi (ouvrage posthume, Athènes, 1904, Réédité par A. Xhuvani, Tiranë, 1961), les deux reflétant la zone centrale de l'Albanie (le dialecte guégue).

37. *vatră* «âtre, foyer; demeure, maison; emplacement (d'un village)» (1579, M.55–56; O.495–496: *vatër/vöter*; K.49).

Attestés dès le XVI^e siècle, qui marque l'apparition de l'écriture en langue roumaine (après celle en latin et en slavon)²³, tous les 37 mots se retrouvent dans le répertoire de Irina A. Kalužskaja; cinq de ces mots sont absents du *Dictionary* de Vladimir Orel (n^{os} 12, 20, 22, 30, 32), tandis que trois autres ne sont que suggérés par la bibliographie roumaine invoquée (n^{os} 24, 31, 34), car l'auteur ne s'est pas proposé un ouvrage exhaustif à cet égard. Sans entamer des discussions étymologiques détaillées, alors que nous sommes presque totalement d'accord avec Irina A. Kalužskaja (excepté le n^o 12), avec Vladimir Orel qui préfère en quelques cas des étymologies slaves, latins, germaniques ou turques, la discussion peut continuer (n^{os} 10, 11, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 28, 29)²⁴.

V. Mais, la plus importante observation que nous prenons la liberté de faire ici est la suivante. Dans la citation des mots roumains l'auteur utilise, de règle, des formulations du type: „Rum. *abur* «fog» was borrowed from Proto-Albanian” (p. 12). Ce concept est expliqué dans la *Préface* dans la manière suivante: «...Proto-Albanian language and reconstruction are relatively new concepts developed in my early publications. They denote a stage of development between Indo-European and (contemporary) Albanian *immediately preceding* the intensive linguistic contacts with Latin, *i.e.* before the I–II centuries C.E.» (p. IX). De son point de vue cette formulation peut être justifiée car il n'a pas eu l'intention d'intervenir dans la discussion qui – pour l'instant, au moins – semble insoluble: l'albanais est-il le continuateur d'un dialecte illyrien ou thraco-dace?

En traçant une longue histoire des recherches en la matière, E. Çabej met en lumière les arguments de Norbert Jokl qui «aboutit à la conclusion que l'albanais est très proche tant de l'illyrien que du thrace» – opinion acceptée par M. Vasmer, C. Tagliavini et par d'autres savants aussi. Pourtant, «si l'on résume les opinions exposées plus haut sur les problèmes liés à l'origine de la langue albanaise (...) on peut affirmer, après une considération objective des faits, que certains aspects ont été expliqués, certaines questions élucidées, mais que le fond du problème reste encore à résoudre»²⁵.

Or, considérant les choses en partant de la langue roumaine, le même A. Rosetti que nous évoquons au début de notre article, concluait, après une analyse critique approfondie que les mots communs avec l'albanais, présentant souvent des différences phonétiques notables (parfois sémantiques aussi), «proviennent, dans les deux langues, d'une langue parlée jadis dans la Péninsule Balkanique [et dans la zone carpato-danubienne aussi] et qui, comme trace de son

²³ Etayés sur des sources étrangères, identifiées entre temps, nous avons pu établir les plus anciennes attestations dans les XI^e–XIII^e siècles pour les mots *căciulă, cătun, ciucă, spânz*.

²⁴ Les arguments invoqués à l'appui de l'étymologie autochtone pour les mots respectifs sont exposés dans notre étude citée ci-dessus.

²⁵ *Introducere în istoria limbii albaneze*, p. 47.

existence, a laissé ces éléments dans le vocabulaire de la langue roumaine (...). Dans l'état actuel de nos connaissances, nous pouvons supposer que cette langue est le thrace: en rapprochant les termes roumains des termes albanais, nous les expliquerons donc par un critère commun»²⁶.

Très proche de cette conclusion s'avère celle de Irina A. Kalužskaja qui, après avoir passé en revue les différentes opinions concernant les éléments autochtones de la langue roumaine, depuis Fr. Miklosich et B.P. Hasdeu jusqu'à nos jours, écrit dans son *Introduction*: «Selon l'avis de Gr. Brâncuș (...), les mots respectifs sont entrés dans le latin carpatobalkanique, sur lequel est fondé la langue roumaine (avec ses quatre dialectes: le daco-roumain, l'aroumain, le mégléno-roumain et l'istro-roumain – *n.n.*), directement du parler thraco-dace, ce qui signifie, pour l'albanais, la nécessité d'accepter dans son lexique autochtone une importante composante thrace» (p. 7). Or, ce point de vue ne diffère pas trop de celui synthétisé par E. Çabej, avec la précision formulée par Gr. Brâncuș, en poursuivant l'idée exprimée ci-dessus: les mots communs au roumain et à l'albanais «ne sont pas des emprunts tardifs de cette langue»²⁷, mais des parallèles historiques.

Nous trouverons des conclusions similaires dans la synthèse de H. Mihăescu, *La romanité dans le Sud-Est de l'Europe*; ici le territoire où la langue roumaine s'est individualisée parmi les autres langues romanes, vers les V^e–VIII^e siècles, est défini dans la manière suivante: «Le latin qui fut à la base de la langue roumaine était parlé sur un territoire aussi étendu que l'Italie, représenté par les provinces romaines de

²⁶ *Istoria limbii române*, I, p. 240; *Histoire de la langue roumaine*, pp. 302–303, voir I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, p.106: en reproduisant cette citation l'auteur y ajoute, à juste raison, les mots placés entre parenthèse droites; voir aussi: les notes de C. Poghirc, en marge du chapitre VIII. *Relațiile limbii albaneze cu româna*, dans *Introducere...* de E. Çabej, pp. 102–108, 188–190; les notes 21–36 de notre première étude, *Les plus anciennes attestations ...*, pp. 48–63, ainsi que les notes 4–14 de la deuxième étude, pp. 68–70; Marius Sala, *De la latină la română*, pp. 11–38, 80–86; Ștefan Olteanu, Mircea Rusu, Marius Sala, *Caracterul romanic al populației nord-dunărene în secolele VI–IX. Cristalizarea limbii române*, dans: *Istoria Românilor*, Vol. III. *Genezele românești*, coordonneurs: ț acad. Ștefan Pascu, acad. Răzvan Theodoreescu, Bucarest, Editura Enciclopedică, 2001, pp. 102–128 (Les recherches futures devront tenir compte des informations à l'égard des Thraces, en général, et des Géo-Daces, en particulier, synthétisées dans ce volume, comme dans les deux lui ayant précédé, parus la même année: Vol.I, *Moștenirea timpurilor îndepărtate*, coordonneurs: acad.Mircea Petrescu-Dâmbovița, Alexandru Vulpe, membre correspondant de l'Académie Roumaine; Vol. II, *Daco-romani, romanici, alogeni*, coordonneurs: Dumitru Protase, Alexandru Suceveanu). La complexité des rapports entre l'albanais et l'illyrien d'une part, entre l'albanais et le thrace (la langue thraco-dace), de l'autre, de même qu'avec d'autres langues (baltes, slaves, grecque, arménienne) est esquissée dans le livre de Walter Porzig, *Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebiets*, Heidelberg, 1954 (surtout le chapitre V, §14, et le chapitre VI, § 10 – traduction russe: *Členenie indoevropejskoj jazykovoï oblasti*, réalisée par A.Ju.Braude et V.M.Pavlov, avec une préface de A.V. Desnickaja, Moscou, Izdatel'stvo «Progress», 1964, pp. 220–225; 258–268: *La place de l'albanais*); autres repères bibliographiques des dernières décennies dans les notes 4–9 de notre étude *Les plus anciennes attestations de certains mots probablement autochtones en roumain*, p. 67.

²⁷ Gr. Brâncuș, *Vocabularul ...*, p. 6.

Dacie et des deux Mésies (Inférieure et Supérieure). Cette aire conserve de nombreux vestiges archéologiques romains et plus de 5000 inscriptions latines» (p. 20)²⁸. Or, sur ce vaste territoire, comme le précise G. Ivănescu dans le même livre, au cours des I^{er}–IV^e siècles «parmi les influences qui se sont exercées sur le latin vulgaire, dont les diverses modifications ont donné naissance à la langue roumaine, la plus importante (...) reste celle de la population thraco-dace», autrement dit «la population autochtone soumise au processus de romanisation» (pp. 308–309).

En continuant cette idée, nous soulignons nous-mêmes, en 1997, que le progrès, dans l'étude des mots autochtones de la langue roumaine «s'est réalisé d'un côté par l'identification graduelle de certains parallélismes lexicaux albanais, qui reposent sur les correspondances phonétiques régulières et sur les corrélations sémantiques évidentes, ou au moins plausibles, dans les circonstances où l'albanais est censé être soit le continuateur d'un dialecte thraco-dace, soit d'un autre, illyrien, mais accusant un élément constitutif thrace, d'une manière significative; d'un autre côté par l'élargissement bien prudent du cadre comparatif indo-européen, en y envisageant notamment non seulement les données très peu nombreuses, en provenance des langues paléobalkaniques et microasiatiques (à côté de l'arménien), mais encore celles des langues baltes – surtout le lituanien, extrêmement conservateur – et des langues slaves, très proches de ces dernières»²⁹.

Tenant compte du stage actuel des recherches dans ce domaine tellement difficile, Irina A. Kalužskaja a judicieusement limité ses investigations en se proposant, ainsi que nous l'avons remarqué: «1) de dresser, dans les limites du possible, un corpus complet des correspondances lexicales roumano-albanaises, connues par le truchement des différents ouvrages, en y ajoutant un bref commentaire étymologique et bibliographique et, dans les cas où il s'est avéré nécessaire, son propre point de vue; 2) d'analyser en détail les convergences roumano-albano-paléobalkaniques, tâchant de faire valoir leur degré de véridicité, tant sous l'aspect de la solidité des sources, que sous celui de l'analyse étymologique. Dans ces conditions – conclut Irina A. Kalužskaja – nous avons réussi de proposer, pour une série de cas, soit des solutions étymologiques nouvelles, soit d'ajouter des détails essentiels qui précisent certaines étymologies déjà connues» (p. 16).

Nous sommes reconnaissants tant à Irina A. Kalužskaja qu'à Vladimir Orel pour leurs contributions concernant les éléments autochtones de la langue roumaine, réalisées sous des perspectives différentes. Dans un article qui suivra, nous mettrons en discussion, par la confrontation de leurs résultats avec les nôtres, encore deux catégories de mots: 1) probablement autochtones, attestés pour la première fois entre 1521–1621; 2) sûrement autochtones, attestés depuis 1622 jusqu'à l'époque moderne.

²⁸ Voir aussi la carte n° 4. *Le territoire de la langue latine du Sud-Est de l'Europe (d'après C. Jireček, Al. Philippide, P. Skok, H. Mihăescu)*, entre les pp. 156–157.

²⁹ Voir l'article cité dans la note 26, p. 47.

SACRIFICES POUR SALMOXIS

ZOE PETRE

L'étude reprend le problème souvent débattu tant dans la littérature consacrée aux premiers pythagoriciens que dans les prises de position relatives aux croyances et aux rituels pratiqués par les Gètes, tels qu'ils ont été compris et relatés par Hérodote au IV^e Livre des Histoires, chap. 94. Le point de départ des hypothèses développées dans cet article est, d'une part, le sens factitif du participe *athanatizontes*, «pratiquant des rites d'immortalité», tel qu'il a été depuis longtemps démontré par Ivan Linforth dans un célèbre article de 1918, et d'autre le sens du verbe *apollumi*, employé couramment pour dénoter la mort héroïque du guerrier au champ d'honneur. A partir de ces deux éléments du vocabulaire employé par Hérodote, qui décrit les pratiques d'immortalité des Gètes, et par des analogies avec la mythologie indo-européenne du guerrier, l'étude comprend le rituel des messagers envoyés à Salmoxis comme un rite de passage figurant la mort symbolique au combat, gage d'immortalité du guerrier.

Les chapitres consacrés par Hérodote aux Gètes et à leurs croyances au IV^e livre de ses *Histoires* ont pour point de départ un fait appartenant à l'histoire – la résistance sans lendemain que ce peuple thrace peu connu par les Grecs aurait opposé à l'avancée des Perses vers les terres scythes au nord du Pont-Euxin. A partir de ce fait, Hérodote donne quelques détails concernant les particularités distinctives de ce peuple, Il s'arrête notamment pour un instant dans son parcours narratif qui suit l'expédition du Grand Roi au nord de la Mer Noire afin d'expliquer la curieuse épithète formulaire *athanatizontes* qui accompagne l'éthnonyme des Gètes.

Le texte des *Histoires* n'offre aucun indice qui permette d'identifier avec précision une autre source relative aux Gètes sauf les «Grecs du Pont», que le père de l'histoire cite pour l'histoire de Salmoxis, esclave et disciple de Pythagore. Toutefois, une source distincte de ces histoires des Grecs du Pont doit avoir existé, puisque, avant de les citer, Hérodote raconte non seulement l'épisode récent de leur résistance contre les Perses, mais aussi des détails concernant leurs us et coutumes. Ce que l'historien avait appris de cette source hypothétique et anonyme sur les croyances et les pratiques sacrificielles des Gètes lui permet de mettre en doute le récit des Grecs du Pont Euxin à propos d'un Salmoxis contemporain de Pythagore.

Il est tout aussi possible qu'il s'agisse d'une seule source, ou bien de deux traditions distinctes, l'une relative au déroulement des hostilités au nord de la péninsule Balkanique, et l'autre relative aux mœurs et aux pratiques cultuelles des Gètes. Hérodote a voyagé non seulement au nord du Pont-Euxin, à Olbia, mais aussi au nord de la Grèce et dans la Thrace méridionale. D'autre part, comme

David Asheri le soulignait à juste titre, il pouvait rencontrer assez de Thraces plus ou moins hellénisés à Athènes ou aux alentours, qui pouvaient lui parler des coutumes – parfois étranges – de leurs voisins du côté du Danube¹.

L'historiographie du domaine a dépensé des trésors d'ingéniosité et d'érudition dans la tentative de reconstituer un système cohérent où la description des rites d'immortalité du chapitre 94 soit mise en rapport avec le récit du chapitre 95 sur Salmoxis l'apprenti de Pythagore, en prêtant aux deux chapitres une cohérence que le texte ne revendique pas, bien au contraire: Hérodote ne leur prête ni la même source, ni le même degré de crédibilité.

D'autre part, pour ce qui est du contenu à proprement parler de l'information, dès que l'on tente de reconstituer un système cohérent qui intègre à la fois les sacrifices humains destinés à un Salmoxis ouranien et guerrier, le dieu – ou l'épiclèse – (ge)Beleizis, les initiations pythagoriciennes et la disparition périodique d'un Salmoxis parfaitement mortel, on se heurte à l'incompatibilité réciproque de ces récits. C'est d'ailleurs ce qui pousse Hérodote à abandonner avec l'ironique *chaireto* toute tentative de reconstitution cohérente et vraisemblable.

Si Hérodote lui-même n'est pas à même de décider de la nature divine ou humaine de Salmoxis, se confrontant à des récits disparates et manquant de critères soit pour les sélectionner soit pour les faire concorder, je ne vois pas comment, et surtout au nom de quelle légitimité, nous pourrions nous prévaloir, nous, en disposant des mêmes données que celles dont disposait Hérodote avant nous, d'une connaissance supérieure à la sienne. Je propose, donc, au moins dans un premier temps, une analyse indépendante du chapitre 94, qui fasse abstraction du récit «pythagoricien» de Salmoxis.

Le chapitre 94 se propose de rendre compte de l'épithète formulaire *athanatizontes*, et, pour ce faire, il évoque le sacrifice singulier des « messagers » envoyés à Salmoxis, à quoi il ajoute, pour l'amour du détail, un autre nom de dieu gète, l'histoire du tir à l'arc aux nuages, laquelle n'est pas dans un rapport direct avec les « pratiques d'immortalité », étant une digression mettant en relief une autre singularité des pratiques rituelles des Gètes. Le seul rituel qu'Hérodote met, en ce chapitre, en relation directe avec les pratiques d'immortalité, c'est celui du sacrifice des guerriers envoyés périodiquement à Salmoxis.

Athanatizousi de tonde ton tropon : voici de quelle manière ils se rendent immortels, déclare Hérodote dès le début du chapitre. Linforth a démontré depuis longtemps le sens factitif incontestable du verbe *athanatizein*². Cependant, à une première lecture, le passage qui suit – portant sur les messagers envoyés à Salmoxis – semble plutôt actualiser le sens traditionnel: parce qu'ils croient qu'en réalité ceux qui meurent ne meurent pas, mais se rendent à Salmoxis, les Gètes envoient des messagers au dieu. Bien qu'ils soient les adeptes du sens factitif du

¹ David Asheri, *Herodotus on Thracian Society and History* in Giuseppe Nenci & Olivier Reverdin, éd., *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandoeuvres-Genève 1990, pp. 40–53.

² Ivan Linforth, *OI AΘANATIZONTHES (Herodotus IV. 93–96)*, CPh, 13, 1918, pp. 23.

verbe *athanatizein*, c'est de cette façon que des chercheurs tels Linforth, Burkert, Eliade et Hartog lisent le passage³. Toutefois, si on prend comme point de départ un fait grammatical incontournable, le sens de *pratiquer des rites d'immortalité* du verbe *athanatizein*, je crois que nous sommes obligés d'accepter que le rituel du « messenger envoyé à Salmoxis » recouvre, au moins pour Hérodote, une pratique d'initiation qui confère de façon active l'immortalité à ceux qui participent au rite, ou du moins à ceux qui sont sacrifiés et meurent. C'est seulement dans la mesure où la mort des messagers est perçue comme rite d'initiation à l'immortalité, comme pratique d'immortalité, que la nuance factitive du verbe *athanatizo*, *rendre immortel*, a du sens.

Cette interprétation n'est pas contredite, comme il pourrait paraître à première vue, par la proposition qui préface la description du rite, *car ils ne croient pas qu'ils meurent (apothneiskein), mais que ceux qui disparaissent (apollumenon) se rendent chez Salmoxis, un être divin (daimon)*. D'une part, il est évident qu'Hérodote, qui synthétise ici la croyance des Gètes, n'y parle pas d'une croyance générique dans l'immortalité, mais d'une croyance attribuée explicitement aux Gètes, *heautoi*, et qui concerne très précisément ceux qui disparaissent, *hoi apollumenoï*. Le verbe *apollumi* employé ici est généralement considéré comme une simple variation stylistique d'*apothneskein*, qui se trouve dans la première partie de la phrase et qui a le sens général de « mourir ». Cependant, *apollumi* ne dénote pas n'importe quelle mort, mais toujours une mort violente: tout lecteur de l'*Illiade* sait que *apollumi* est le verbe invariablement employé dans l'épopée pour désigner la mort des héros au combat⁴. Or, dans une culture où l'épopée est à la fois l'abécédaire et le noyau dur de toute forme de culture, Hérodote est un des lecteurs les plus avisés de l'*Illiade*. Dans ce contexte, le verbe *apothnesko* peut prendre lui aussi un sens fort, peut-être même celui de *tué, mort de mort violente*, sens qu'Hérodote prête lui-même à ce verbe dans d'autres chapitres des *Histoires* – comme, par exemple, dans l'épisode évoquant la fin du tyran Cléandros, assassiné par un citoyen de Gela⁵.

Il s'ensuit qu'une traduction exacte de cette phrase – ils ne croient pas que la mort violente puisse mettre fin à leur vie, mais que ceux d'entre eux qui meurent au champ d'honneur se rendent auprès de Salmoxis, un être divin (*daimon*)... En plus (*de*), ils envoient..., etc. – non seulement n'infirme pas, mais, au contraire, corrobore l'interprétation selon laquelle l'essence du rite par lequel les Gètes accédaient à l'immortalité était justement la mort héroïque et violente au combat.

La croyance selon laquelle les héros tombés sur le champ de bataille auront un sort posthume différent du sort des morts anonymes, dont la vie finit une fois

³ Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, trad. angl, Cambridge, MA, 1972, pp. 120–166; Miecea Eliade, *De la Zamolxis la Gingis Han*, trad. roum., Bucarest 1992, pp. 32–34; François Hartog, *Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'autre Pythagore*, ASNP 8, 1978, 1, pp. 16–42; id., *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, 2^e éd., Paris 2001, pp. 164–197.

⁴ LSJ s.v. *apollumi*.

⁵ Hdt. 7. 154, cf. 1. 137.

pour toutes, est loin d'être particulière aux Gètes d'Hérodote: depuis les Îles des Bienheureux, où les héros de l'âge qui porte leur nom dans les poèmes d'Hésiode festoient sans cesse⁶ et jusqu'aux innombrables cohortes de champions qui festoient aussi à la table d'Óðinn, dans la Valhöll, privilège dû au fait qu'ils sont morts en armes, s'achetant ainsi le droit de devenir les commensaux des dieux⁷, les mythologies des peuples d'origine indo-européenne abondent en témoignages de la même croyance dans l'immortalité héroïque, acquise au prix de la mort au champ de bataille, qui est par elle-même un rite d'immortalité.

Dans son livre consacré à l'idéologie indo-européenne de la guerre, Georges Dumézil signalait un passage de la *Mahabharata* qui est tout à fait pertinent pour l'interprétation des traditions relatives aux Gètes: blessé à mort, le héros Duryodhana, personnage incarnant la destinée d'un *ksatryia*, le guerrier indien, s'exclame: *Ce qui vaut ici-bas d'être obtenu, c'est la gloire, et elle ne peut l'être que par le combat. Finir dans sa maison est chose blâmable pour un ksatriya: mourir chez soi, couché, c'est manquer grandement au devoir. L'homme qui rejette son corps soit dans la forêt (par l'ascèse), soit dans la bataille, après avoir célébré de grands sacrifices, celui-là va à la gloire... Abandonnant les diverses jouissances, je puis maintenant, par ce combat bien livré, aller jusqu'au monde d'Indra, la meilleure destination pour les morts. Le ciel est le séjour des héros à la noble conduite, qui ne tournent pas le dos dans les batailles... Les troupes joyeuses des Apsaras les contemplent maintenant dans le combat, maintenant les Pères les regardent, honorés dans l'assemblée des dieux, prenant leur plaisir au ciel en compagnie des Apsaras. Par le chemin que suivent les Immortels, les héros qui ne reviennent pas du combat, nous allons monter..*⁸

L'alternative *longue vie et mort naturelle, dépourvue de gloire/ mort héroïque et gloire éternelle* est, on le sait bien, l'option qui définit Achille, le héros exemplaire de l'épopée homérique. Le texte cité par Dumézil construit, tout comme la tradition épique grecque, le thème de la gloire immortelle en partant d'une croyance, sans doute plus ancienne, dans une immortalité effective et heureuse réservée aux guerriers morts au combat. La tradition relative à l'Île de Leuke, l'endroit situé justement aux bouches du Danube, là où la déesse Thétis avait porté son fils pour le vouer à une vie singulière, au-delà de la mort qui l'avait frappé devant Troie, est une variante de la même croyance selon laquelle le sort des héros tombés au champ d'honneur diffère de celui du commun des mortels⁹.

⁶ Hés. *Travaux*, 156–157; *Théogonie*, 639–640.

⁷ Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969.

⁸ *Mahabh.*, IX, 4, 29–37, éd. Poona, ap. Dumézil, *Heur et malheur*, pp. 103.

⁹ Arktinos, *Aithiopsis*, in *Epic. Gr. Fragm.* I, Kinkel, Teubner, Leipzig 1877, pp. 32–33; Pi. N. 4.50; Pi. N. 4.49 52; Eur. *IT* 435–438; Eur. *Andr.*, 1260–1262, Ps.-Skymnos 793–794; Dionys. Perieget. 541–545; Arrian, *Peripl. P. Eux.* 21; Paus. 3.19.11; Anonym. *Peripl.* 66; Maxim. Tyr. 9. 6–7; Philostrat. *Heroic.* 54, 3–4; v. Erwin Rohde, *Psyché*, trad. fr., Paris, pp. 66; Gregory Nagy, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, HSCP 77, 1973, pp. 150.

Pareillement au héros indien, à Achille dans l'Île Leuke ou aux valeureux Vikings de la Valhöll, les guerriers gètes *qui meurent au combat, hoi apollumenoï, se rendent auprès de Salmoxis, un être divin, (daimon)*. Qui plus est, des textes ultérieurs qui glosent sur les pratiques gètes d'immortalité usent systématiquement de termes qui dénotent l'abondance et la liesse de cette commensalité posthume¹⁰, pareille à celle dont jouissent les Vikings qui passent la journée à guerroyer et le soir à festoyer à la table d'Óðinn, où la viande et l'hydromel sont inépuisables¹¹.

La mort au champ d'honneur est, dans toute la tradition indo-européenne, une « voie royale » vers l'au-delà des héros bienheureux, un rite de passage qui assure aux guerriers l'immortalité intégrale à la table des dieux. Le constat d'Hérodote quant à la manière particulière dont les Gètes *athanatizousi*, pratiquent les rites d'immortalité, range les guerriers de Salmoxis dans la catégorie vaste et bien attestée des héros tombés au combat et transportés quelque part auprès de leur dieu, où ils continuent éternellement leur existence, ce qui n'implique pas, mais, par contre, exclut le thème, très différent, de l'âme éternelle séparée du corps périssable, et perdurant hors celui-ci, thème développé par la prédication orphique.

Ce qui distingue apparemment les Gètes – au moins selon Hérodote – c'est le fait que, dans la perspective de cette immortalité qui est le lot des guerriers, ils pratiquent un rituel spécial, grâce auquel, tous les cinq ans, ils envoient eux-mêmes à l'immortalité un guerrier tiré au sort, qu'ils lancent contre les javelines dressées vers le ciel. Ce sacrifice rituel d'immortalité est sans analogies directes. Néanmoins, dans les traditions consignées ultérieurement par la *Saga* nordique, il y a des éléments qui, s'ils ne sauraient être en tant que tels mis en relation avec les messagers envoyés à Salmoxis, pourraient suggérer néanmoins un contexte isomorphe et, de manière indirecte, constituer de possibles analogies.

Georges Dumézil a attiré à maintes reprises l'attention sur le fait que la tradition scandinave employait, pour parler de ceux qui étaient sacrifiés à Óðinn, l'expression *envoyés auprès du dieu*, ce qui correspond rigoureusement, d'une part, aux récits grecs concernant les sacrifices pour Salmoxis et, d'autre part, à la croyance germanique selon laquelle le sort de ceux qui étaient offerts en sacrifice à Óðinn valait celui des guerriers tombés sur le champ de bataille. Celui qui mourait en héros devenait *Eiherjar*, éternel commensal du dieu, à côté des cohortes infinies de héros tombés, les armes à la main¹². Être immolé à Óðinn équivalait à la mort, ardemment désirée, au champ de bataille.

Óðinn annonce qu'il recevra chez lui, dans le monde des dieux, *tous ceux ayant péri par la lance*. Pour sauver du déshonneur le guerrier qui avait la malchance d'une mort naturelle, les Scandinaves avaient imaginé une mort symbolique par la lance. Le récit historicisé sur le règne du "roi" Óðinn, de l'*Heimskringla (Ynglingsaga)* raconte comment celui-ci avait institué "le signe de

¹⁰ Hdt. 4. 95, cf. Hellanikos, F73, *FgrHist.* I, pp. 125–126 (=Suda, Phot. s.v. *Zamolxis*).

¹¹ Dumézil, *Heur et malheur*, pp. 101–102.

¹² Dumézil, *Heur et malheur*, pp. 102; v. aussi id. *Mythe et Épopée*, II, 1, p. 464.

la lance”, une égratignure symbolique qui assurait au moribond le statut d’un héros mort au champ d’honneur. D’autant plus le guerrier sacrifié, de gré ou de force, à Óðinn, était assimilé à celui qui avait reçu le coup mortel de l’ennemi qu’il avait bravement affronté¹³.

Il y a plusieurs ans, j’avais formulé, sans l’avoir systématiquement argumentée, l’hypothèse de la pertinence d’un référent de tradition indo-européenne pour les sacrifices gètes¹⁴. Récemment, Mihai Nasta a eu lui aussi l’intuition de la signification de cette possible analogie pour l’interprétation des sacrifices destinés à Salmoxis, mais il ne l’a pas élaborée, se contentant de citer le texte de Dumézil de 1939, convaincu qu’il pouvait ainsi identifier Salmoxis avec un dieu de la guerre, ce qui ne ressort pas du contexte de tradition indo-européenne¹⁵. Óðinn, souverain maître de la Valhöll, celui qui décide du sort des combattants à la fois ici-bas et au-delà de la mort héroïque, n’est pas une divinité spécifique de la guerre, mais un dieu tutélaire de la royauté et du sacerdoce, occupant le degré le plus haut de la hiérarchie divine, ce qui le rapproche de Salmoxis, qui ne présente non plus le profil spécifique d’un dieu guerrier, tel Indra, Arès ou bien Thor. Pour autant qu’on puisse avancer de telles hypothèses en prenant appui sur le texte d’Hérodote et sur les métamorphoses subies par le personnage dans la tradition ultérieure grecque, Salmoxis semble être, tout comme Óðinn, porteur et dispensateur de souveraineté, ce qui le qualifie pour présider aux pratiques d’immortalité guerrière.

Étrangement, le sacrifice pour Óðinn comporte une double immolation de la victime qui est d’abord étranglée et dont la poitrine est ensuite percée de coups de lance. La *saga* du héros Starkaðr¹⁶ raconte comment celui-ci, incité par Óðinn, sacrifie à ce dernier le roi Víkarr, mettant en scène ce qui n’était censé être qu’un simulacre, un semblant de sacrifice, un jeu, mais qui devient, par la volonté du dieu, une mort rituelle: Starkaðr passe autour du cou du roi une corde faite des intestins d’un veau fraîchement tué (ou bien, dans d’autres variantes, de pailles de blé), laquelle aurait dû se délier et se rompre tout de suite; mais, miraculeusement, la corde devient dure comme le métal, et le roi étouffe; de plus, le roseau avec lequel le héros aurait dû faire semblant de le piquer devient une vraie lance et le roi, suffoqué, est également percé par les coups du héros Starkaðr.

Séleucos d’Alexandrie, cité par Athénée, rapporte une espèce de jeu de société pratiqué chez les Thraces qui, *aux sumposia, jouaient le jeu de la pendaison: ils pendaient haut un lacet et mettaient sous la corde une pierre ronde qui roulait facilement quand quelqu’un y montait. Ensuite, ils tiraient au sort parmi eux et celui désigné par le sort montait sur la pierre, tenant à la main un*

¹³ Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939, p. 27.

¹⁴ Zoe Petre, *Les Thraces et leur fonction dans l’imaginaire grec*, AUB-ist., 40, 1991, p. 5.

¹⁵ Mihai Nasta, *Les rites d’immortalité dans la religion de Salmoxis: syncrétisme et ou contamination*, in id., *Les êtres de paroles. Herméneutiques du langage figuré*, Bruxelles 2000, p. 109.

¹⁶ Dumézil, *Heur et malheur*, pp. 83–87, repris et amplifié dans id., *Mythe et Épopée* II, 1, pp. 456–517.

*petit couteau et mettant la corde autour de son cou, tandis qu'un autre, s'approchant de lui, poussait la pierre. Ainsi, le pendu mourrait sur le champ s'il n'arrivait pas à couper bien vite la corde avec le petit couteau, et tous les autres riaient comme si la mort du malheureux était un jeu*¹⁷.

Dumézil, qui fait une admirable analyse de l'épisode du sacrifice du roi Víkarr dans la *Gautrekksaga* islandaise, aussi bien que dans la variante latine narrée par Saxo Grammaticus dans les *Gesta Danorum*, cite – pour commenter ce jeu commandé par Óðinn – une histoire recueillie du folklore allemand sur le diable qui transforme une pendaison mimée et ludique dans une pendaison effective: *Le diable aide à la pendaison... Une fois, des enfants de Wurmlingen firent l'essai sur l'un de leurs camarades et le pendirent à une échelle avec un brin de paille. La paille ne se rompit pas, et le garçon tirait déjà la langue... On se hâta de couper le lien avec un couteau recourbé, mais ce ne fut pas facile*¹⁸.

Il y a dans le récit rapporté par Athénée au moins deux éléments – le tirage au sort du «pendu», qui rappelle le choix du messager envoyé à Salmoxis chez Hérodote, et l'étrange allégresse manifestée par les convives devant une telle mort – qui renvoient à des *topoi* relatifs aux pratiques d'immortalité gètes, en suggérant, pour ce «jeu du pendu», soit l'interprétation grecque d'une ordalie rituelle comme épisode ludique lors des festins, soit la dégradation même du rituel en jeu, comme il arrive dans de nombreux cas similaires, comme par exemple celui des combats de gladiateurs.

Je ne propose pas ces analogies lointaines dans l'espoir qu'elles pourraient être retrouvées un jour telles quelles dans les pratiques rituelles des Gètes, mais seulement pour délimiter un possible contexte de tradition indo-européenne, où les diverses manières de provoquer la mort – par étranglement ou par l'emploi d'une arme emblématique de la guerre, la lance – fonctionnent comme des équivalents de la mort héroïque au champ d'honneur et assurent l'immortalité du sacrifié et sa commensalité avec le dieu.

Aussi ceux qui meurent en héros, ou, en leur nom, celui qui est tiré au sort pour devenir messager, ne meurent-ils pas en réalité, car ils sont envoyés auprès du *daimon* Salmoxis. Hérodote est scrupuleux quand il nomme Salmoxis *daimon*, parce que, comme il avoue quelques lignes plus loin, au chapitre 96, il ne connaît pas la nature exacte de cet être: pour les Gètes, c'est un dieu; pour les Ioniens, un être mortel, voire un esclave; mais pour Hérodote, ce n'est que tout au plus une divinité indéterminée, un *daimon*, de toute évidence spécifique à l'espace gète, *epichorios*¹⁹.

¹⁷ Seleukos Alex. *FGrHist.* 341 F 4= fr. 80 FGH Müller; Athénaios 4. 155 e.

¹⁸ Ernst Meier, *Deutsche Sagen und Gebräuche aus Schwaben*, 1852, ap. Dumézil, *Heur et malheur*, pp. 85 n. 4.

¹⁹ Petre Alexandrescu, *La nature de Zalmoxis selon Hérodote* (1980), in id., *L'Aigle et le Dauphin. Etudes d'archéologie pontique*, Bucarest-Paris 1999, pp. 293–303, attribue un sens beaucoup plus précis à ce terme, celui d'être médiateur entre les dieux et les hommes, comme dans la doctrine pythagoricienne postérieure – v. Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963, pp. 169–170. Mais Hérodote n'emploie jamais ce sens du mot *daimon*, v. G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON*, Paris 1957.

On a souvent remarqué qu'Hérodote ne propose d'équivalent grec pour cette divinité des Gètes ni pour la première occurrence dans le texte, ni pour celles des chapitres suivants. Salmoxis est une des trois divinités du panthéon barbare dont Hérodote ne «traduit» pas le nom dans le langage des croyances grecques relatives aux dieux et aux héros²⁰. Les deux autres divinités relèvent toutes les deux du même horizon de l'altérité proximale, à la fois proche dans l'espace et lointaine en ce qui concerne ses usages et ses rites contrastant point par point avec les moeurs des Grecs. Les *Histoires* assignent un rôle important dans l'économie des faits à Cybèbe, la déesse lydienne de Sardes, puisque, selon Hérodote, les Ioniens révoltés mettent le feu, en 499/498 av. n. è. au temple consacré à la déesse, ce qui sert de prétexte à Xerxès pour incendier à son tour les temples grecs en 480²¹.

Pleistoros – auquel on voue des sacrifices humains tout comme à Salmoxis (à la seule différence, qu'il s'agit cette fois-ci du sacrifice expiatoire d'un étranger) – est une divinité des Thraces Apsinthiens. Le bref récit du sacrifice offert à Pleistoros, inclus dans un des derniers chapitres des *Histoires*²², est significatif non pas en tant que tel, mais par la manière dont l'historien enchaîne délibérément sur le motif des sacrifices humains: des deux commandants perses de Sestos, Oiobazès est offert en sacrifice à Pleistoros, tandis que l'autre, Artayctès, ainsi que son fils, seront sacrifiés au désir de vengeance des Athéniens. Ces transgressions successives parlent, tout comme les tragédies, de *hubris* et de punition divine, qui est tantôt explicitement évoquée, tantôt sous-entendue et laissée à la latitude du lecteur, comme dans le cas du triomphe vindicatif des Athéniens à Sestos.

Si, à l'égard de Salmoxis, Hérodote déroge donc à son principe général, selon lequel les dieux sont partout les mêmes et seuls leurs noms diffèrent d'une race à l'autre, un élément d'incertitude et de singularité est, d'entrée de jeu, implicite dans la narration. Cet élément sera rendu de plus en plus évident au cours du paragraphe par la multiplication des marques de distanciation, les verbes *nomizousi, phamenoï, dokeei* – *ce sont eux, les Gètes, qui le croient* – revenant à plusieurs reprises, sans que l'auteur offre d'indice relatif à sa propre opinion²³. On peut signaler comme remarquable dans ce sens le glissement de *daimon* à *theos*, dieu, terme employé pour Salmoxis uniquement quand il s'agit des croyances gètes : ce sont les Gètes qui croient que celui qui est bienveillant envers les messagers est un dieu, *theos*; par contre, lorsqu'il est censé le qualifier lui-même, Hérodote le fait en employant le mot *daimon*, un être qui diffère d'une certaine manière des mortels, mais de la nature divine duquel il n'est pas prêt à témoigner.

²⁰ Ivan Linforth, *Greek Gods and foreign Gods in Herodotus*, Univ. Calif. Publ. in Class. Philol. 9, 1926, pp. 1–25; Walter Burkert, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, in Giuseppe Nenci & Olivier Reverdin, ed., *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandoeuvres-Genève, 1990, pp. 33–40; Jean Rudhart, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, RRH, 209, 1992, pp. 219–238; François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, p. 193.

²¹ Hdt. 5. 102.

²² Hdt. 9. 119.

²³ Hartog, *Miroir*, pp. 190–194.

Ainsi que François Hartog le remarque à juste titre, le récit sur les pratiques d'immortalité raconte les étranges sacrifices humains d'une manière extrêmement «technique» et strictement descriptive. Les contemporains d'Hérodote considéraient les sacrifices humains comme relevant d'un horizon primitif des origines, ou, de toute façon, comme des actes auxquels la vie dans la cité avait trouvé des substituts; depuis des animaux sacrifiés jusqu'à des offrandes ou des statues, ces substitutions marquent la séparation définitive des communautés grecques de leur préhistoire. Lorsque cette pratique revenait dans une cité historique, elle était perçue comme une régression dramatique et comme une transgression des pratiques normales de la piété, entraînant de lourdes conséquences pour ceux qui participaient à son accomplissement. Dans les tragédies d'Eschyle, le vocabulaire du sacrifice humain repose sur le schéma du sacrifice grec de l'animal domestique, mais que le poète teinte pourtant d'inflexions et de métaphores dont le rôle est de suggérer la dégradation du rituel, la corruption et l'impureté, et les conséquences d'un acte qui imite le rite originaire dans le registre du sacrilège et de la transgression sont invariablement fatales²⁴.

Dans les *Histoires*, les sacrifices humains sont une pratique exclusivement non-grecque, rattachée à des circonstances exceptionnelles, à des actes propitiatoires accomplis au début d'une guerre dont on ne connaît pas l'issue. Comme rituel courant, les sacrifices humains ne sont attribués, à part les Gètes et les Apsinthiens, qu'aux Issédoniens, aux Scythes et aux habitants de la Tauride²⁵. Il est donc évident que les sacrifices humains constituent une des marques les plus fortes de l'altérité et que du point de vue d'Hérodote et de ses contemporains ils témoignent de l'inhumanité au sens fort de ceux qui les pratiquent²⁶.

Ce que Hartog appelle «le degré zéro» de la description au chapitre 94, représente, stylistiquement, la marque du recul hostile de l'auteur par rapport à l'information qu'il transmet. Le ton plat est souvent adopté par Hérodote lorsqu'il désapprouve des actions d'une remarquable cruauté, qu'il considère comme preuves d'un excès. C'est, par exemple, le ton employé pour raconter comment Xerxès punit la tentative d'un conseiller d'obtenir une faveur de sa part: il lui demande d'épargner à son fils les dangers de la guerre. Xerxès exauce la prière du malheureux père en faisant tuer le fils et en faisant couper en deux son corps, pour que l'armée perse puisse passer entre les deux morceaux du corps écartelé²⁷. De

²⁴ Froma I. Zeitlin, *The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia*, TAPA 96, 1965, pp. 463–508; ead., *Postscript to Sacrificial Imagery in the Oresteia*, *ibid.* 97, 1966, pp. 645–653; Walter Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, GRBS 7, 1966, pp. 87–112; Pierre Vidal-Naquet, *Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle*, (1969) in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, pp. 135–158.

²⁵ Hdt. 4. 26; 4. 62; 4. 94; 4. 103; 9. 119.

²⁶ M. Giroudeau, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Etude sur le vocabulaire*, Paris 1984, pp. 27, 137; D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, New York-Londres 1991, p. 65 et *passim*.

²⁷ Hdt. 7. 38–39.

même, lorsqu'il raconte un épisode qui n'est pas, au sens propre du terme, un sacrifice, mais une exécution dont la cruauté est poussée au paroxysme: il s'agit de la crucifixion du satrape perse Artayktès et la lapidation infligée au fils, sous les yeux du père agonisant, par les Athéniens commandés par Xanthippos, le père de Périclès²⁸. Comme dans le cas des sacrifices accomplis par les Gètes, le récit ne fait que rapporter les faits bruts, mais c'est justement cette sécheresse de l'écriture qui rend son contenu horrible et qui permet au lecteur de deviner le regard froid et désapprouvant du narrateur. Les sacrifices humains tiennent exclusivement d'un monde étranger à la Grèce et ne sont pas censés être blâmés ou acceptés, mais seulement reconnus comme le signe par excellence de l'altérité. S'il arrive aux Grecs – fussent-ils Athéniens – de mettre en œuvre de tels actes barbares, ils assument ainsi la grave responsabilité d'une régression vers la barbarie, avec toutes les conséquences qui en découlent.

Pareillement, le récit sec des sacrifices périodiques par lesquels les Gètes accomplissaient leurs rites d'immortalité, scandé de part en part de verbes qui indiquent qu'il ne s'agit que d'opinions, de pratiques et de croyances propres à ce peuple si différent par rapport aux Grecs, opère l'une des plus efficaces mises à distance, ajoutant à la précision chirurgicale du texte le sous-texte d'une méfiance totale à l'égard de ces formes de fausse immortalité qu'il évoque pour rendre compte de l'épithète *athanatizontes*.

Hérodote s'enorgueillit d'avoir, le premier, réussi à obtenir ce renseignement, d'avoir versé une pièce importante à ce dossier difficile; mais cela ne veut nullement dire qu'il aime ce qu'il a appris ou qu'il éprouve autre chose que du mépris et de la terreur à l'égard de cette modalité sanglante de devenir immortel. Puisque «c'est la croyance des Gètes», il pense qu'il a le devoir d'évoquer le sacrifice des messagers envoyés à Salmoxis, mais il inscrit la manière spécifique des Gètes de «devenir immortels» dans une figure de l'altérité avec laquelle il n'a, ni ne veut avoir rien à voir.

Les sources ultérieures à Hérodote ne mentionnent que très rarement, au moins tels qu'on peut les lire aujourd'hui, ces sacrifices atroces. Le motif ne refait surface avec une certaine consistance que dans la littérature tardive, et notamment dans la polémique des écrivains païens et chrétiens autour du problème de la résurrection et de l'immortalité de l'âme. On retrouve dans le vif de ce débat l'ombre de Salmoxis, tout comme le souvenir des sacrifices sanglants qui lui étaient destinés, mais la discussion n'apporte aucun élément de nouveauté par rapport au texte d'Hérodote. Souvent, comme par exemple chez Lucien, les sacrifices en l'honneur de Salmoxis sont visiblement cités de mémoire, si bien qu'une fusion se produit entre le dieu local ou le *daimon* pour lequel, comme en témoignait Hérodote, les Gètes faisaient des sacrifices, et l'«esclave de

²⁸ Hdt. 9. 117–120. Sur le sens de cet épisode final des *Histoires* v. Charles Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, 1971; Peter Derow, *Herodotus Readings*, "Classics Ireland" 2, 1995, édition électronique.

Pythagore»²⁹. En extrapolant à partir du texte d'Hérodote, les auteurs tardifs racontent que ces sacrifices aient été annuels, ou que les victimes aient compté parmi *les plus beaux et les meilleurs d'entre eux*, ou bien encore parmi *les plus éminents d'entre ceux qui s'occupaient à la philosophie, et qu'en leur coupant le cou, ils les rendaient immortels*³⁰. Le mélange d'ironie et d'interprétations trouvant leur origine dans des textes consacrés à l'éloge de l'excellence barbare opposée à la décadence gréco-romaine, s'inscrit parfaitement dans une perspective grecque du thème de l'immortalité de l'*Autre*. Encore une fois, il ne s'agit pas d'éléments nouveaux, mais de nouvelles lectures du texte d'Hérodote où de ses dérivés, qui n'ajoutent rien aux informations transmises par le Père de l'Histoire.

Comme dans le cas d'autres remarques relatives à la religion et aux croyances des Gètes, les sources littéraires ne nous permettent donc pas de formuler des hypothèses quant à la perpétuation, l'évolution ou, par contre, la disparition de ces pratiques après le moment surpris par le récit hérodotéen. A quelques notables exceptions, dont, par exemple, l'étude déjà citée de Mihai Nasta l'exégèse moderne concernant ces rites ne tient pas assez compte du caractère éminemment livresque des écrits antiques. En constatant que des auteurs postérieurs à Hérodote reprennent, avec des variations mineures, le même récit, la vulgate historique moderne se hâte de conclure que ces *topoi* doivent être versés au dossier de la religion des Gètes, quand ils sont en fait pertinents seulement pour l'étude de la postérité d'Hérodote. Car, si l'on examine de près la manière dont les textes dérivent les uns des autres, on comprend que leur succession témoigne de la grande popularité des *Histoires* d'Hérodote, mais n'atteste aucunement que les Gètes aient continué à pratiquer le long des siècles le rite consistant à envoyer des messagers à Salmoxis. En fait, au-delà du V^e siècle, l'époque à laquelle Hérodote consigne cette détestable «pratique d'immortalité», il n'y a aucune information digne de ce nom pour confirmer ou infirmer la continuité de ces rituels.

L'exégèse la plus récente des croyances des Gètes en général et du sacrifice accompli en lançant la victime sur des javelots appartient à Mircea Eliade qui, en s'appuyant sur un certain nombre d'analogies rassemblées un peu partout, souligne la valeur symbolique des piques qui pointent vers le ciel, comme étant un moyen imaginaire de communiquer avec le monde des dieux. Or, le texte d'Hérodote assure que les Gètes prétendaient communiquer avec leur dieu par l'intermédiaire des messagers sacrifiés. Cela veut dire que la valeur des piques-poteaux comme moyen de communication entre les humains et les dieux – attestée d'ailleurs par des traditions beaucoup plus rapprochées de celles qui peuvent être attribuées aux Gètes que les analogies invoquées par Eliade, comme par exemple chez les peuples, toujours indo-européens, d'origine scythe – si elle a jamais existé, avait depuis longtemps été obnubilée par le sens précis que le sacrifice des guerriers revêt dans le récit d'Hérodote. Ce qui est encore plus gênant, c'est que le lien entre

²⁹ Luc. *Scyth.* 1, cf. *Iupp. Trag.* 42.

³⁰ Clem. *Strom.* 4.8, éd. Stählin II, 274, pp. 213; Aénée de Gaza, *PG* 85, 940.

le rituel du messager envoyé à Salmoxis et la disparition temporaire de celui-ci, racontée par les Grecs du Pont – la pierre angulaire de l'argumentation d'Eliade concernant l'identité du personnage de Salmoxis dans les deux chapitres successifs, 94 et 95, des *Histoires* – est annulée par le fait que, dans le texte grec, la périodicité du sacrifice – *dia penteteridos, tous les cinq ans*, c'est-à-dire après que cinq années entières se sont écoulées depuis le sacrifice antérieur – ne coïncide pas avec la durée de la latence de Salmoxis *ep'etea tria*, après trois années, c'est-à-dire dans la quatrième.

Pour conclure sur la discussion relative aux sacrifices guerriers, je crois donc que nous devrions nous contenter d'enregistrer l'existence de ce rituel sanglant, que les Gètes considéraient comme un rite d'initiation lié à leur croyance dans l'immortalité héroïque des guerriers séjournant auprès de Salmoxis. Subsidiairement, nous pourrions prendre acte de la relation entre le dieu et le ciel qu'atteste ce rituel, étant donné que toute la cérémonie est orientée vers le haut. Je ne pense pas que le texte nous permette d'affirmer davantage. Il est vrai qu'il ne nous interdit non plus de chercher, dans la direction des cultes guerriers de l'aire indo-européenne, de possibles développements hypothétiques valorisant «la mort aux armes» comme instance d'héroïsation.

LES DIALECTES ROUMAINS AU NORD ET AU SUD DU DANUBE

NICOLAE SARAMANDU

L'article donne une présentation des dialectes roumains du nord et du sud du Danube. Il offre une vue historique des différentes opinions au sujet des unités dialectales du roumain, accompagnée d'une caractérisation des quatre dialectes roumains (daco-roumain, aroumain, mégléno-roumain et istro-roumain) et de leurs unités subordonnées.

Le roumain, avec ses quatre dialectes – le daco-roumain, l'aroumain, le mégléno-roumain et l'istro-roumain – est le continuateur du latin parlé dans la partie orientale de l'ancien Empire Romain.

Avec le dalmate (aujourd'hui disparu) et les dialectes italiens centraux et méridionaux, le roumain appartient au *groupe apennino-balkanique*, opposé au *groupe pyrénéo-alpin* par quelques particularités spécifiques:

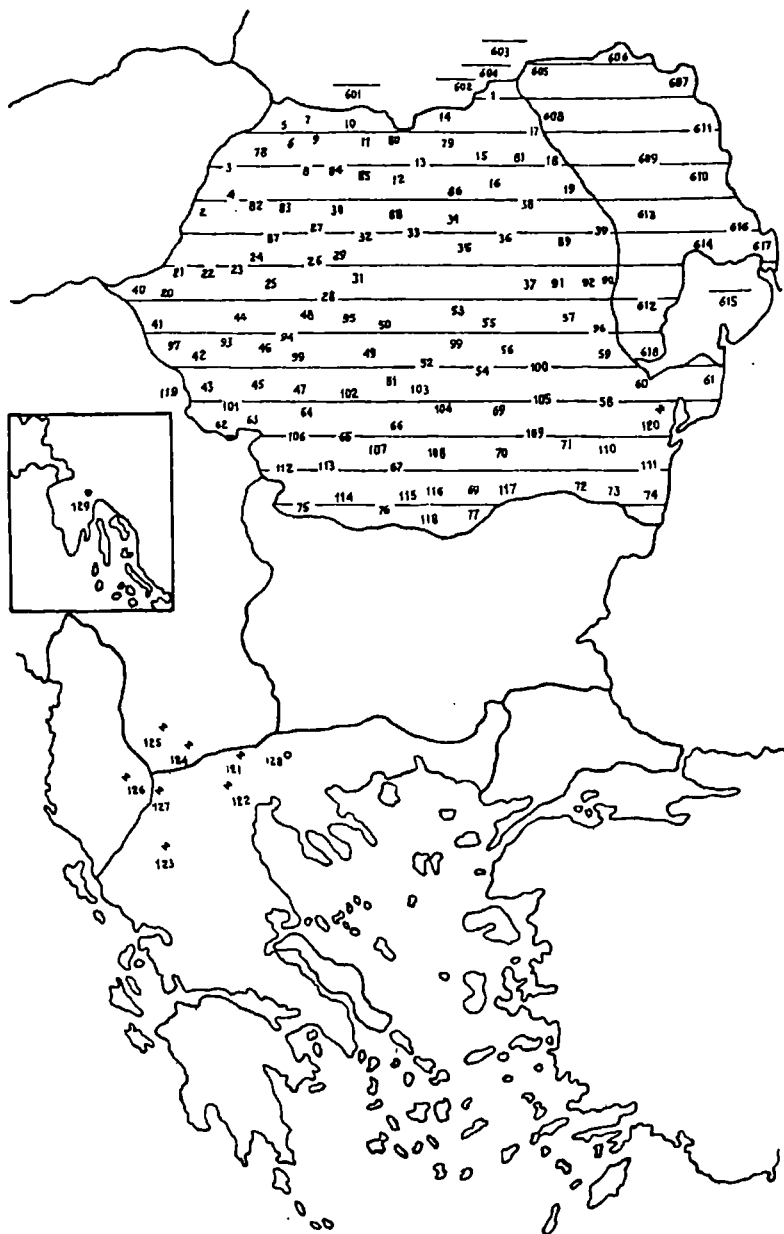
- l'absence de la sonorisation des occlusives [p, t, k] et de la demi-occlusive [s] en position intervocalique: lat. *capistrum, rota, pecorarius* > roum. *căpăstru, roată, păcurar*, it. *capistro, ruota (rota), pecoraio* (cf. esp. *cabestro, rueda*, port. *pegureiro*); lat. *casa* > roum. *casă*, it. *casa* (cf. fr. *chez*);
- la disparition du -s à valeur morphologique et son remplacement par -i (-j): lat. *cantas, montes* > roum. *cânți, munți*, it. *canti, monti* (cf. esp. *cantas, montes*, fr. *chantes, monts*);
- évolutions phonétiques identiques, par exemple [cl] > [k]: lat. *clave* > roum. *cheie*, it. *chiave* (cf. cat., prov. *clau*, fr. *clé*), lat. *oc(u)lum* > roum. *ochi*, it. *occhio* (cf. fr. *œil*, esp. *ojo*).

Dans la Romania Orientale, le latin qui est à la base du roumain se distingue par son système vocalique, différent du système vocalique du latin vulgaire constituant la base des langues romanes occidentales (y compris l'italien) par le fait qu'il ne confond pas les voyelles [ō] et [ū]: lat. *nepōte, crūce* > roum. *nepot, cruce* (cf. it. *nipote*, mais *croce*).

Le fait que le latin de l'Empire Romain d'Orient était parlé sur un vaste espace de la Péninsule balkanique explique la distribution géographique actuelle des dialectes roumains sur des territoires situés aussi bien au nord qu'au sud du Danube (carte 1).

Carte 1

Le domaine roumain
(réseau de l'Atlas Linguistique Roman)



- 1-119 daco-roumain
- + aroumain 120-127
- o mégléno-roumain 128
- istro-roumain 129

Le *daco-roumain* ou le *dialecte roumain du nord* s'étend principalement au nord du Danube, à savoir dans la Roumanie et dans la République de Moldova en tant que langue maternelle de la population majoritaire, mais aussi dans le voisinage de ces deux états, c'est-à-dire en Ukraine, Hongrie, Serbie et Bulgarie; on le rencontre aussi dans des collectivités isolées de la Croatie et de la Bosnie-Herzégovine. C'est le seul des quatre dialectes qui ait développé une variante linguistique standard – le roumain littéraire –, à fonction de langue officielle en Roumanie et dans la République Moldova. Le nombre des usagers: env. 27.000.000.

L'*aroumain*, le *mégléno-roumain* et l'*istro-roumain* ou les *dialectes roumains du sud* sont parlés dans les États balkaniques (au sud du Danube): dans les républiques ex-yougoslaves Serbie, Croatie, Bosnie-Herzégovine, Macédoine, en Bulgarie, Grèce et Albanie.

L'*aroumain* (le nombre des usagers, d'après des sources antérieures: entre 300.000 et 600.000) est parlé dans la moitié nord de la Grèce (Macédoine, Épire, Thessalie), dans la moitié sud de l'Albanie, dans la partie méridionale de la République de Macédoine et dans le sud-ouest de la Bulgarie; il est employé aussi dans des collectivités isolées en Serbie et Bosnie-Herzégovine. Le *mégléno-roumain* (nombre des locuteurs: env. 5000–8000) est parlé dans quelques localités du nord de la Grèce et du sud de la R. de Macédoine, tandis que l'*istro-roumain* (nombre des locuteurs: env. 1500–2000) est parlé dans la péninsule d'Istrie (Croatie), près de la frontière italienne.

Au cours du temps (et notamment dans la seconde moitié du XVIII^e siècle), des groupes de population parlant l'aroumain se sont établis dans les principautés danubiennes (Valachie, Moldavie) et en Transylvanie. Pendant l'entre-deux-guerres (1925–1938), des groupes compacts d'Aroumains et de Mégléno-Roumains venus des États balkaniques se sont établis en Roumanie (notamment en Dobroudja). Le nombre des locuteurs Aroumains vivant à présent en Roumanie se situe entre 50.000 et 70.000 et celui des locuteurs Mégléno-Roumains, entre 3000 et 5000.

Les observations au sujet des différences dialectales au sein du roumain ont une tradition de trois siècles et demi. On en trouve les premiers témoignages déjà en 1648, dans la *Préface* du *Nouveau Testament* de Bălgrad (aujourd'hui Alba-Iulia, Transylvanie), due au métropolite Simeon Ștefan. Un autre témoignage au même sujet date de la seconde moitié du XVII^e siècle. Il s'agit du *Lexicon heptaglotte d'Oxford* (rédigé par un auteur anonyme avant 1669), où l'on indique, pour la première fois, la répartition géographique de quelques mots daco-roumains, en délimitant deux aires dialectales: *moldave* (m) et *valaque* (w): *ai* (m) – *ostroi* [= usturoi] (w) 'ail', *curechi* (m) – *varză* (w) 'chou', *ținut* (m) – *judet* (w) 'département'.

Les premières mentions à propos de l'origine commune des Roumains du nord et du sud du Danube datent toujours de la seconde moitié du XVII^e siècle: ce sont des observations dues aux chroniqueurs Miron Costin et Constantin Cantacuzène.

Au début du XVIII^e siècle, les considérations à propos du roumain et de ses dialectes ont joui d'une attention spéciale de la part de l'érudit prince moldave Dimitrie Cantemir (1673–1723), qui leur consacra d'amples passages dans ses œuvres rédigés en roumain ou en latin. S'appuyant sur des sources byzantines, D. Cantemir affirme lui-aussi l'origine commune des Roumains du nord et du sud du Danube. En même temps, il considère que les Valaques et les Transylvains parlent une langue identique à celle des Moldaves, à cette différence près que leur prononciation est plus "dure": mold. *giur* 'je jure', *Dummedzău* 'Dieu', opposés aux formes valaques *jur*, *Dumnezeu*. Il y ajoute une 'liste' lexicale: mold. *acmu* 'maintenant', *acela* 'celui-là' – valaque *acuma*, *ahăla*, etc.

Le nombre des constatations de ce genre s'accroît à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, lorsqu'apparaissent les premières œuvres à caractère scientifique consacrées au roumain et à ses dialectes. C'est à cette époque que se produit, dans l'ancien Empire Autrichien (à Vienne, Buda et Pest), le contact entre les représentants de l'émigration aroumaine et leurs confrères du nord du Danube, contact dont sont issues une conscience nationale et une idéologie linguistique communes, que la tradition a perpétuées jusqu'à aujourd'hui. Nous citons les philologues aroumains Gh. Constantin Roja (1786–1847) et Mihail G. Boiagi (1780–1823), dont les œuvres contiennent les premières considérations formulées au sujet des parlers aroumains et du rapport entre l'aroumain et le daco-roumain. Voilà, en ce sens, les délimitations (très semblables aux classifications actuelles) faites par Gh. C. Roja: le roumain est partagé en deux dialectes, à savoir celui parlé au sud du Danube [= l'aroumain] et celui parlé au nord du Danube [= le daco-roumain], le premier mêlé avec des mots grecs, le second avec des mots slaves. Ces deux dialectes sont à leur tour divisés en dialectes, tels le dialecte de Moscopole, ceux de Grabova, de Gramos, de Gopeș, de Metsovo (ou épirote) pour l'aroumain; moldave, transylvain, celui de Banat, celui de Hongrie (près de la rivière appelée Criș) et d'autres pour le daco-roumain.

Pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle, les études consacrées aux dialectes roumains deviennent plus nombreuses. De cette même époque datent les premières investigations sur place chez les Roumains du sud du Danube et les premières enquêtes à questionnaire.

Peu après l'inauguration des enquêtes par correspondance dans l'espace linguistique allemand par Georg Wenker (1876), le linguiste roumain B.P. Hasdeu (1838–1907) a dressé un questionnaire à 206 questions (dont 133 concernant la langue et 73 concernant le folklore), qu'il a fait diffuser en 1885 dans un grand nombre de localités de l'espace linguistique daco-roumain. Le riche matériel dialectal offert par les réponses obtenues dans plus de 700 localités de Valachie et de Moldavie et dans 46 localités de Transylvanie (qui n'appartenait pas à l'État roumain à cette époque-là) a été mis en valeur par B.P. Hasdeu dans une vaste œuvre lexicographique à caractère encyclopédique, *Etymologicum Magnum Romaniae* (vol. I–III, Bucarest, 1887–1895).

Contemporain avec J. Gilliéron et parallèlement à celui-ci, le romaniste allemand G. Weigand (1860–1930) a initié en 1895 (deux ans avant le début des enquêtes de E. Edmond pour *l'Atlas linguistique de la France*) les recherches sur place afin d'élaborer un atlas linguistique du daco-roumain. G. Weigand a utilisé dans son enquête une liste de 114 mots, s'intéressant exclusivement à des faits d'ordre phonétique. Les résultats de ses enquêtes sont rassemblés dans le premier atlas linguistique du daco-roumain, *Linguistischer Atlas des dacorumänischen Sprachgebietes*, paru en un volume à Leipzig, en 1909.

G. Weigand a fait la première délimitation des unités dialectales du daco-roumain, fondée sur la distribution géographique de quelques phénomènes linguistiques (à savoir phonétiques), distinguant trois "dialectes": *valaque*, *moldave* et *le dialecte de Banat*. G. Weigand a pris en considération trois phénomènes phonétiques à valeur d'exemple probant: le traitement des labiales [p, b] suivies d'un yod (la palatalisation des labiales), le traitement des dentales [t, d] suivies de [e] (la palatalisation des dentales) et la prononciation des affriquées [tʃ, dʒ]. C'est ainsi qu'il a pu caractériser les trois aires qu'il avait délimitées:

- dans le dialecte *valaque* les dentales [t, d] aussi bien que les affriquées [tʃ, dʒ] sont conservées, tandis que les labiales [p, b] sont palatalisées dans certaines zones ([k, ɡ]), dans la transcription phonétique des dialectologues roumains) et conservées dans d'autres;
- dans le dialecte *moldave* les dentales [t, d] sont conservées, tandis que les labiales sont palatalisées ([k, ɡ]) et les affriquées subissent la fricatisation ([ʃ, ʒ]); ce dernier phénomène ne va, en réalité, que jusqu'à un stade intermédiaire entre [tʃ, dʒ] et [ʃ, ʒ];
- dans le *dialecte de Banat*, les labiales sont conservées, tandis que les dentales sont sujettes à une palatalisation qui atteint le stade d'affriquées ([tʃ, dʒ]) et les affriquées primaires deviennent des fricatives ([ʃ, ʒ]).

Le romaniste allemand fut le premier à contester de façon explicite la présence d'une unité dialectale en Transylvanie, où l'on parle *un dialecte de transition* (all. *Übergangsdialekt*), ressemblant au dialecte moldave dans sa partie orientale et au dialecte valaque dans sa partie méridionale. D'autre part, G. Weigand a signalé quelques particularités spécifiques aux zones restées en dehors de sa classification, comme le rhotacisme pour la zone de Bihor (la région de Crişana, que G. Weigand a intégrée dans le dialecte de Banat) ou la palatalisation des labiodentales [f, v] au stade [s, z] pour la région de Maramureş, où l'on a, par exemple, *sjer* 'fer', *zin* 'vin', issus de *fjer*, *vin*.

Les constatations de G. Weigand – les premières de ce genre qui soient fondées sur les données d'un atlas linguistique – sont précieuses et en général confirmées par les études ultérieures, élaborées à partir du plus important ouvrage de géographie linguistique existant jusqu'à ce moment en Roumanie, *l'Atlas linguistique roumain (ALR)*.

Nous devons insister encore sur l'activité de G. Weigand, étant donné qu'il a effectué les premières recherches systématiques sur place chez les Roumains du sud du Danube (notamment chez les Aroumains, mais aussi chez les Mégléno-Roumains). Nous citons ici son ample monographie *Die Aromunen* (deux volumes, Leipzig, 1894–1895), qui réunit les résultats de ses déplacements sur place dans de nombreuses localités aroumaines de la Péninsule balkanique. Dans son ouvrage, doué d'une très utile carte des localités à population aroumaine, G. Weigand a proposé aussi une répartition dialectale de l'aroumain – en parlars du nord et parlars du sud –, compte tenu de six particularités d'ordre phonétique et grammatical, dont nous rappelons:

- la syncope des voyelles atones, fréquente dans les parlars du sud, où l'on rencontre des formes telles *fcior* 'enfant', *fjem* 'nous faisons', *ml'are* 'femme', etc., tandis que dans les parlars du nord les formes correspondantes sont *fcior*, *fãjem*, *mul'are*;
- la réduction de la diphtongue [ɛa] à [e] dans certains parlars du nord (dans ceux d'Albanie, par exemple): *fetã* 'fille', *serã* 'soir', *mere* 'pommes', etc., par rapport aux formes *featã*, *searã*, *meare* des autres parlars;
- le passage des verbes qui en latin appartenaient à la III^e conjugaison à la II^e dans les parlars du nord: *fãteare* 'faire', *spuneare* 'dire', *turteare* 'tordre', etc., par rapport aux formes *fafire*, *spunire*, *toarfire* des parlars du sud.

G. Weigand parle aussi d'un groupe aroumain "central", d'un groupe des parlars aroumains d'Albanie, du parler de Frashëri (toujours en Albanie) et des Aroumains du mont Olympe, sans entrer en détails quant à leurs particularités dialectales. À la fin, il fait fonder sa thèse de la bipartition des parlars aroumains en parlars du sud-est et parlars du nord-ouest sur l'existence de deux "centres originaires (d'origine)": la plaine de la Thessalie (les Aroumains thessaliotes ou les Mégalovlaques) et, respectivement, l'Albanie (les Aroumains de Frashëri).

Les classifications présentées ci-dessus se caractérisaient par une *perspective synchronique*, c'est-à-dire elles prenaient en considération les parlars daco-roumains et aroumains tels qu'il se présentaient à leur époque. Mais les parlars en question ont été étudiés aussi dans une *perspective diachronique*. Le premier qui les a abordés dans cette perspective a été Al. Philippide (*Originea Romînilor*, II, Iași, 1928). Celui-ci a émis, à propos de l'origine du roumain nord-danubien (daco-roumain), la soi-disant théorie des "vagues" de population roumaine, qui, immigrées du sud du Danube à partir du VII^e siècle, se seraient répandues en Dacie suivant deux directions principales, ce qui aurait donné naissance aux deux "branches":

- la *branche banato-transcarpatine*, qui aurait occupé le Banat, la Transylvanie (à l'exception des parties sud et sud-est), la Bucovine, la Moldavie et la Bessarabie;
- la *branche valaque*, qui aurait occupé la Valachie (Munténie) et les parties sud et sud-est de la Transylvanie.

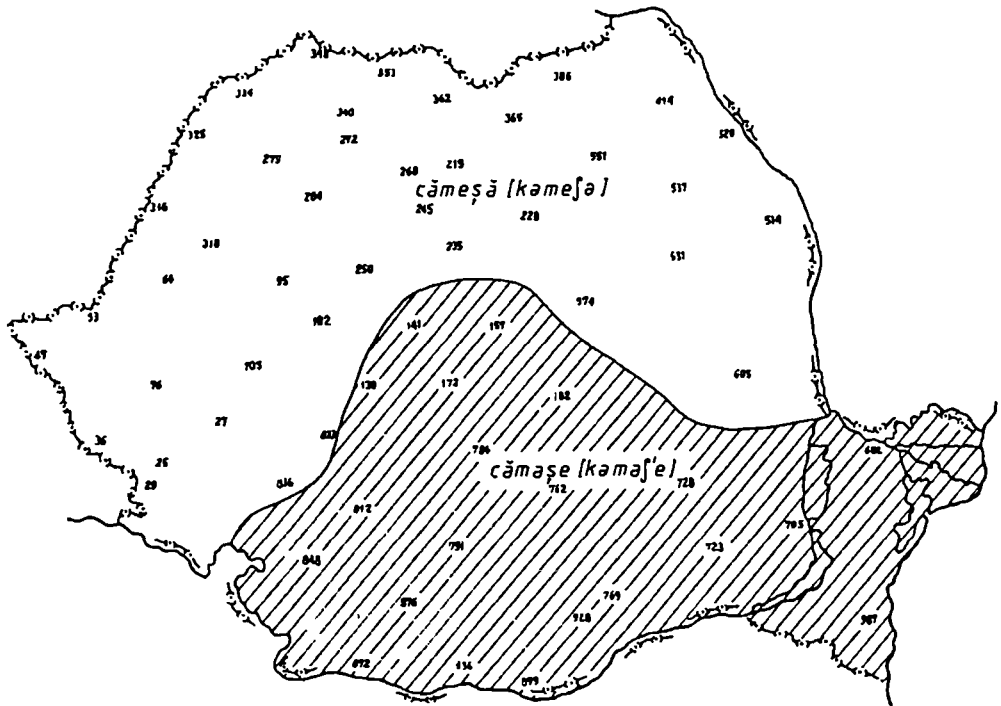
En Olténie se seraient répandues les deux branches, ce qui concorde avec le fait que, d'après les recherches récentes, cette région présente des particularités de

la première branche de Philippide dans ses parties nord et sud-ouest et de la seconde dans le centre, l'est et le sud.

Dans l'identification des deux branches (qu'il appela *le type moldave* et *le type valaque*), Al. Philippide a tenu compte d'un certain nombre de changements phonétiques, qu'il a considérés postérieurs à la période de communauté désignée sous le nom de *roumain primitif* (achevée, selon lui, au début du VII^e siècle). Voilà ces changements:

- la monophthongaison de la diphtongue [ɛa] à [e] lorsque la syllabe suivante contenait un [e]: *leage* > *lege* 'loi', *feate* > *fete* 'filles';
- la monophthongaison [ɛa] > [a] et le passage [e] > [ă], produit après labiale lorsque la syllabe suivante contenait une voyelle autre que [e], [i]: *feată* > *fată* 'fille', *mer* > *măr* 'pomme';
- la dépalatalisation des consonnes ș, ž [ʃ,ʒ], ayant pour conséquence les changements [ɛa] > [a], [e] > [ă] et [i] > [î] (ș, ž auraient ultérieurement regagné leur caractère palatal dans les parlers de type valaque).

Analysant les changements ci-dessus dans le mot latin *camisia* 'chemise', Al. Philippide conclut qu'ils ont dû avoir une chronologie différente dans les deux groupes dialectaux (moldave et valaque) (carte 2).



Les deux „types” de parlers daco-roumains

- les parlers de type „moldave” (nord-ouest)
- les parlers de type „valaque” (sud-est)

Dans les parlers de *type moldave* la succession des changements aurait été: lat. *camisia* > *cămeașe* > *cămeșe* > *cămeșă*.

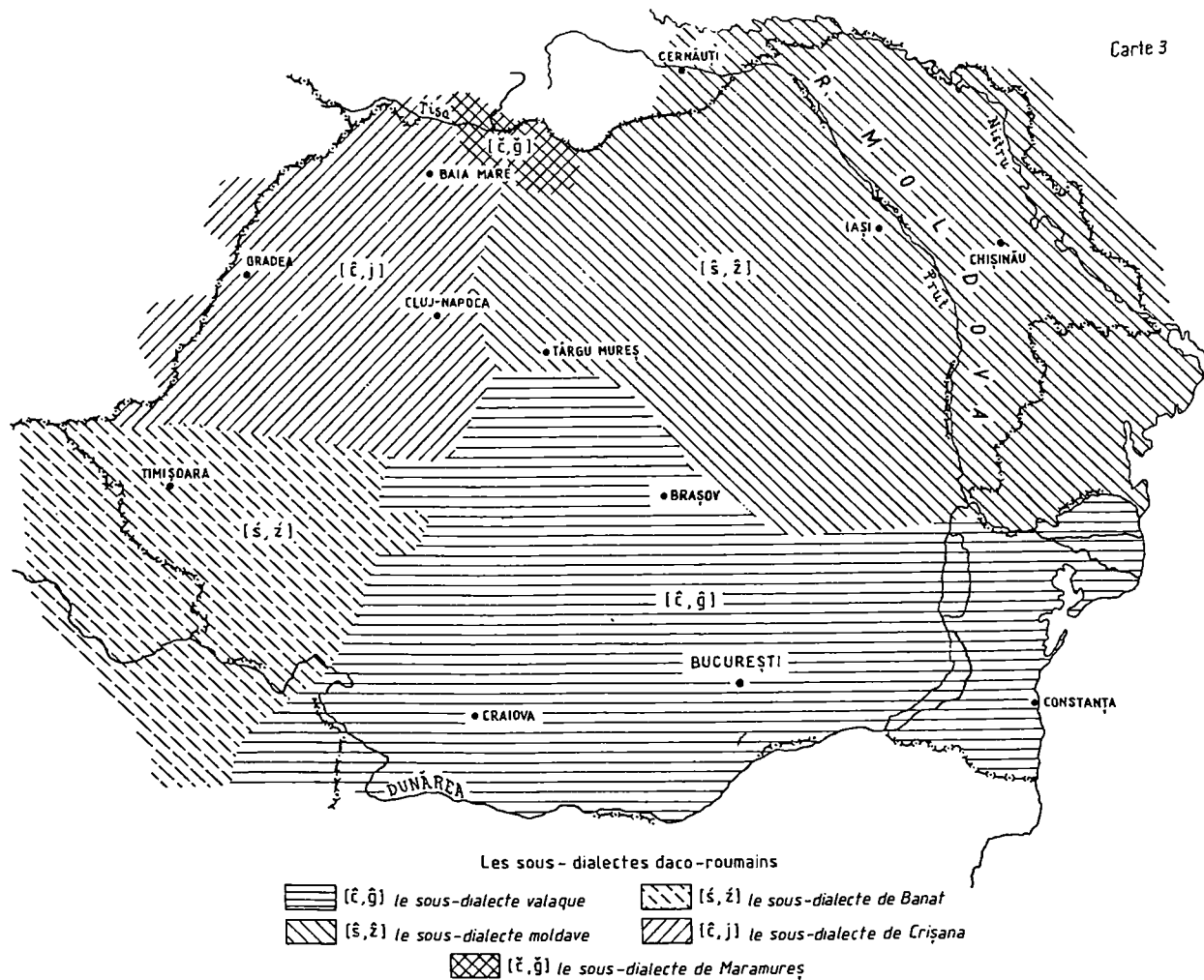
Dans les parlers de *type valaque* les changements ont dû se passer dans l'ordre: *camisia* > *cămeașe* > *cămeășă* > *cămașă* > *cămașe*.

L'interprétation des cartes de *Atlas linguistique roumain (ALR)*, publié depuis 1938, a rapporté dans l'actualité la question de la classification en perspective synchronique des parlers daco-roumains. L'initiateur de l'atlas, S. Pușcariu, aussi bien que ses auteurs, S. Pop et E. Petrovici, ont confirmé dans leurs études de géographie linguistique sur l'ALR les observations de leurs prédécesseurs concernant la non-existence d'une unité dialectale distincte en Transylvanie. Les contributions publiées entre 1938–1954 par les trois représentants de l'école linguistique de Cluj, jointes aux études des années 1965–1961 d'un autre linguiste de Cluj, R. Todoran, ont eu pour résultat la délimitation de cinq unités dialectales dans le daco-roumain, appelées *sous-dialectes*:

- a) le *sous-dialecte valaque*, employé en Munténie (Valachie), en Dobroudja, en Olténie (à l'exception du nord-ouest), dans les parties sud et sud-est de la Transylvanie;
- b) le *sous-dialecte moldave*, employé en Moldavie, en Bessarabie jusqu'au delà du Dniester, en Bucovine et dans la partie nord-est de la Transylvanie;
- c) le *sous-dialecte de Banat*, employé dans le Banat (province située dans le sud-ouest du pays), dans le nord-ouest de l'Olténie et dans le sud-ouest de la Transylvanie;
- d) le *sous-dialecte de Crișana*, employé dans la région de Crișana (située dans l'ouest de la Roumanie) et dans la partie occidentale de la Transylvanie;
- e) le *sous-dialecte de Maramureș* (région située dans le nord du pays).

Pour illustrer cette répartition (carte 3), E. Petrovici a choisi, en guise d'exemple, une particularité phonétique, à savoir le traitement des affriquées [tʃ], [dʒ]. Il s'agit, d'une part, de la façon d'articuler les affriquées en question, qui peut être "molle" ([ç, ǰ]), et, d'autre part, de leur fricatisation, les fricatives qui en résultent ayant des "nuances" différentes dans chacun des parlers qui connaissent ce phénomène: [š, ź], respectivement [ž, ʒ]:

- [ç, ǰ] (les affriquées sont conservées) dans le *sous-dialecte valaque*, où elles ont une articulation "molle", tout comme dans la langue littéraire: [çer] 'ciel', [ǰer] 'gel';
- [š, ź] (les affriquées se réalisent comme des sons intermédiaires entre [tʃ, dʒ] et [ʃ, ʒ], mais plus proches de ces derniers) dans le *sous-dialecte moldave*: [šer, źer];
- [š, ź] (les affriquées deviennent des fricatives à articulation "molle") dans le *sous-dialecte de Banat*: [šer, źer];



[ç, j] (la première affriquée est conservée, tandis que la seconde se fricativise) dans le *sous-dialecte de Crișana*; les deux consonnes y ont une articulation “molle”, comme dans la langue littéraire: [çer, jer];

[ç, ǧ] (les affriquées sont conservées, mais ont une articulation “dure”) dans le *sous-dialecte de Maramureș*; la voyelle [e] qui suit est remplacée par [ä]: [çär, ǧär].

En 1964, I. Gheție a entrepris un examen critique de cette classification; il a réinterprété les faits dialectaux qui avaient conduit les autres auteurs de l'ALR (et les linguistes qui ont adopté leur point de vue) à identifier cinq unités dialectales dans le daco-roumain et a constaté que les faits en question ne justifiaient pas le résultat obtenu. L'auteur cité a cru que la réalité linguistique était telle qu'il aurait fallu se borner à identifier seulement deux unités dialectales – de *nord* et de *sud* –, confirmées par l'étude diachronique des faits dialectaux. Tandis que le sud du pays est unitaire, le nord se divise en trois sous-unités: la Moldavie, la Transylvanie du nord et le Banat. Une constatation semblable se détache de l'étude de E. Vasiliu (1968), qui a identifié, à son tour, plusieurs sous-unités dans le groupe des parlers du nord.

Dans sa monographie de 1932, consacrée à l'aroumain, Th. Capidan a accepté la classification proposée par G. Weigand (*parlers du sud vs. parlers du nord*), à laquelle il ajouta quelques particularités dialectales “suivant les contrées”, retenues pour identifier trois sous-unités (signalées, d'ailleurs, par G. Weigand) à l'intérieur des deux déjà mentionnées: *le parler du mont Olympe* dans l'aire sud et deux parlers dans l'aire nord: celui *des Aroumains d'Albanie* et celui *des Aroumains de Muloviște et Gopeș* (ces deux dernières localités se trouvent à présent sur le territoire de la R. de Macédoine).

En 1932, T. Papahagi a établi cinq groupes de parlers aroumains selon l'aire géographique de leur utilisation: *le parler du Pinde* (Grèce), *le parler de Gramos* (nord de la Grèce, R. de Macédoine, Bulgarie), *le parler de Frashëri* (Albanie), *le parler de Muzachia* (alb. *Myzëqe*, Albanie), *le parler de Moscopole* (alb. *Voskopojë*, Albanie). Plus tard, T. Papahagi (1974) a adopté une solution de compromis, en acceptant la classification en *parlers aroumains du sud* et, respectivement, *du nord* et en intégrant à ces deux groupes qu'il avait délimités antérieurement les parlers isolés (du mont Olympe, de Gopeș et Muloviște), signalés déjà par G. Weigand et Th. Capidan.

Les recherches récentes concernant l'aroumain ont réactualisé le problème de la classification de ses parlers. En réinterprétant les données antérieures, Matilda Caragiu Marioțeanu (1968) a proposé une classification bipartite, fondée en principal sur la présence du phonème /i/ dans le système vocalique et donc sur l'existence de l'opposition /ă/ : /i/. C'est ainsi que Matilda Caragiu Marioțeanu a délimité le parler de Frashëri, qui ignore le phonème /i/ (et, par conséquent, l'opposition /ă/ : /i/), du reste des parlers aroumains (que cependant l'auteur n'a pas précisés pour autant). Ignorant l'opposition phonologique en discussion, le parler de Frashëri confond des mots comme *arău* ‘mauvais’ et *ariu* ‘rivière’.

Ayant entrepris des recherches sur place chez les Aroumains du sud du Danube aussi bien que chez ceux qui vivent à présent en Roumanie, N. Saramandu a abordé le problème de la classification des parlers aroumains. Les résultats confirment, en général, l'existence des principaux groupes de parlers (et d'unités subordonnées à ceux-ci), tels qu'ils ont été établis par ses prédécesseurs; on a ajouté un groupe constitué par le parler des localités Beala de Sus et Beala de Jos (R. de Macédoine).

Compte tenu de l'inventaire des phonèmes vocaliques (en position tonique), les parlers aroumains peuvent être répartis en deux grands groupes, à l'intérieur desquels se distinguent des groupes plus petits, isolés. Voilà la classification établie par N. Saramandu:

A) les parlers à système vocalique comprenant 7 phonèmes: /a, e, i, ă, î, o, u/; ce sont les parlers du massif du Pinde (y compris le parler du mont Olympe, utilisés par des groupes d'Aroumains provenant du Pinde) et les parlers du massif de Gramos (prolongement du Pinde vers le nord); les parlers en discussion sont répandus surtout en Grèce (Épire, Thessalie, Macédoine), mais aussi en Bulgarie et dans la R. de Macédoine;

B) les parlers à système vocalique comprenant 6 phonèmes: /a, e, i, ă, o, u/; ce sont les parlers de Frashëri, de Moscopole, de Muzachia, qu'on rencontre, en général, en Albanie (mais le premier est employé aussi en Grèce et dans la R. de Macédoine), auxquels s'ajoutent deux îles linguistiques dans la R. de Macédoine: le parler des localités Beala de Sus et Beala de Jos et celui des localités Gopeş et Mulovişte.

En ce qui concerne les deux autres dialectes sud-danubiens, ils ont été sujets à des classifications (proposées par Th. Capidan en 1925 pour le mégléno-roumain et par S. Puşcariu en 1926 pour l'istro-roumain) qui restent valables, étant confirmées par les recherches récentes. Il est à retenir, en ce sens, la délimitation faite par Th. Capidan à l'intérieur du mégléno-roumain, en fonction de la réalisation de /ə/ en position atone:

- a) /ə/ se réalise comme [ã] dans le parler des localités Huma et Țărnareca: *lănă* 'laine', *mănă* 'main', *cămp* 'champ';
- b) /ə/ se réalise comme [ɔ] dans le parler des autres localités (Cupa, Oşani, Birislav, Lunguţa, Liumniţa): *lɔnă*, *mɔnă*, *cɔmp*.

Cette délimitation est reprise dans les ouvrages récents de A. Avram (1977) et Petar Atanasov (1984).

Ce sont toujours deux unités dialectales que S. Puşcariu a distinguées à l'intérieur de l'istro-roumain: d'une part, le *parler de Jעיăni* (localité du nord de la péninsule d'Istrie), d'autres part, le *parler de Val d'Arsa* (dans le sud de la même péninsule), comprenant les autres localités à population istro-roumaine (Şuşnieviţa, Noselo, Sucodru, Brdo, Gradinie). Cette délimitation est fondée sur des phénomènes phonétiques comme l'aphérèse de la voyelle [a] dans les parlers du sud: *prope* 'près, proche', *scunde* 'cacher' pour *aproape*, *ascunde*, etc. et se trouve aussi chez A. Kovačec (1971). Aux différences phonétiques s'ajoutent des différences lexicales,

dues aux emprunts au croate présents dans le groupe du sud, tandis que le parler de Jeiăni conserve en plus grande mesure les mots hérités du latin: on a ainsi à Jeiăni *ursu* 'ours', *lur* 'lundi', *virer* 'vendredi', *galbiru* 'jaune', *opt* 'huit', vis-à-vis de *medvidu*, *ponedilek*, *petăk*, *žuto*, *osam*, etc. dans les autres parlers.

BIBLIOGRAPHIE

- Atanasov, Petar. 1990. *Le mégléno-roumain de nos jours*. Hamburg.
- Avram, Andrei. 1977. "Tipologia sistemelor vocalice ale dialectelor românești". *Studii și cercetări lingvistice XXVIII* / 4: 355–378.
- Boiagi, Mihail G. 1813. *Romanische oder Macedonowlachische Sprachlehre*. Wien.
- Capidan, Theodor. 1925. *Meglenoromâni*, I. București.
- Capidan, Theodor. 1932. *Aromânii. Dialectul aromân*. București.
- Caragiu Marioțeanu, Matilda. 1968. *Fono-morfologie aromână. Studiu de dialectologie structurală*. București.
- Gheție, Ion. 1964. "Cu privire la repartitia graiurilor dacoromâne". *Studii și cercetări lingvistice XV* / 3: 317–346.
- Iordan, Iorgu. 1941. "Graiul putnean". *Ethnos I* / 1: 90–117.
- Kovačec, August. 1971. *Descrierea istroromânei actuale*. București.
- Neiescu, Petru. 1997. *Mic atlas al dialectului aromân din Albania și din fosta Republică iugoslavă Macedonia*. București.
- Papahagi, Tache. 1932. *Aromânii. Grai, folklor, etnografie*. București.
- Papahagi, Tache. 1974. *Dicționarul dialectului aromân, general și etimologic*. București.
- Petrovici, Emil. 1954. "Repartitia graiurilor dacoromâne pe baza Atlasului lingvistic român". *Limba română III* / 5: 5–17.
- Philippide, Alexandru. 1928. *Originea romînilor*, II. Iași.
- Pop, Sever. 1966. *Recueil posthume de linguistique et dialectologie*. Roma.
- Pușcariu, Sextil. 1926. *Studii istroromâne*, II. București.
- Pușcariu, Sextil. 1940. *Limba română*, I. București.
- Roja, Gheorghe Constantin. 1809. *Măestria ghiovăsirii românești cu litere latinești, care sînt literele Românilor ceale vechi*. Buda.
- Saramandu, Nicolae. 1972. *Cercetări asupra aromânei vorbite în Dobrogea*. București.
- Saramandu, Nicolae. 1976. "Die Aromunen in der Dobrudscha und ihre Mundart". *Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität* 3: 185–196.
- Saramandu, Nicolae. 1984. "Aromâna". In: *Tratat de dialectologie românească*. Craiova: 423–476.
- Saramandu, Nicolae. 1988. "Harta graiurilor aromâne și meglenoromâne din Peninsula Balcanică". *Studii și cercetări lingvistice XXXIX* / 3: 225–245.
- Todoran, Romulus. 1956. "Cu privire la repartitia graiurilor dacoromâne". *Limba română V* / 2: 38–50.
- Todoran, Romulus. 1961. "Noi particularități ale subdialectelor dacoromâne". *Cercetări de lingvistică VI* / 1: 43–73.
- Vasiliu, Emanuel. 1968. *Fonologia istorică a dialectelor dacoromâne*. București.
- Weigand, Gustav. 1894–1895. *Die Aromunen. Ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren*, I–II. Leipzig.
- Weigand, Gustav. 1909. *Linguistischer Atlas des dacorumänischen Sprechgebietes*. Leipzig.

LES FONDATIONS DYNASTIQUES DU MONT-ATHOS
Des dynastes serbes et de la sultane Mara
aux princes roumains

BOŠKO I. BOJOVIĆ, PETRE Ș. NĂSTUREL
(Paris)

Le patronage séculier sur les monastères athonites est un sujet éminemment transnational dans le monde byzantin et post-byzantin. Celui des princes roumains sur Chilandar est éclairé et approfondi dans cet article grâce aux documents peu connus et aux études les plus récentes. La transmission du droit de tutelle, la continuité séculaire, les liens institutionnels et autres particularités de ces relations privilégiées, élargissent et renouvellent les connaissances sur les liens étroits établis depuis Moyen-Age entre les fondations monastiques du Mont-Athos et le pouvoir princier dans le Sud-Est européen.

Après que le monde byzantin des Balkans eut été submergé par le raz de marée ottoman, les institutions reçues de Rome et de Byzance ne purent se maintenir que dans un cadre ecclésiastique. Parce qu'il avait été l'une des plus prestigieuses communautés du monachisme chrétien, le Mont-Athos avait depuis toujours bénéficié des largesses des basileis, des rois et des princes pieux et soucieux – tout pouvoir ayant une part d'équivoque et d'arbitraire – de voir leur légitimité cautionnée par l'Église.

La domination ottomane met fin à cette continuité séculaire¹. Privés de leurs généreux donateurs et protecteurs, les monastères athonites sont livrés à un appauvrissement inéluctable.

La permanence de ktitorat qui s'exprime par le patronage princier roumain sur Chilandar, principalement sous la forme d'une allocation annuelle, comporte aussi des implications d'ordre politique et idéologique. Dans les chartes princières délivrées en faveur de Chilandar et de ses dépendances sur le Mont-Athos, le ktitorat se manifeste par des références aux saints et auliques fondateurs de ces institutions pieuses. Ces invocations font état d'une pérennité ininterrompue entre les anciens et les nouveaux protecteurs des églises et des communautés monastiques, continuité qui a été maintenue aussi bien dans le domaine juridique qu'institutionnel. Il s'agit là d'examiner les mécanismes et motivations de ce

¹ A. Fotiç, *Pad Svete Gore pod vlast Osmanlija* (Le début du pouvoir ottoman au Mont-Athos), in *Druga kazivanja o Svetoj Gori*, Belgrade 1997, p. 101–121; Id., *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom carstvu (XV–XVII vek)* (Le Mont-Athos et Chilandar dans l'Empire ottoman (XV^e–XVII^e siècles), Belgrade 2000, p. 24–35.

patronage se transmettant de génération en génération de la lignée princière, ainsi que ceux de sa transmission aux princes roumains.

Fille du despote de Serbie et épouse du sultan, Mara Branković joua un rôle déterminant dans la passation du ktitorat princier qui s'opéra au cour d'une période transitoire de l'histoire sud-est européenne.

Mara Branković – sultane et protectrice des fondations chrétiennes

Née au début du XV^e siècle, Mara (Marguerite) Branković fut vers 1432–33 promise en mariage au sultan Murad II (1421–1451). Elle portait le prénom, ou sans doute plutôt le diminutif, de sa grand-mère, Mara Lazarevič², elle-même fille du prince de Serbie Lazar Hrebeljanović (†1389) et épouse du magnat Vuk Branković, seigneur de la Macédoine septentrionale, de Skoplje et d'une partie du Kosovo et de la Metohija. Ayant survécu de quelque trente ans à son époux, menant pendant longtemps les affaires de la famille, signant la première les chartes émises par elle avec ses fils, elle vécut ses dernières années, sous le nom de moniale Marina³.

Le prénom Mara fut fort prisé des Branković: trois descendantes encore de cette lignée princière, appartenant aux deux générations ultérieures, devaient le porter. Afin d'éviter toute confusion avec la sultane (*tsarine* = impératrice) Mara (v. 1418 ?–†1487) bien connue, qu'il nous suffise de signaler brièvement l'identité des trois autres princesses auxquelles il échet de porter ce nom.

Il s'agit tout d'abord de la nièce de la sultane, Mara fille de son frère, le prince Stefan (aveuglé sur l'ordre du sultan le 8 mai 1441); décédée fort jeune († 1495), elle fut l'épouse (1485) du comte Boniface V de Montferrat, descendant du *basileus* byzantin Andronic II et d'Irène de Montferrat⁴.

Le prince Stefan Branković eut deux fils, Djurdj (plus tard Maxime, métropolitaine de Hongrovalachie, de 1505 à 1508 environ; puis de Belgrade, †1516) et Jean, le despote titulaire de Serbie (†1502), qui eut à son tour deux filles, dont une Mara, épouse du magnat hongrois d'origine croate, Ferdinand de Frankopan, et sa sœur Jelena (Hélène), mariée au *voievode* de Moldavie Petru Rareş.

² DUCAS, *Istoria turco-bizantina (1341–1462)*, édition critique par V. GRECU, Bucarest 1958, p. 257.

³ M. SPREMIĆ, *Despot Djurdj Branković i njegovo doba* (Le despote Djurdj Branković et son temps), Belgrade 1994, p. 70. Nous consignons ici que l'église de Brădet (Valachie) conserve un portrait, repeint au XVIII^e s., d'une princesse (Ma)ra non attestée dans les sources, épouse du voievode Mircea l'Ancien. Rappelons que le portrait du prince Lazar figure dans l'église monastique d'Argeş (P. CHIHAIA, "Observații asupra portretelor de la Brădet" (Observations sur les portraits de Brădet), in *Studii și cercetări de istoria artei*, Bucarest 1960, n° 1, p. 255, fig. 1; M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (Histoire de l'Eglise orthodoxe roumaine), Bucarest 1991, 2^e éd., p. 317).

⁴ Fr. MIKLOSICH, *Marija, kći Andjelinina i Konstantin Arijanit* (Marie, la fille d'Angeline et Constantin Arianités), *Rad JAZU* 12 (1870), p. 1–9; SPREMIĆ, *Despot Djurdj...*, *cit.*, p. 554–555.

Mara était aussi le prénom porté par la fille du fils cadet du despote Djuradj Branković (1427–1456), le despote Lazar (1456–1458). Née en 1447, cette deuxième petite-fille du despote Djuradj portant le même prénom, fut mariée à l'âge de 11 ans, en 1459 au prince Stefan Tomašević, dernier roi de Bosnie (1461–1463)⁵.

Mara, la sultane, était le fruit d'un premier mariage du despote Djuradj, mariage dont on sait fort peu de choses, si ce n'est la mention en 1408 d'une fille aînée, Hélène, dont on perd toute trace par la suite. L'identité de la première épouse de Djuradj Branković, qui fut la mère d'Hélène et de Mara, demeure inconnue. Il serait trop long et peu utile de s'étendre ici sur les spéculations faites autour de ce premier mariage du futur despote de Serbie⁶. Quoiqu'il en soit, Djuradj épousa en secondes noces, le 26 décembre 1414, Irène⁷, fille de Théodore Cantacuzène, vraisemblablement fils de Mathieu, et petit-fils de l'empereur Jean IV Cantacuzène.

Afin d'assurer la paix avec les Ottomans, Mara fut donnée en mariage à Murad II avec pour dot de vastes terres au sud du despotat, Dubočica et Toplica, sans compter de sultan et ses dignitaires⁸. Préparée en vue de ce mariage et ayant appris le turc, elle fut accueillie, à Andrinople en septembre 1435, avec force honneurs et garda depuis le rang le plus élevé pour une femme à la cour ottomane, celui de "despina hatun", parmi les épouses du *padishah*. Selon le *Chronicon minus* du Pseudo-Sphrantzès qui avait eu l'occasion de rencontrer la despina en lui apportant les messages d'Hélène Dragasès, impératrice-mère de Byzance⁹, le mariage ne fut pas consommé. Doukas affirme cependant que le sultan avait une préférence marquée pour sa nouvelle épouse, car elle était plus belle et avait "plus

⁵ F. BABINGER, *Mahomet II le Conquérant et son temps (1432-1481)*, Paris 1954, p. 199 sq.

⁶ D'après une assertion du Pseudo-Sphrantzès, Mara était la cousine du *basileus* Jean IV Comnène de Trébizonde, de même que celle du dernier empereur de Byzance Constantin XI Paléologue, ce qui a conduit les historiens à déduire que la première épouse de Djuradj aurait pu être une sœur inconnue de Jean IV Comnène, cf. B. FERJANČIĆ, *Vizantinci u Srbiji prve polovine XV veka* (Les Byzantins en Serbie dans la première moitié du XV^e siècle), *Zbornik radova Vizantološkog instituta (ZRVI)* 26 (1986), p. 181–185, avec bibliographie.

⁷ Sa sœur Hélène fut mariée à David Comnène, l'empereur de Trébizonde; une autre sœur, de nom inconnu, était mariée au roi de Géorgie; ses frères, Andronic, qui était le grand domestique de Byzance, puis Georges et Thomas, ces deux derniers auront à passer une grande partie de leur vie en Serbie (SPREMIĆ, *Despot Djuradj...*, cit., p. 63–64).

⁸ Dont 400.000 ducats au comptant et 20.000 ducats en habits et bijoux de la mariée, en présents pour les dignitaires ottomans, selon le Dominicain ragusain Jean Stojković dans sa lettre écrite à Constantinople. Bertrand de la Broquière parle d'un million de ducats, BABINGER, *Mahomet II*, cit., p. 27sq., *Istorija Srpskog naroda* (Histoire du peuple serbe), II, Belgrade 1982, p. 241, 242 (M. SPREMIĆ); Id., *Despot Djuradj...*, cit., p. 192–193 n. 79.

⁹ G. SPHRANTZES, *Memorii 1401–1477*, ed. V. GRECU, Bucarest 1966, §78–80; D. ANASTASJEVIĆ, *Jedina vizantiska carica Srpskinja* (L'unique impératrice byzantine serbe), Belgrade 1939.

d'esprit"¹⁰ que les autres. Les chroniqueurs ottomans donnent par contre une autre version, Murad II n'aurait accepté ce mariage qu'à contrecœur et sur le conseil de ses dignitaires. Que dans ce mariage Mara ait été une sorte d'otage destiné à garantir la bonne conduite de la Serbie, est confirmé par le fait que son frère, le prince Stefan, fut retenu chez les Ottomans pendant un certain nombre d'années¹¹. Mara ne renonça pas à sa foi orthodoxe et garda, semble-t-il, auprès d'elle une suite constituée de ses coreligionnaires. Son influence à la Sublime Porte fut certainement assez considérable, notamment sur son époux¹², mais aussi sur Mehmed II, qui la considérait comme sa mère adoptive¹³ et à qui elle aurait (au dire de sources plus tardives) appris les rudiments du catéchisme orthodoxe et de la langue serbe. Le sultan Bajazed II tenait compte, lui aussi, des désirs de la tsarine Mara, surtout en ce qui concerne ses œuvres pieuses¹⁴, ainsi que dans certaines questions ecclésiastiques, politiques et diplomatiques¹⁵.

Après la mort de Murad II (†1451), Mara fut autorisée par le nouveau sultan Mehmed II, à retourner dans son pays avec honneurs et riches présents, après s'être fait restituer une grande part de son importante dot en terres ainsi que d'autres richesses¹⁶. Le retour de Mara faisait partie du traité de paix que son père, le despote Djuradj, avait conclu à l'avènement du nouveau sultan en 1451¹⁷. Après seize années passées en une réclusion dorée dans le harem du sultan, accompagnée d'une suite fastueuse et jouissant de l'apanage décerné par la Porte, Mara retrouva les siens dans la capitale serbe de Smederevo. Les fiefs de Toplica et Dubočica

¹⁰ DOUKAS, *Istoria turco-bizantina (1341–1462)*, édition critique par V. GRECU, Bucarest 1958, 259, 261.

¹¹ Il fut sans doute confié à l'une de ces écoles pour jeunes princes chrétiens dont un certain nombre étaient toujours retenus comme otages par la Porte à cette époque et parmi lesquels, selon de la Broquière, les jeunes nobles de Valachie étaient parmi les plus nombreux, cf. SPREMIĆ, *Despot Djuradj*, p. 196 n. 96.

¹² Le chroniqueur ragusain, Junije Rastiç, rapporte que "Il despota in questo tempo godeva tutta la confidenza d'Amuratte, ed appresso di lui per mezzo dell' imperatrice Marra, sua figliola, poteva assai", cf. *Chronica Ragusina Junii Restii item Joannis Gundulæ*, éd. S. NODILO, Zagreb 1893, p. 295; SPREMIĆ, *Despot Djuradj...*, cit., p. 323.

¹³ N. JORGA, *Rapports entre l'Etat des Osmanlis et les nations des Balkans*, *Revue Internationale des Etudes Balkaniques* 1/2, Belgrade 1935, p. 135–136; SPREMIĆ, *Despot Djuradj...*, cit., p. 322, 362; Ruža ČUK, *Carica Mara* (La tsarine Mara), *Istorijski časopis* XXV–XXVI (1978–1979), p. 65.

¹⁴ V. BOŠKOV, "Mara Branković u turskim dokumentima iz Svete Gore" (Mara Branković dans les documents turcs du Mont-Athos), *Hilendarski Zbornik* 5, Belgrade 1983, p. 197.

¹⁵ Ruža ČUK, "Carica Mara", cit., p. 83–87; SPREMIĆ, *Despot Djuradj...*, cit., p. 527, 547–548.

¹⁶ BABINGER, *Mahomet II*, cit., p. 86–87. Dans la charte du despote Djuradj délivrée en 1452 à la Grande Laure du Mont-Athos, figure le nom de Mara: "notre enfant Madame l'impératrice Mara", S. NOVAKOVIĆ, *Zakonski spomenici srpskih država srednjeg veka* (Les monuments juridiques du Moyen Age serbe), Belgrade 1912, p. 503.

¹⁷ J. PAPANADRIANOS, *L'historien byzantin Doucas et les Serbes*, *Cyrollomethodianum* 1 (1971), p. 113–117.

furent, par la même occasion, restitués au despote de Serbie. Restant fidèle au vœu qu'elle avait prononcé du vivant de Murad II, de renoncer au mariage en cas de veuvage et de sa libération "de l'emprise des infidèles", Mara déclina la demande en mariage de l'empereur byzantin Constantin XI¹⁸, veuf depuis 1442, malgré l'insistance de son père, le despote Djuradj. Elle restera en Serbie quelque six années, avant de repartir en Turquie accompagnée de son oncle Thomas et de son frère aîné, l'aveugle Grgur (Grégoire) après la mort de leur mère, la despina Irène Cantacuzène, le 3 mai 1457. Ce départ avait pour cause les dissensions et les rivalités politiques survenues au sein de la famille Branković après la mort du despote Djuradj en 1456. Mara, Grgur (†1459 à Chilandar sous le nom de moine Germain) et leur mère, appartenaient au parti pro-turc, entré en conflit plus ou moins implicite avec le camp pro-hongrois, dont relevaient le jeune despote Lazar et son frère Stefan. Mara s'établit dans sa propriété de Jeàevo (Ezova), qu'elle avait reçue du sultan dans la région de Serrès¹⁹. Elle y vécut jusqu'à la fin de ses jours (14 sept. 1487), entourée d'une cour composée de quelques nobles et intellectuels serbes, dont notamment son oncle Thomas Cantacuzène (†1463) et pendant quelque temps le célèbre copiste et écrivain Vladislav le Grammairien. En 1469, elle y fut rejointe par sa sœur cadette, Catherine de Cilly, veuve (mariée en avril 1434) au jadis très puissant baron Ulrich de Cilly. Ayant dû céder la majeure partie des vastes domaines des Cilly aux Habsbourg, Catherine se vit bientôt contrainte de vendre sa ville de Zagreb ainsi que les restes des ses propriétés, avant d'acheter un domaine au Frioul (Fourolanie) et de s'établir pour quelque temps dans la petite ville de Belgrade. A Jeàevo elle était sous la protection de sa sœur Mara, à laquelle elle devait survivre cinq ans avant de mourir à son tour en 1492 et d'être enterrée à Konéa, près de Strumica²⁰.

Mara entretenait une large activité diplomatique, envoyant ses ambassades notamment à Raguse, à Venise et à la Porte. En route vers Constantinople, les diplomates ragusains lui rendaient presque régulièrement visite pour recevoir d'elle conseils et recommandations. En délivrant ses chartes, elle les scellait du sceau de son père feu le despote Djuradj, portant pour armoiries un casque fermé

¹⁸ G. SPHRANTZES, *Memorii 1401-1477*, Bucarest 1966, p. 78-82; J. PAPADRIANOS, *The marriage-arrangement between Constantine XI Paleologus and the Serbian Mara*, *Balkan Studies* 6 (1965), p. 131-138; SPREMIĆ, *Despot Djuradj...*, *cit.*, p. 363-364.

¹⁹ Mara jouissait en pleine propriété des villages de Ježevo (Ezova) et de Mravince (Moravinge), mais aussi des revenus de la propriété de Doqsonbo, à titre de *timar*. Quant à la date de son installation sur ses terres, sa présence à Andrinople étant attestée le 14 nov. 1457, les recherches d'Irène Beldiceanu plaident en faveur d'une installation plus tardive, cf. Irène BELDICEANU-STEINHERR, *Les illusions d'une princesse. Le sort des biens de Mara Branković*, *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zur Gessellschaft und Künsten im osmanischen Reich. Festschrift H.-G. Majer*, Herausgegeben von Sabine PRÄTOR, Chr. K. NEUMANN, Istanbul 2002, p. 47-51.

²⁰ BABINGER, *Mahomet II*, *cit.*, p. 179, 190, 199-200; SPREMIĆ, *Despot Djuradj...*, *cit.*, p. 179, 550.

sommé de deux cornes de taureau, avec pour légende: “seigneur despote Djuradj”. L’intitulation de ses chartes la désignait elle-même du titre d’impératrice (“tsarine”)²¹ et “autocratesse” (*samodržica*). Dans les actes ragusains et vénitiens elle est le plus souvent désignée comme “imperatrix”, plus rarement “amirissa” et “madregna del imperador”²². Dans une charte de 1459, concernant le monastère Sainte-Sophie à Thessalonique, Mehmed II désigne sa belle-mère, Mara la sultane (*amirissa*), comme sa “mère”, la “maîtresse des nobles dames messianiques”²³.

Cinq documents serbes de Mara ont été publiés par Stojanović²⁴. Une charte qu’elle avait délivrée le 21 mai 1466 à Jeàevo en faveur des monastères de Chilandar et de Saint-Paul a été publiée²⁵, alors que sa charte promulguée, elle aussi, à Jeàevo et datée du 15 avril 1479 est connue depuis fort longtemps²⁶. Des sept documents serbes de Mara, les deux derniers, des chartes émises en faveur des deux monastères athonites, offrent le plus d’intérêt pour notre enquête. La première (1466) est un acte par lequel Mara lègue deux de ses villages de la région de Serrès; la deuxième atteste le droit pour lesdits monastères de percevoir la dîme de Ston²⁷.

Les fondations pieuses dynastiques

Alors que Chilandar était, depuis sa constitution en 1198 par le grand joupán de Serbie Stefan-Nemanja (1166–1196), qui devait mourir comme moine Siméon

²¹ Ahmed pacha Hercegović, dans une lettre aux Ragusains, leur recommandant de continuer de verser la dîme de Ston à Chilandar et Saint-Paul, rappelle à leur souvenir le contrat conclu avec eux à ce propos par “l’impératrice Mara”, cf. Lj. STOJANOVIĆ, *Stare srpske povelje i pisma II* (Les chartes et les lettres serbes anciennes), Belgrade- Sr. Karlovci 1934, p. 357.

²² Ruža ČUK, *Carica Mara*, cit., p. 82.

²³ BABINGER, Mahomet II, cit., p. 199.

²⁴ Lj. STOJANOVIĆ, *Stare srpske povelje i pisma II*, cit., p. 196–199; R. ČUK, *O hronologiji pisama carice Mare upućenih Dubrovniku* (Sur la chronologie des lettres adressées à Dubrovnik par la tsarine Mara), *Istoriski éasopis* 24, Belgrade 1977, p. 285–288.

²⁵ Ruža ČUK, “Povelja carice Mare manastirima Hilandaru i sv. Pavlu” (La charte de la tsarine Mara pour les monastères de Chilandar et Saint-Paul), *Istoriski éasopis* 24 (1977), p. 103–116. C’est une charte de donation des villages de Mravinci et de Jeàevo, dont les revenus doivent être partagés (3 5 pour Chilandar et 2 5 pour Saint-Paul), en contrepartie d’offices religieux pour le repos de l’âme des membres défunts de la famille Branković. Le revenu fiscal des deux villages s’élève à 15.520 aspres, cf. Irène BELDICEANU-STEINHERR, *art. cit.*, p. 48.

²⁶ L’étude critique de ce document daté de 1479 (MIKLOSICH, *Monumenta Serbica*, N° CDXLV p. 520–522) semble bien révéler son caractère de faux, même si seule une nouvelle édition pourrait pleinement le confirmer. Les travaux récents: Mirjana ŽIVOJINOVIĆ, *Svetogorci i stonski dohodak* (Les Hagiorites et la dîme de Ston), *ZRVI* 22 (1983), p. 183–188; S. ČIRKOVIĆ, *Hilandarska sveča u Dubrovniku* (La dîme de Chilandar à Raguse), *Nastava istorije* (1998), p. 14; A. FOTIĆ, “Despina Mara Branković and Chilandar: between the Desired and the Possible”, in *Huit siècles du monastère de Chilandar*, Belgrade 2000, p. 98), plaident en ce sens.

²⁷ Faux ou authentique (selon Ruža ČUK, *Carica Mara*, cit., p. 75–80), de même que dans nombre d’autres cas de contrefaçon, c’est sur la foi de ce faux, qui aurait pu être forgé vers 1500, que la dîme de Ston fut définitivement attribuée aux deux monastères athonites et versée régulièrement par la République ragusaine, probablement jusqu’en 1806.

(†1200), la fondation pieuse par excellence de la maison régnante de Serbie, Saint-Paul était devenue celle de la famille Branković depuis le milieu du XIV^e siècle²⁸. C'est à ce titre que Mara, en tant qu'héritière de la lignée des Branković, exerce son droit de protection hérité des *kitiôr* – son père, Djuradj Branković (1427–1456), ayant reçu un héritage le trône de Serbie après le décès de son oncle maternel Stefan Lazarević (prince de Serbie depuis 1389, despote 1402–1427), mort sans descendance.

Dans les dernières décennies du XIV^e siècle, la succession de la dynastie némanide, dont le règne bi-séculaire (1165–1371) avait si fortement marqué le Moyen Age serbe, s'opère dans une sourde, et parfois violente rivalité entre les plus importants magnats de l'ex-Empire serbo-grec. Après 1471, le prince Stefan Lazar et le potentat Vuk Branković apparaissent comme les plus puissants d'entre ces seigneurs. Les laures athonites purent à cette époque bénéficier des donations des autres dynastes, parmi lesquels les frères Dragaš (Dragasès), maîtres de la Macédoine orientale, qui firent ou confirmèrent d'importants dons fonciers à la Grande Laure, au Rossikon et à Chilandar²⁹. Les chartes du prince Lazar (†1389) octroient des donations terriennes à l'hospice de Chilandar, en 1379/80; puis celles de 1381 confirment les dons qui avaient été faits au Rossikon, La confirmation du legs foncier, qui avait été concédé par le seigneur Obrad Dragosaljić, est faite par une charte de 1388, et l'attribution d'une dîme de Novo Brdo à Chilandar est

²⁸ On connaît 18 documents serbes des Archives de Saint-Paul, dont le plus ancien fut délivré avant 1385, alors que le plus récent est daté de 1580. Dušan Sindik a réuni 17 de ces documents (l'acte de la moniale Makrine – photographie de la collection Sevastjanov – n'ayant pu être retrouvé à St.-Paul), dont le plus ancien (acte de Nikola Bagaš) est inédit, inconnu jusqu'à cette publication. Le N° 2 (nov. 1409) est un contrat entre les monastères de Xéropotamou et Saint-Paul; N° 3 est une charte (3 oct. 1403 ?) de Stefan-Grgur Branković, avec sa mère Mara et ses frères, Stefan, Djuradj et Lazar; N° 4 (3 nov. 1409) est la traduction serbe d'un acte du Prôtaton à l'intention de St.-Paul; N° 5 (15 nov. 1410), charte de Djuradj Branković, avec sa mère Mara et son frère Lazar; N° 6 (15 nov. 1419), Djuradj et son épouse Irène; N° 7 (vers 1430), Djuradj confirme la donation du čelnik Radić; N° 8 (1er sept. 1429–31 août 1430), trad. serbe du *prostagma* de Jean VIII Paléologue; N° 9 (fév. 1431), trad. serbe de l'*horismos* du despote Démétrios Paléologue; N° 10 (4 sept. 1434), acte du moine Savatije; N° 11 (19 jan. 1438) acte de Radoslava de Trepča; N° 12 (7 avr. 1453), donation de Novak et de son épouse (inédit); N° 13 (6 sept. 1456), charte du despote Djuradj et de son fils, le despote Lazar, au métropolite de Gračanica, Benedikt; N° 14 (21 mai 1466), charte de Mara; N° 15 (1 mars 1469), trad. serbe du contrat entre Esphigménou et St.-Paul (inédit); N° 16 (11 nov. 1495), charte de la despotesse Angelina et de ses fils, les despotes Djuradj et Jean; N° 17 (1480), contrat de démarcation entre Dionysiou et St.-Paul (inédit). Seuls les documents inédits sont édités, tandis que les autres sont donnés sous forme de registres, avec description diplomatique et bibliographie, cf. D. SINDIK, *Srpske povelje u svetogorskom manastiru Svetog Pavla* (Les chartes serbes du monastère de Saint Paul), *Miscellanea VI*, Belgrade 1978, p. 183–205 + 16 pl. h.t.

²⁹ Ce dont témoignent les chrysobulles du despote Jean et de son frère Constantin Dragaš de 1377, respectivement pour Chilandar et le Rossikon, puis celui de 1379 et deux de 1380, deux actes de Constantin délivrés en faveur de Chilandar en 1381, dont le deuxième est signé aussi par sa mère, la tsarine Eudocie, en plus d'un acte grec de 1393, en faveur de Vatopédi, B. FERJANČIĆ, *Vladarska ideologija u srpskoj diplomatiji posle propasti carstva 1371* (L'idéologie princière dans la diplomatique serbe après la ruine de l'Empire 1371), in *Le prince Lazar*, Belgrade 1971, p. 146–148 (avec bibliographie).

connue grâce à un diplôme du despote Stefan Lazarević, de même qu'une charte de ktitôr en faveur du Rossikon³⁰.

Alors qu'à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècles le patronage sur Chilandar était l'enjeu de l'ascension et du prestige "international" de la dynastie némanide, la fin du XIV^e siècle est marquée par la rivalité entre les deux plus puissantes lignées serbes de l'époque. En tant que maître des parties centrales et septentrionales de la Serbie, le prince Lazar eut à faire face à une importante influence de la puissante lignée Branković sur Chilandar, due aussi à la présence du moine Gerasime Branković au Mont-Athos. Même si la confiscation des biens fonciers d'un seigneur infidèle à son suzerain était une sanction courante en Serbie, celle qui fut infligée à Obrad Dragosaljić, y compris sa donation à Chilandar, dénote une certaine ambiguïté dans les relations entre le prince et la laure athonite³¹.

Dans un chrysobulle non daté, émis probablement entre 1413 et 1427, "...par les prières de mes saints seigneurs, pères, aïeux et ktitôrs Siméon et Sava", le "bien-croyant despote Stefan (Lazarević), seigneur de tous les Serbes et du Pays danubien" déclare renouveler l'allocation annuelle de 100 livres d'argent métal (32,8 kg) "à la gloire et en l'honneur de la Mère de Dieu de Chilandar et de nos bienheureux pères théophores Siméon et Saint Sava", que "mon père", le "Saint prince (Lazar)", avait jadis attribuée à Chilandar. L'interruption de l'allocation nous renvoie aux décennies de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècles qui avaient été celles de la difficile consolidation du pouvoir du despote, ce dont il est fait état dans l'introduction du chrysobulle. Le "grand monastère impérial serbe qui est sur la Sainte Montagne de l'Athos" y est désigné en tant que patrimoine du "ktitôr le plus familier", et plus loin, comme "mon saint monastère"³². Dans un chrysobulle de juin 1411, le despote fait don à Chilandar de villages dans la région de Novo Brdo (Kosovo), en contrepartie de six *adelphata* concédés par le monastère³³. Après que l'autorité du despote Stefan eut été reconnu par son neveu Djurdj Branković³⁴, le protectorat qu'il avait exercé sur la laure dynastique serbe

³⁰ V. MOŠIN, *Samodržavni Stefan knez Lazar i tradicija Nemanjićkog suvereniteta od Marice do Kosova* (Le prince autocrator Stefan Lazar et la tradition de souveraineté némanide de la Marica au Kosovo), in *Le prince Lazar*, Belgrade 1971, p. 24–27; A. MLADENIĆ, *Povelje kneza Lazara Hilandaru i vlastelinu Obradu Dragosaljiću* (Les chartes du prince Lazar à Chilandar et au seigneur Obrad Dragosaljić), in *Huit siècles du monastère de Chilandar*, Belgrade 2000, p. 203–222.

³¹ M. BLAGOJEVIĆ, *Sekularizacija Hilendarskih poseda u srednjovekovnoj Srbiji* (La sécularisation des biens fonciers de Chilandar dans la Serbie médiévale), in *Huit siècles du monastère de Chilandar*, Belgrade 2000, p. 55–57.

³² Despot Stefan LAZAREVIĆ, *Književni radovi* (Œuvres littéraires), éd. Dj. TRIFUNOVIĆ, Belgrade 1979, p. 148–149.

³³ D. SINDIK, *Srpska srednjovekovna akta u manastiru Hilandaru* (Les actes médiévaux serbes du monastère de Chilandar), *Hilandarski zbornik* 10 (1998), p. 78–79.

³⁴ Après dix années de troubles et de conflits sanglants, avec les implications dramatiques dans la guerre civile entre les princes ottomans, celle entre les Branković et les Lazarević prit fin en 1412 par la réconciliation de Djurdj et de Stefan. Le premier réussit à rejoindre la Serbie à grand-peine depuis Thessalonique, pour être chaleureusement accueilli par son oncle Stefan qui, étant sans descendance, le désigna comme héritier du trône (SPREMIĆ, *Despot Djurdj...*, cit., p. 60–61). L'artisan de cette réconciliation fut la mère de Djurdj et sœur de Stefan, Mara Lazarević.

pouvait donc être restauré en vertu de la succession héréditaire de la souveraineté princière.

La sollicitude des Branković envers Chilandar date néanmoins du milieu du XIV^e siècle, notamment depuis que le frère aîné de Vuk Branković, Nikola Radohna, s'y était fait moine sous le nom de Roman, avant 1365. Ayant endossé le grand habit (*schème*), il prend le prénom de Gerasime, et sa première mention sous ce nom remonte à 1376/77. En tant que frère du puissant magnat Vuk Branković, gendre du prince Lazar (†1389), il put intercéder à maintes reprises en faveur des grands couvents de l'Athos, la Grande Laure, Kutlumus, mais surtout Chilandar et Saint-Paul. A son instigation, ses frères Vuk et Grgur font don en 1365 de plusieurs villages du Kosovo à Chilandar; une donation à Kutlumus est relatée en 1370 par l'higoumène Chariton; en 1379/80 il reçut 100 onces d'argent métal d'allocation annuelle de la part du prince Lazar en faveur de Chilandar. Pour la Grande Laure il obtint de la princesse Milica 100 livres d'argent métal d'allocation annuelle, alors que vers 1392 il est à l'origine de l'attribution de l'église de la Présentation (*Vavedenie*) de la Théotokos à Ibar, avec trois villages et plusieurs hameaux pour le compte de Chilandar³⁵. En 1376/77, Vuk accorde à Chilandar le monastère Saint-Georges à Skoplje, après lui avoir fait don des villages de Gornja et Donja Polimlja, près de Priština. Après avoir accepté la suzeraineté du sultan, il prit à son compte en 1392 le versement de la dîme de 200 onces (env. 5,5 kg) d'argent pour les propriétés foncières de Chilandar qui se trouvaient sur son territoire³⁶.

Les descendants de Vuk Branković (†6 oct. 1397 et enterré par son frère Gerasime au Mont-Athos) subventionnent les deux monastères, malgré les conditions difficiles dans lesquelles se trouvait cette famille après la perte de la plus grande partie de ses importantes possessions du fait de la conquête ottomane. C'est ainsi que Chilandar reçoit en 1406 les revenus du marché de Hoéa (dont 100 onces d'agent allouées à l'hospice du couvent), de même que la propriété de la localité d'Orahovac (en Metohija)³⁷. Le monastère de Saint-Paul reçoit, quant à lui, à quelques années d'intervalle (entre 1403 et 1408), plusieurs villages, ainsi que vingt livres d'argent par an. Ledit couvent avait été rétrogradé au rang de *kellion* (ermitage), avant d'avoir été acheté pour 24.000 aspres et rénové de fond en comble, après 1360, ou au plus tard vers 1380, par Gerasime et Antoine Bagaš (Pagassis), un autre religieux issu d'une grande famille foncière de Serbie. Moine de Vatopédi jusque' alors, ce dernier vient bientôt s'y installer, remplissant au plus

³⁵ M. SPREMIĆ, *Brankovići i Sveta Gora* (Les Branković et le Mont-Athos), in *Druga kazivanja o Svetoj Gori*, Belgrade 1997, p. 81.

³⁶ Sur les nombreuses donations de Vuk Branković à Chilandar, dont il devient le principal ktitor après 1389, voir M. SPREMIĆ, *Brankovići i Hilandar* (Les Branković et Chilandar), in *Huit siècles du monastère de Chilandar*, Belgrade 2000, p. 73-80.

³⁷ Dj. BUBALO, *Povelje Mare Branković i sinova joj Grgura, Djurdja i Lazara manastiru Hilandar* (Les chartes de Mara Branković et de ses fils Grgur, Djurdje et Lazar au monastère de Chilandar), *Prilozi KJIF*, LXV-LXVI (1999-2000), p. 77-105 (avec 3 fac-similés).

tard au début de 1385, les fonctions d'higoumène. Dès lors, et pour un siècle et demi, Saint-Paul sera une fondation dynastique de la maison des Branković, "tant que la puissance des lignées d'Etat serbe y dominera" et "tant qu'il ne sera pas déserté par nos frères serbes"³⁸. Après Gérasime (†3 décembre 1399), le patronage de Saint-Paul est relayé par ses neveux, Grgur et Djuradj Branković, puis par la fille de ce dernier, l'impératrice Mara. C'est ainsi que vers 1405, avant de se faire moine à Chilandar (après le 6 octobre 1406), sous le même nom que son oncle Gérasime, Grgur (†13 mars 1408) alloue à la fondation familiale 20 livres d'argent par an, outre plusieurs villages au Kosovo³⁹. Durant le despotat de Stefan Lazarević (1402–1427), le ktitorat sur Chilandar est assumé, selon l'usage, par le souverain de Serbie⁴⁰, cependant que les Branković se tournent vers la fondation de leurs aïeux, Saint-Paul.

Le ktitorat des despotes Branković

Djuradj, le futur despote de Serbie (1427–1456), se distingue par de nombreux dons aux monastères athonites. Avant son avènement, ses donations se limitent néanmoins à Chilandar et à Saint-Paul. Après avoir hérité du trône de son oncle, le despote Stefan Lazarević (1402–1427), Djuradj confirma, selon la coutume, les donations qu'il avait attribuées aux grands monastères. Ces allocations étaient considérablement augmentées du fait que les revenus fonciers s'amointraient en raison des pillages, dévastations et autres spoliations résultant de la progression de la conquête ottomane. C'est ainsi que Lavra reçoit une allocation annuelle de 60, puis 80 et 100, et enfin 120 livres, entre 1429 et 1439, puis en 1452⁴¹; Vatopédi 60; Esphigménou 50, en 1429; et Simonopetra 20 livres d'argent⁴². Prélevés sur les douanes de Novo Brdo, avec une interruption de 1439 à 1444, ces allocations ont sans doute été versées jusqu'en 1455, date à laquelle le plus grand centre minier des Balkans de cette époque tombe définitivement entre les mains de l'administration ottomane.

Après la mort du despote Djuradj (†1456) et la conquête finale du despotat serbe en 1459, la tutelle dynastique sur les fondations des Branković fut relayée par la sultane Mara qui s'était installée en Macédoine orientale, peu de temps avant la chute de la capitale serbe, Smederevo (Semendria).

Parmi les documents ottomans relatifs à Mara, un certain nombre d'inédits ont été publiés voici quelques années par l'orientaliste yougoslave Vanéo Boèkov. D'autres étaient connus depuis plus longtemps. Le firman émis par Mehmed II (mars 1459) confirme l'achat légal du monastère de "la petite Sainte-Sophie", à

³⁸ SPREMIĆ, *Brankovići i Sveta Gora*, cit., p. 82–83, 85.

³⁹ SPREMIĆ, *Brankovići i Hilandar*, cit., p. 80–82.

⁴⁰ M. BLAGOJEVIĆ, *Knez Lazar kao ktitor Hilandara* (Le prince Lazar comme ktitor de Chilandar), in *Le Saint prince Lazar*, Belgrade 1989, p. 47–61.

⁴¹ S. ĆIRKOVIĆ, dans P. LEMERLE, A. GUILLOU, *Actes de Lavra IV*, Paris 1970, p. 197–200.

⁴² Une livre d'argent métal avait la valeur de 8 ducats d'or, cf. SPREMIĆ, *Brankovići i Sveta Gora*, cit., p. 89–90, 92.

Thessalonique, par Mara, affranchissant ses habitants des impositions promulguées dernièrement⁴³. Dans deux notes du *defter* des *mukata'a* en Roumélie de l'époque de Mehmed II, Mara figure en tant que copropriétaire des pêcheries du lac de Serrès et propriétaire des villages, propriétés qui furent confisquées et transformées en *hass* avant l'année de l'hégire 883 (1478). Une troisième mention, incluse dans un *defter* pour le *sangaq* de Kruševac (1570/71) et provenant du *defter* de 1536 reproduisant des éléments tirés des recensements plus anciens, confirme les privilèges accordés à Stepašin, homme de l'entourage de Mara, laquelle y est désignée comme "ma mère Madame la Despina"⁴⁴.

Vančo Boškov a publié sept documents ottomans, avec fac-similés des originaux, provenant des archives de Chilandar et de Saint-Paul, qui se rapportent au patronage de Mara sur ces deux monastères athonites. La dévotion de Mara envers Chilandar provient du fait qu'il est demeuré, depuis sa fondation par les Saints Siméon et Sava en 1198, la plus insigne laure placée sous le patronage de la dynastie serbe. C'est depuis 1350 que les Branković s'étaient distingués par d'importantes donations à Chilandar. Le couvent de Saint-Paul, fondation des Branković, fut racheté au monastère de Xèropotamou pour 24.000 aspres, après 1360, par Radohna Branković et Antoine Bagaš, moine de Vatopédi, pour devenir un important foyer de rayonnement spirituel et culturel habité par les religieux serbes⁴⁵. Les Branković étaient donc considérés comme les *ktitòrs* de Saint-Paul. En 1447, trois ans à peine après la restauration du despotat de Serbie (occupé par les Turcs entre 1439 et 1444), le despote Djuradj avait fait bâtir dans l'enceinte du monastère une église dédiée à Saint Georges⁴⁶. Dans ses testaments de 1466 et 1469, Mara désigne comme héritiers de ses biens, Chilandar pour les 3/5^{es} et Saint-Paul pour les 2/5^{es} des quotes-parts⁴⁷. Il est intéressant de remarquer que les actes relatifs à ces deux legs constitueraient la plus ancienne preuve de l'existence de *vaqif* chrétiens dans l'Etat ottoman⁴⁸.

Les relations qu'entretenait Mara avec Mehmed II étaient excellentes, même si elle ne se rendait que très rarement à sa cour. C'est sur son initiative que furent

⁴³ F. BABINGER, *Ein Freibrief Mehmeds II. des Erobers, für das Kloster Hagia Sophia zu Saloniki, Eigentum der Sultanin Mara (1459)*, *Byzantinische Zeitschrift* 44, Munich 1951, p. 11–20.

⁴⁴ M. VASIĆ, *Stanovništvo Kruševaykog sandžaka i njegova društvena struktura u XV vijeku* (La population du *sangaq* de Kruševac et sa structure sociale au XV^e siècle), in *Kruševac kroz vekove*, Kruševac 1972, p. 70–71.

⁴⁵ Dj. Sp. RADOJIČIĆ, *Feudalna porodica Bagaš iz Vranja* (La famille féodale Bagaš de Vranje), *Vranjanski glasnik* 1, Vranje 1965, p. 21; Ruža ČUK, "Povelja carice Mare...", cit., p. 103.

⁴⁶ G. SUBOTIĆ, *Obnova manastira Svetog Pavla u XIV veku* (La restauration du monastère de Saint-Paul au XIV^e siècle), *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 22 (1983), p. 207–254.

⁴⁷ En 1471, Mara fait don à Saint-Paul d'une importante propriété foncière, qu'elle venait de racheter à Esphigménou pour 30.000 aspres sur l'isthme de l'Athos, BOŠKOV, "Mara Branković...", cit., p. 193–194; FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 185 n. 6.

⁴⁸ BOŠKOV, *Mara Branković...*, cit., p. 197. Il semble que la Porte avait tendance à accorder à certains legs pieux monastiques le statut de *vaqif*: Elisabeth A. ZACHARIADOU, *Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount-Athos), 1495–1520*, *Südost-Forschungen*, XXX (1971), p. 22–23, 26.

élus les patriarches constantinopolitains Denys le Moréote, Raphaël le Serbe⁴⁹ et Niphon le Péloponnésien. En tant que l'une des dernières descendantes de l'illustre lignée serbe, elle s'était arrogé la protection des monastères athonites notamment. Aucun autre seigneur chrétien n'avait à cette époque ni la volonté ni la capacité de s'imposer à Constantinople en tant que protecteur de la "Megali Ekklesia" à l'instar de Mara.

Consacrant le restant de ses jours à la protection des chrétiens et de l'Eglise⁵⁰, Mara intercède avec succès en 1485/86 à la Porte en faveur de Chilandar, à l'occasion d'un litige avec Zographou concernant l'importante propriété foncière (4.000 *dunum* ≠ 370 hectares) de Komititsa⁵¹. Alors que le monastère des Saints-Archanges à Jérusalem avait été déserté par les moines serbes, elle assura la continuité de la rétribution de la dîme de Ston⁵² (que Dubrovnik avait versée depuis 1333 aux souverains serbes, puis attribuait depuis 1350 audit couvent de Jérusalem), au profit des monastères de Chilandar et de Saint-Paul⁵³. Vers 1481, Mara aurait invité le voïévode valaque à assumer la protection des intérêts de Chilandar après sa mort, assurant ainsi la poursuite du patronage des princes valaques sur la Laure serbe. Des allègements fiscaux avaient été déjà accordés à Chilandar par les Ottomans à la demande du voïévode de Valachie Basarab III le Jeune Tepelus (1477–1481)⁵⁴.

⁴⁹ Cf. N. JORGA, *Rapports entre l'Etat des Osmanlis et les nations des Balkans, Revue Internationale des Etudes Balkaniques* V/2, Belgrade 1935, p. 136.

⁵⁰ L'autorisation de retirer de Tarnovo les reliques de Saint Jean de Rila, pour les transférer au monastère de Rila, fut obtenue par l'intervention de la sultane Kera (Kyria) Mara auprès de Mehmed II: E. TURDEANU, *La littérature bulgare du XIV^e siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris 1947, p. 80.

⁵¹ FOTIĆ, *Despina Mara...*, cit., p. 97–98; Id., *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 175–181.

⁵² Le montant de cette dîme annuelle était de 500 hyperpères ragusains (≠ 150 ducats d'or); désignée comme "Stonski dohodak" (dîme de Ston), ou encore "Dubrovačka sveća", elle a été régulièrement versée jusqu'en 1459, date à laquelle les Ragusains semblent avoir estimé que leurs obligations contractées en 1333 avaient pris fin avec la disparition du despotat de Serbie. C'est sur l'intervention de Mara auprès de Mehmed II en 1462, que Raguse reprend le versement de la dîme en 1465, y compris pour les six années précédentes. Voir à ce sujet, S. ĆIRKOVIĆ, *Hilandarska sveća u Dubrovniku* (La dîme de Chilandar à Raguse), *Nastava istorije* (1998), p. 5–19; FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 189–193.

⁵³ Mirjana ŽIVOJINOVIĆ, *Svetogorci i stonski dohodak* (Les Hagiorites et la dîme de Ston), *ZRVI* 22 (1983), p. 179–188; Ruža ĆUK, "Carica Mara", cit., p. 75–80.

⁵⁴ La documentation ottomane récemment mise à jour permet de reculer les débuts des relations entre Chilandar et les voïvodes de Valachie jusqu'en 1481. C'est un *ni'ân* de Bajazed II, daté de 5 14 octobre 1481, qui témoigne de l'intercession de Basarab Tepelus qui obtint une importante exemption fiscale pour Chilandar de la part du sultan. Ledit monastère aurait ainsi été le premier couvent athonite à bénéficier de telles franchises foncières (exemption d'une moitié de la dîme annuelle pour tous ses métochia), à l'instigation d'un prince roumain, cf. V. BOŠKOV, *Dokumenti Bajazita II u Hilandar u (Sveta Gora)* (Les documents de Bajazed II à Chilandar (Mont-Athos), *Prilozi za za orijentalnu filologiju* 31 (1982), p. 138–143; V. BOŠKOV, Dušana BOJANIĆ, *Sultanske povelje iz manastira Hilandara. Regesta i komentar za period 1512 1601* (Les chartes des sultans du monastère de Chilandar. Regestes et commentaires pour la période 1512–1601), *Hilandarski zbornik* 8 (1991), p. 176, 204 (avec fac-similé et transcription arabe, p. 201, 202–203); FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 194–195. Voir plus loin, p. 16 sq.

La transmission du ktitorat

Mais pour quelle raison Mara avait-elle tenu à transmettre le droit de *ktitôr* des Branković aux princes roumains, alors que la descendance mâle de son père vivait toujours ? Après plus d'un siècle de patronage sur les monastères athonites, la maison des Branković n'avait pas quitté la scène politique et internationale du jour au lendemain, même si après la mort du despote Djuradj en 1456 et surtout après l'occupation définitive de la Serbie par les Ottomans en 1459, elle avait cessé de jouer le rôle important qui avait été le sien dans cette partie de l'Europe pendant plus d'un siècle, si l'on tient compte de l'ancienneté de l'illustre lignée.

Que devient la partie de la famille du despote Djuradj qui ne s'est pas résignée à reconnaître la suzeraineté ottomane ? Alors que Mara, plus tard rejointe par sa demi-sœur Catherine de Cilly, s'est installée sur ses terres proches du Mont-Athos, Stefan, le deuxième fils aveuglé de Djuradj, avait dû connaître le destin peu enviable des réfugiés politiques. De Hongrie en 1459, il arriva à Raguse dans l'été 1460, avant de s'établir pour quelque temps en Albanie sous la protection de Skanderbeg⁵⁵, dont il venait d'épouser la belle-sœur. Les temps étaient difficiles en Albanie, comme partout ailleurs dans les Balkans, et Stefan se retrouva avec sa famille en 1461 chez sa sœur Catherine Cantacuzène en Autriche. Après l'avoir aidée à régler ses problèmes financiers et fonciers, il s'établit sur son fief de Belgrade au Frioul peu après 1462, alors qu'il s'était rendu à Venise au cours de cette année. Il entretenait des relations avec ses deux sœurs de l'Empire ottoman, assistant notamment Mara dans sa médiation à propos de la guerre turco-vénitienne. Il vivait dans le dénuement, bénéficiant quelquefois de l'aide charitable de Venise, de Raguse, de la Curie romaine et peut-être du duc de Milan, Francesco Sforza. Avant de mourir, en octobre 1476, dans une lettre écrite en vieux-serbe, il avait recommandé sa famille (sa femme Angelina, ses fils Georges et Jean et sa fille Mara), aux bons soins de la République ragusaine. Après avoir marié sa fille Mara (à l'aide du parrainage de l'empereur Frédéric III de Habsbourg) à Boniface V de Montferrat, Angelina se rend avec ses deux fils à Bude, en 1486. Après la mort du despote titulaire Vuk Grgurović (fils naturel de Grgur Branković), cette dignité était vacante. Le roi de Hongrie Mathias Corvin l'attribua au jeune Georges (le futur métropolite Maxime), puis, après la renonciation de ce dernier, à son frère Jean, qui assumait cette charge jusqu'à sa mort en 1502.

⁵⁵ Jean Castriote, le père du célèbre héros albanais, était le fondateur d'une skète, située à une demi-heure de marche de Chilandar et désignée comme la "Tour albanaise". Ledit ermitage fut acheté à Chilandar par le seigneur albanais (avec ses fils, Stanièa, Repoš, Constantin et Georges), y compris quatre *adelphata* (ἀδελφάτα), après 1428 pour 80 florins, à la condition que la skète redeviendrait la propriété du monastère après la mort du donateur. L'un des fils, Repoš, décédé à Chilandar en 1431, fut inhumé dans l'*exonarthex* du *katholikon* du monastère. Jean Castriote, avec ses fils, avait fait don à Chilandar en 1426 de deux villages (Radostuše et Trebiète) avec une église. Le premier donateur valaque de la skète aura pu être Basarab Tepelus (1477–1481), voir S. NOVAKOVIĆ, *Zakonski spomenici*, cit., p. 467-468; FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar*, cit., p. 247–249.

Ayant reçu en Hongrie une partie des terres qui avaient jadis appartenu aux immenses domaines des despotes de Serbie, les Branković profitèrent de l'amélioration de leur situation financière pour renouer avec leur vocation de protecteurs du Mont-Athos en accordant, le 3 novembre 1495, puis en 1496, une allocation annuelle aux monastères de Chilandar et de Saint-Paul. Délivrée à l'instigation de l'émissaire de Chilandar, l'ex-prôtos kyr Cosmas, accompagné du *starec* Joseph, la charte des despotes Georges et Jean (1494–1502), datée de 1495–1496 (7004), octroie une allocation annuelle de 1.000 pièces d'or (\neq 52.000 aspres) à Chilandar, alors que Saint-Paul se voit attribuer 500 pièces d'or⁵⁶. La dernière attribution connue accordée par un membre de la dynastie Branković en faveur de Chilandar, est celle de 100 pièces d'or, allouée par la princesse Hélène, d'après une charte datée du 11 juin 1504 à Bude⁵⁷. Que le despote Jean, homme courageux et entreprenant face aux Ottomans, mais ne disposant que de moyens assez limités, n'avait pas l'intention de renoncer à l'héritage de la couronne de Serbie, c'est ce dont témoigne la charte qu'il délivra (le 23 juillet 1499) en faveur du monastère athonite d'Esphigménou. Acceptant les obligations de *kitôr*, il s'engage à fournir à la communauté un subside annuel dans la mesure de ses possibilités. Il ajoute que si Dieu le "fait seigneur des Serbes", il se lie d'honneur alors à l'aider de l'équivalent de ce que donnait au monastère son grand-père, le despote Djuradj. Mort sans descendance mâle, il laissa deux filles, une Mara, mariée plus tard à Ferdinand de Frankopan, et Hélène qui deviendra l'épouse du voïévode de Moldavie Petru Rareș⁵⁸.

Tout cela ne nous permet pas de déterminer de manière satisfaisante pourquoi la sultane Mara avait tenu à transmettre le droit de *kitôr* des Branković aux princes roumains, même si l'on sait qu'à l'époque (dans les années quatre-vingt), la famille de son frère était dans le plus grand dénuement. Un élément d'explication pourrait peut-être se trouver dans un fait apparemment anodin survenu sous le règne du despote Djuradj. En 1452, quelques années après la restauration du despotat (en 1444), une ambassade athonite venue de la Grande Laure avait demandé au despote de reprendre une dizaine de villages et un marché, qu'il avait précédemment attribués à la communauté dans la région de Paraćin (avant 1439), en le priant de leur accorder en compensation une augmentation adéquate de la somme que le monastère percevait annuellement de la part du despote. L'allégation invoquée était l'insécurité et les difficultés qui en résultaient pour la perception des revenus en raison des incursions ottomanes. Le despote

⁵⁶ MIKLOSICH, *Monumenta Serbica*, n° CDLXII, p. 539–540; NOVAKOVIĆ, *Zakonski spomenici*, cit., p. 533 n° 6; Dušanka DINIĆ-KNEŽEVIĆ, *Sremski Brankovići* (Les Branković de Srem – Sirmium), *Istraživanja* 4 (1975), p. 40–41.

⁵⁷ N. NOVOSTRUIEV, *Tri hrisovulje u Hilandar* (Trois chrysobulles de Chilandar), *Glasnik Srpskog učenog društva* VIII, fs. 8 (1869), p. 274–277; MIKLOSICH, *Monumenta Serbica...*, n° CDLXX, p. 546–548; SPREMIĆ, *Brankovići i Sveta Gora*, cit., p. 94–96; FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 187–188.

⁵⁸ P. S. NASTUREL, *Le Mont-Athos et les Roumains, Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Rome 1986, p. 151.

accéda à la requête des moines en doublant la somme qu'il versait annuellement à la Grande Laure: de 60 elle passa à 120 livres d'argent⁵⁹.

Il est possible d'avancer deux interprétations plausibles de cette démarche inhabituelle et surtout apparemment contradictoire avec le droit de succession, lorsqu'il s'applique aux fondations pieuses⁶⁰.

Dans le premier postulat, il s'agirait d'un moyen d'assurer la subsistance matérielle et financière des deux monastères athonites placés jusqu'alors sous la protection des Branković. Le fait que la famille des despotes déchus et exilés n'était plus à même, dans un premier temps, d'assurer un revenu annuel aux deux monastères, pouvait constituer en soi une raison suffisante. Les deux villages de la région de Serrès que Mara avait légués n'offraient que des ressources limitées et en tout cas insuffisantes pour subvenir aux besoins des moines, alors que le respect par les autorités ottomanes de la volonté de Mara ne pouvait pas être acquis d'avance, une fois qu'elle aurait quitté ce monde⁶¹. La législation ottomane offrait, en effet, peu de garanties en ce sens. Il faudrait pouvoir connaître d'avantage le système foncier et administratif ottoman pour savoir jusqu'à quel point la propriété terrienne héréditaire et les exemptions fiscales dont bénéficiaient traditionnellement les communautés monastiques étaient compatibles ou non avec le dispositif juridique ottoman⁶². Il est vraisemblable que seule la tutelle d'un prince souverain, même s'il était vassal du sultan, et peut-être justement en tant que tel, pouvait assurer subsistance temporelle et protection judiciaire aux monastères⁶³.

La deuxième considération est d'un ordre plus théorique et juridique que financier et matériel. La Serbie n'étant plus une réalité géopolitique ses despotes titulaires de la souche Branković n'avaient plus la légitimité princière requise pour être les protecteurs des communautés athonites. Exilés hors des territoires ottomans et de Serbie, réfugiés sous la tutelle des ennemis de l'Empire ottoman,

⁵⁹ S. ĆIRKOVIĆ, dans P. LEMERLE, A. GUILLOU, *Actes de Lavra IV*, Paris 1970, p. 197–200; SPREMIĆ, *Despot Djurdj...*, cit., p. 383–384.

⁶⁰ Bien plus rare qu'à Byzance, la sécularisation des biens fonciers de l'Eglise constitue une mesure d'exception pour laquelle il existe fort peu de témoignages et qui s'applique néanmoins aux situations liées aux conflits d'intérêts politiques en Serbie, M. BIAGOJEVIĆ, *Sekularizacija Hilendarskih poseda u srednjovekovnoj Srbiji* (La sécularisation des biens fonciers de Chilandar dans la Serbie médiévale), in *Huit siècles du monastère de Chilandar*, Belgrade 2000, p. 51–58.

⁶¹ Irène BELDICEANU-STEINHERR, art. cit., p. 43–59.

⁶² Fille du despote Lazar (1456–1458) et dernière reine de Bosnie, reconnue par les autorités ottomanes comme légataire de ses deux tantes, Hélène (Mara) était la dernière héritière des Branković en territoire ottoman. Ayant acquis une fort mauvaise réputation du fait de ses intrigues et des procès retentissants qu'elle intenta contre plusieurs couvents athonites, ainsi que contre Raguse, elle contesta le testament de sa tante Mara en s'efforçant de récupérer les biens légués aux monastères; V. DEMETRIADES, Elisabeth A. ZACHARIADOU, *Serbian Ladies and Athonite Monks*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 84 (1994), p. 35–55; B. I. BOJOVIĆ, *Raguse et l'Empire ottoman (1430–1520)*, Paris 1998, p. 281–283, N° 68, 286–288 n. 310; Dj. TOŠIĆ, *Ponašanje bosanske kraljice Mare (Jelene) u izbeglištvu* (Le comportement de la reine de Bosnie Mara (Hélène), en exil), in *Zbornik radova X kongresa Saveza istoričara Jugoslavije*, Belgrade 1998, p. 393–398; FOTIĆ, *Despina Mara...*, cit., p. 97–98; Id., *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 186 n. 8.

⁶³ NASTUREL, op. cit., p. 32, 41 sq., 89 sq., 248, 156, 299–300, 331 n. 16.

leur protection politique pouvait causer des désagréments aux communautés concernées et même nuire gravement aux intérêts des deux monastères qui devaient prendre bien garde de ne pas susciter le mécontentement du sultan. Seule la protection d'un prince, à la fois vassal et jouissant d'une large autonomie territoriale et politique, pouvait leur assurer simultanément une aide financière et une protection efficace.

Les deux présuppositions ne sont pas contradictoires; en réalité elles se confondent et se complètent sans doute. Quoi qu'il en soit, la possession du droit de *kititôr* des monastères athonites présentait une importance considérable dans le dispositif idéologique des Etats orthodoxes du Sud-Est européen⁶⁴. La transmission de ce droit ancestral par une princesse cultivée, pieuse et dotée d'une force de caractère peu commune, comme c'était le cas de Mara Branković, n'était pas un élément négligeable. La lignée des Branković n'était certes point éteinte, mais les descendants mâles de la famille encore en vie étaient passés au service de Mathias Corvin en 1464⁶⁵. Vuk, le fils naturel de Grgur Branković, fut despote titulaire jusqu'en 1484. Le frère de Mara, Stefan avait deux fils et tout espoir de les voir jouer un rôle politique ne pouvait être écarté. La décision de Mara dénote un pragmatisme et un souci visionnaire quant à la survie et à la sécurité des communautés athonites, mais nous cache sans doute des raisons supplémentaires dont il serait fort intéressant de connaître les motivations.

La transmission du droit de fondateur-protecteur (*kititôr*) aux voïévodes valaques concernant les fondations pieuses des dynasties serbes, dont Chilandar occupait depuis toujours la toute première place⁶⁶, s'opère par les soins de Mara. Même si cette protection s'exerce à l'encontre de Chilandar depuis Basarab III Tepelus, c'est-à-dire au plus tard depuis 1481. Se référant au protectorat dudit prince, la documentation ottomane de 1481, puis de 1492, 1506 et 1513 utilise les expressions "müte allik" (dépendant de), et "Eflak voyvodasi Cepelus ve Ivlad voyvoda Erkekler Adasinda mezkurlarun ve ecdadlarinun Filandar adlu manasttirinin" (...le monastère nommé Chilandar est lié au voïévode valaque...), pour désigner les rapports du voïévode valaque quant à Chilandar. La même terminologie est, par ailleurs, employée pour les autres monastères athonites, dont notamment Kutlumus. Selon l'ottomanisant serbe Aleksandar Fotić, dans sa thèse de doctorat récemment publiée, ces expressions doivent être comprises au sens le plus large, désignant une sorte de protection, de tutelle et non pas une gestion ou

⁶⁴ D. NASTASE, *L'idée impériale dans les Pays roumains et 'le crypto-empire chrétien' sous la domination ottomane*, Σύμμεικτα, IV (1981), p. 219 et aussi note 4.

⁶⁵ Alors que les noms de Mara et de sa sœur, ainsi que ceux des membres défunts de la famille sont indiqués dans sa charte pour Chilandar et pour Saint-Paul, afin d'inviter les moines à prier pour eux, ceux des Branković de Hongrie n'y figurent point (Ruža ČUK, "Povelja carice Mare...", cit., p. 113). Ce qui dénote bien une attitude pour le moins réservée à l'endroit des membres de la famille reconnaissant la suzeraineté du roi de Hongrie.

⁶⁶ P. S. NASTUREL, *Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont-Athos des origines au début du XVI^e siècle*, Revue des études sud-est européennes, II, 1-2 (1964), p. 16-17.

propriété de droit⁶⁷. Cette obligation prend pleinement effet dès la mort (1490/91) de Catherine de Cilly (Kantakouzina), la sœur de Mara, que Vlad le Moine semble bien considérer comme ayant été la dernière héritière des *kitôrs* serbes.

Les princes roumains et la transmission du droit de fondateur des monastères athonites

Le chrysobulle que le seigneur de Valachie Vlad le Moine délivra au mois de novembre 1492 à la communauté athonite de Chilandar compte déjà une bibliographie appréciable, surtout roumaine. Signalé en 1908 par le général P.V. Nasturel (qui le connaissait du slaviste Stoica Nicolaescu), mis en valeur par Emile Turdeanu et à plusieurs reprises par les recherches de Petre Nasturel, utilisé ensuite par Dumitru Nastase, ce document a été publié intégralement en 1955 déjà par l'historien yougoslave Dj. Sp. Radojičić⁶⁸, puis en 1963 par les slavistes roumains P.P. Panaitescu et Damaschin Mioc⁶⁹.

Le préambule de l'acte déclare expressément que Chilandar, appauvri par suite de la disparition de ses orthodoxes et bienheureux *kitôrs* serbes, fut confié par l'orthodoxe princesse et impératrice Mara, arrivée au seuil de la vieillesse et prête à mourir, qui, déclare le prince Vlad, "nous aimant nous à la place de ses

⁶⁷ "Beldiceanu et Nasturel affirment de manière erronée que les Ottomans reconnaissaient aux voïévodes valaques le statut de *mütevelli* (sic !?) (N. BELDICEANU, *En marge d'une recherche concernant les relations roumano-athonites, Byzantion*, L/2 (1980), p. 620–621 n. 6; NASTUREL, *op. cit.*, p. 330–331). Il s'agit peut-être d'une erreur de lecture, car ce à quoi ils se réfèrent n'existe pas dans les actes auxquels ils font référence (P. LEMERLE, P. WITTEK, *Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque, Archives d'Histoire du droit oriental* III (1948), p. 420–439). Ils y ont, en fait, été entraînés par l'hypothèse de Wittek, provenant de l'utilisation d'une notion alors non encore élucidée de "vakif de monastère", et de la propension à utiliser les termes d'acception la plus large, comme terme technique juridique au sens le plus restreint, caractéristiques de la charia. Aucun statut juridique de *mütevelli* (administrateur) n'était possible. Le voïvode pouvait être désigné uniquement et exclusivement au sens le plus large, de même que les higoumènes furent désignés en ce sens. Non pas dans un sens juridique, mais simplement en tant que personnes ayant à leur charge la gestion des fondations pieuses", cf. FOTIĆ, *Sveta Gora i Hilandar...*, cit., p. 196 n. 9. Sans entrer dans le vif du sujet, force nous est de constater que Fotić semble bien avoir lu de manière lacunaire l'article de Lemerle-Wittek, car la mention de "mütewelli" y figure bel et bien, même si subsidiairement tirée d'un acte ottoman de 1568 69, connu dans sa traduction grecque (εἶναι μετεβελῆς καὶ ἐπίτροπος), pour le monastère d'Esphigménou du Mont-Athos (LEMERLE, WITTEK, *art. cit.*, p. 429 n. 3).

⁶⁸ Dj. Sp. RADOJIČIĆ, *Srpske arhivske i rukopisne zbirke na Sv. Gori* (Les collections anciennes d'archives et de manuscrits serbes au Mont-Athos), *Arhivist* 2 (1955), p. 8–9.

⁶⁹ Qui l'ont inclus dans le corpus des *Documenta Romaniae historica*, A) Valachie, t. I, Bucarest 1956, document N° 235, où se trouvent le texte slave avec traduction roumaine. Pour le commentaire, voir P.S. NASTUREL, *Le Mont Athos et les Roumains, Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Rome 1986, p. 125–127 (Voir plus loin notre note 77); D. NASTASE, *L'idée impériale dans les Pays roumains et 'le crypto-empire chrétien' sous la domination ottomane, Σύμμεικτα*, IV (1981), p. 219.

enfant et nous informant au sujet de ce saint monastère, nous a prié, à la place de ses enfants, de ne pas abandonner Chilandar, mais d'en avoir soin, de lui octroyer aide et d'en devenir ses derniers fondateurs”.

“C’est pourquoi nous aussi” – poursuit le prince de Valachie – “nous avons accepté de tout cœur le saint monastère après le trépas bienheureux de l’honorable et bienheureuse Dame et impératrice susdite, notre mère Mara, et celui de sa sœur, Dame Katakouzina, nous avons accepté d’être appelé *kitîôr* du saint monastère et de le gratifier selon nos moyens”.

Le document, un original daté, rappelons-le, de novembre 1492, a soulevé de ce fait un faux problème de chronologie et d’interprétation à propos de l’adoption du voïévode Vlad par la sultane Mara et sa sœur Katarina de Cilly, appelée communément, dans les sources serbes, la Cantacuzène⁷⁰.

Tout d’abord, conformément à la chronologie des princes valaques dressée par l’historiographie roumaine, Vlad le Moine a occupé le trône de Valachie une première fois de septembre 1481 et jusqu’avant le 16 novembre. La couronne lui était disputée par Basarab le Jeune surnommé Tepelus. Puis Vlad réapparaît après le 23 mars 1482, et il gardera le pouvoir jusqu’à son décès en septembre 1495 quand, devenu à son lit de mort le moine Pacôme, il passa la couronne à son fils Radu le Grand, déjà associé au trône depuis longtemps. Or Mara, la sultane restée chrétienne de Murad II, mourut le 14 septembre 1487.

Sa sœur, ou plus exactement sa demi-sœur Catherine, veuve du magnat hongrois Ulrich de Cilly, mort en 1456 au siège de Belgrade, apparaît communément dans les sources serbes et, de là, on le voit, dans le chrysobulle valaque de 1492, sous le nom de “la Cantacuzène”. C’est qu’elle était née du deuxième mariage de son père Georges Branković: celui-ci, veuf d’une sœur de l’empereur de Trébizonde Jean IV Comnène, avait épousé en secondes noces Irène Cantacuzène qui lui donna une fille, ladite Catherine, et deux fils, Stefan et Lazar. Catherine de Cilly décéda vers 1492, cinq ans environ après Mara.

Si maintenant on confronte la date de décès des deux filles de Georges Branković avec la chronologie des règnes de Vlad le Moine, on constate que Mara étant morte en 1487, alors que Vlad régnait déjà en 1482, elle aurait fort bien pu l’adopter pour fils, elle qui, de son mariage non consommé avec Mourad II, n’avait point eu d’enfant. Nécessairement cette mesure remonte aux années 1482–1487. Il nous paraît douteux que Mara ait pris pareille décision durant le premier règne de Vlad en 1481, lequel ne dura guère que deux ou trois mois.

Le chrysobulle de Vlad conservé à Chilandar mentionne, on l’a vu, la Cantacuzène Catherine, morte en 1492 environ. La chose implique en soi ou bien un double choix du prince roumain par les deux sœurs serbes, ou bien la confirmation par Catherine de la décision prise naguère par Mara. Il semble plus vraisemblable de voir dans le contenu du document roumain, la marque d’une

⁷⁰ Sur elle: D. M. NICOL, *The Byzantine Family of Kantakuzenos*, Dumbarton Oaks, 1968, p. 216–219 (et index).

confirmation ultérieure par Catherine de la transmission par Mara au prince Vlad de ses droits de fondateur: en effet la charte de Vlad mentionne la sultane pompeusement, et à deux reprises, alors que Catherine ne l'est qu'une seule fois, et plus sobrement. Si l'interprétation que nous proposons est la bonne, cela implique qu'il aura existé aussi un acte de Mara adressé au prince de Valachie entre 1482 et 1487 au plus tard, et sans doute aussi un document de Catherine de Cilly au même destinataire rédigé entre 1487 et 1492 environ. Par ailleurs, du chrysobulle de Vlad il semble ressortir que ce dernier ne devait effectivement assumer la position antérieure des ktitôr serbes qu'après la disparition des deux sœurs.

Il est infiniment regrettable que ces deux pièces supposées par nous aient péri. Du moins ne les a-t-on pas encore signalées à Chilandar ni ailleurs et, logiquement encore, on est en droit de penser que Vlad de Valachie aura écrit de son côté aux deux sœurs pour les remercier de leur confiance et leur donner toute assurance que lui et ses successeurs respecteraient leur volonté. En effet, le chrysobulle de Vlad de 1492 implique aussi "les enfants à moi donnés par Dieu, Io Radul le voïévode et Mircea". Et cela par deux fois. D'abord dans le préambule de la charte de 1497, puis dans la stipulation de celle de 1510 où il est question d'une donation annuelle de 5000 aspres au profit du monastère de Chilandar, somme encore accrues de 500 autres aspres destinés à couvrir les dépenses des moines qui viendraient du Mont-Athos en Valachie toucher le secours affecté à leur communauté. Jusque-là tout irait bien et l'on pourrait faire remonter à ces années-là les premières relations entre Chilandar et la Valachie. Mais maintenant les choses se compliquent et se nuancent à la lumière d'un petit document turc publié à peine en 1981 par l'historien yougoslave Vančo Boškov, et encore ignoré des chercheurs roumains. L'acte, un *nišan* du sultan Bayezid II, déclare textuellement ceci: "le voïévode Tepelus m'a prié de dispenser de la dîme les six propriétés de son monastère de Chilandar de la Presqu'île des Hommes". Et le sultan d'accorder la faveur sollicitée. Le *nišan* (lettre) en question fut écrit durant la deuxième décade du mois de *šaban* de l'an 886 de l'hégire, c'est-à-dire entre les 5 et 14 octobre 1481, à Constantinople⁷¹.

A quoi cette date correspond-elle, considérée sous l'angle de l'histoire roumaine ? Selon la chronologie des princes valaque le trône était alors aux mains de Vlad le Moine depuis le mois de septembre, mais il allait le céder en novembre à son rival Tepelus, autrement dit Basarab le Jeune, qui régnait depuis déjà novembre 1477. Nous sommes donc en pleine période de compétition de la couronne valaque par ces deux voïévodes rivaux issus des deux branches princières descendant de Dan Ier et de Vlad Dracul, tous membres de la dynastie fondée au XIV^e siècle par Basarab le Grand. Le document du sultan Bayezid II d'octobre 1481 a le mérite de prouver aux historiens des relations roumano-ottomanes qu'à cette date le sultan ne reconnaissait comme prince légitime de

⁷¹ Voir plus haut, note 54.

Valachie, c'est-à-dire à sa dévotion, que Tepelus. Ce n'est que plus tard que la Sublime Porte reconnâtra Vlad le Moine, après qu'il aura éliminé son cousin.

A la lumière inattendue de ce *nišan*, on se sent incité à se demander à quel titre Tepelus intervint en 1481 au profit de Chilandar qu'il appelait lui déjà *son monastère*. Mara aura-t-elle voulu transmettre d'abord ses droits ancestraux à Tepelus, pour les annuler et les reporter ensuite sur son rival plus heureux Vlad le Moine ? Ou bien, dans la foulée de certains de ses prédécesseurs, aura-t-il continué d'assurer une protection valaque au monastère serbe; auquel cas Chilandar lui aura décerné, selon la tradition, le titre de *kitôr* qui l'autorisait en droit à considérer ce haut lieu athonite comme étant *son monastère*, sa fondation. L'état actuel de la documentation dont nous disposons ne nous permet pas de trancher, car les six domaines appartenant à Chilandar pour lesquels le prince roumain avait sollicité du Grand Seigneur l'exemption de tout impôt se trouvaient sur la presqu'île athonite. Car tel est le sens de l'appellation de Presqu'île des Hommes rencontrée plus d'une fois dans les actes ottomans pour désigner la Sainte Montagne strictement interdite à toute femme.

Ainsi les princes roumains pouvaient-ils poser en protecteurs de Chilandar, parce qu'ils étaient moralement les successeurs de la dynastie serbe des Branković, elle-même héritière des Nemanjić. Cela de par la volonté délibérée de Mara et de sa sœur qui avaient choisi Vlad le Moine pour être leur exécuteur testamentaire.

Ces deux mots, **monastère du voïvode**, qui dans le *nišan* de 1480 de Bayazid II soulignent le statut juridique de Chilandar, appellent un bref commentaire de notre part.

Tout d'abord, dans un ordre adressé entre les 5 et 14 septembre 1510 au qadi de Thessalonique, de Serrès et de Zichna par le sultan, il est question de trois domaines (*cifliq*) appartenant "au monastère du voïévode de Valachie", c'est-à-dire à Chilandar, lesquels acquittaient à un spahi abusif l'imposition. Cette pièce administre la preuve que Vlad le Jeune (alors sur le trône valaque depuis février 1510) assura à son tour sa protection au monastère, à l'instar de son père Vlad le Moine et de son frère et prédécesseur Radu le Grand et que le haut lieu athonite était légitimement le sien en sa qualité de *kitôr* par filiation.

Monastère du voïévode était appelé aussi celui de Kutlumus, toujours sur l'Athos. Un firman original de Bayezid II émis entre le 29 juin et 7 juillet 1491 – du temps par conséquent de Vlad le Moine et antérieurement au chrysobulle octroyé par ce souverain à Chilandar, celui de novembre 1492 – rapporte que le prince de Valachie avait présenté à la Porte une requête au bénéfice du Kutlumus sur l'île des Hommes et que ce monastère était le **monastère dudit voïévode** qui avait sollicité du sultan de lui accorder la dîme des terres dont ce couvent était le propriétaire. Le Grand Seigneur octroya alors le consentement demandé, c'est-à-dire l'exemption pour les moines de la dîme incriminée⁷².

⁷² P. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, Paris 1945, p. 234–235 (même page encore dans la 2^e édition, Paris 1988); NASTUREL, *op. cit.*, p. 59–60 et 300–333.

Dans le cas présent, bien sûr, Kutlumus était véritablement le monastère du prince valaque en tant qu'héritier de ses ancêtres et prédécesseurs qui, depuis Nicolas-Alexandre avant 1364, avaient, en échange du titre du "nouveau fondateur", relevé Kutlumus de ses ruines et l'avaient aidé à se développer.

Non moins intéressant s'avère encore un firman que Soliman le Magnifique octroya entre les 23 et 31 mai 1527 à Kutlumus pareillement. Le sultan y rappelle comment le prince de Valachie avait sollicité de son grand-père Bayazid han (Bayazid II) et de son père Selim han de lui accorder la dîme et les impôts de terres que Kutlumus possédait dans les districts de Serrès, de Siderokapsia et de Thessalonique. A cet effet les prédécesseurs de Soliman avaient donc accordé de "gracieux firmans". Le même document précise encore que "maintenant – donc en 1527 – le voïévode de Valachie, la gloire des émirs de la communauté chrétienne, le voïévode Radul" (Radu de la Afumați) avait demandé à la Porte le renouvellement de ce privilège.

L'acte, un original ottoman, est suffisamment explicite pour nous permettre d'identifier les princes roumains – englobés ici sous la vague et curieuse formule de "prince de Valachie", formule exprimée au singulier – qui avant 1527 étaient intervenus auprès des sultans dans l'intérêt des moines Kutlumusiotes. Examinons-les tour à tour. Sous Bayezid II (1481–1512), il s'agit peut-être déjà de Basarab le Jeune (Tepelus), mais indubitablement de Vlad le Moine comme de son fils Radu le Grand, l'un et l'autre bienfaiteurs généreux de divers sanctuaires de la Sainte Montagne. Et peut-être même aussi de Mihnea le Mauvais et de Vlad le Jeune.

Le règne de Selim Ier (1512–1520) coïncide avec celui de Neagoe Basarab (1512–1521) qui fut le "grand ktitôr de toute la Sainte Montagne de l'Athos", selon l'affirmation même de la *Vie (roumaine) de Saint Niphon II de Constantinople*⁷³.

Enfin, les premières années du long règne de Soliman le Magnifique (1520–1566) nous livrent le nom du prince Radu de la Afumati (1522–1529, avec interruptions), respectivement fils et petit-fils de Radu le Grand et de Vlad le Moine et gendre de surcroît de Neagoe Basarab, dûment attesté du reste par le firman cité précédemment de 1527.

Ces quelques actes nous font nous demander si toute la lignée des descendants de Nicolas-Alexandre (1352–1369), dans ses deux branches rivales aura pratiquement intercédé en faveur des moines de Kutlumus depuis la conquête ottomane de la Macédoine au début du XV^e siècle.

Les cas attestés pour le moment par les archives ottomanes des deux monastères de Kutlumus et de Chilandar suggèrent déjà une constatation nouvelle. C'est que l'on demeure effrayé par le coût pour le trésor des princes valaques de pareilles démarches à la Sublime Porte. En effet toute pétition y était traditionnellement accompagnée de présents honorables au sultan, au grand vizir, à d'autres dignitaires du plus haut rang. Aucun texte ne nous renseignera sur la

⁷³ NASTUREL, *op. cit.*, p. 297.

nature et le montant de ces générosités: or monnayé, vêtements précieux, fourrures rares, chevaux de prix, faucons inestimables, etc. Mais l'on se doit de songer à leur indubitable existence, au nombre des multiples manifestations de la munificence roumaine en faveur du Mont-Athos. Les voïévodes devaient à leur rang et à son maintien de faire bonne figure sans lésiner sur la dépense. De là peut-être le proverbe roumain "Obrazul subțire cu cheltuială se ține" (noblesse oblige).

Au terme de cette contribution, qui vient préciser certains aspects encore mal connus des relations roumano-athonites et des rapports établis entre les Roumains et les Ottomans, on se demandera en quoi elle a répondu à la question de transmission du droit de fondateur sur les monastères athonites. Tout d'abord, elle illustre à notre avis le fait que la souveraineté ottomane s'étendait effectivement à l'ensemble des communautés athonites. La chute de la Serbie en 1459 y créa une nouvelle tête de pont qui y permit l'exercice d'une certaine forme de suzeraineté roumaine. Mais les voïévodes valaques, les moldaves aussi, directement intéressés au sort et à la survie du monachisme athonite au nom de la foi orthodoxe, ne pouvaient s'immiscer qu'en tant qu'imitateurs et continuateurs – en général à la demande même des caloyers – des souverains chrétiens, bulgares, byzantins, serbes emportés dans la tourmente de la conquête turque, à condition évidemment de ne pas porter atteinte à l'autorité suzeraine du sultan. Leurs interventions à la Porte furent écoutées bien des fois favorablement. Le résultat, dispendieux pour le trésor roumain, renforçait néanmoins le prestige de ces princes aux yeux de leurs peuples et des chrétiens asservis des Balkans. Pour les princes roumains, conscients de l'idée impériale, le Mont-Athos, ainsi que l'ont illustré ces dernières années les recherches principalement de Dumitru Nastase, était bel et bien un élément fort de ce prestige dans l'exercice de la souveraineté et de la légitimité des princes roumains en tant qu'émules et héritiers présomptifs des empereurs de Byzance. Bien des esprits souhaitaient connaître le bonheur de voir de leur vie l'Infidèle chassé par le Roumain du sol chrétien profané et la Divine liturgie reprendre, comme jadis, sous les ors de la coupole de Sainte-Sophie. Rêve séculaire, demeuré finalement illusoire.

Ce que nous révèlent aujourd'hui les quelques exemples invoqués de deux des monastères du Mont-Athos doit être tout pareillement valable dans les cas, innombrables, des secours fraternels accordés durant des siècles par la Valachie et la Moldavie à la plupart des sanctuaires (monastères et patriarchats) de l'Orthodoxie orientale, et tout particulièrement balkanique. On ne pourra jamais dénombrer l'ensemble de ces manifestations disparates. Mais ne nous a-t-il pas été dit "que ta main gauche ne sache pas ce que ta droite aura donné" ?

Une passation mûrement assumée

Depuis Vuk Branković au milieu du XIV^e, jusqu'à ses descendants directs, fin XV^e – début XVI^e siècles, la lignée des Branković a quasi systématiquement assuré protection et soutien matériel aux monastères de Chilandar et de Saint-Paul,

en premier lieu, sans parler des autres couvents du Mont-Athos. Même si elle ne s'est que très aléatoirement conservée, la documentation disponible à ce sujet est relativement importante et particulièrement explicite, surtout en ce qui concerne les donations en biens fonciers et allocations financières annuelles. Rivalisant avec les empereurs et les hauts dignitaires byzantins, depuis la fin du XII^e siècle, les dynastes serbes n'avaient point ménagé leurs efforts afin d'assurer leurs faveurs aux communautés monastiques. Après avoir répandu leurs largesses durant plus d'un siècle et demi, les Branković quittent le devant de la scène, leurs patronages athonites étant désormais presque exclusivement assurés par les princes des Pays roumains. Attestés depuis la deuxième moitié du XIV^e siècle, les allocations, les donations foncières, les intercessions, fiscales et autres auprès de la Porte⁷⁴, des princes et de grands seigneurs roumains allaient devenir une ressource essentielle de la Sainte Montagne, et ceci pour plusieurs siècles.

Sur une durée de près d'un siècle et demi, le patronage qu'exerçaient les Branković sur les grands monastères athonites était néanmoins sujet à des aléas d'ordre politique et hiérarchique. Si à l'époque des troubles dûs à la fragmentation de l'Empire serbo-grec de Stefan Dušan, des dynastes locaux s'arrogent le droit de ktitôr sur tel ou tel des monastères de l'Athos, la rivalité qui opposait les deux plus puissantes familles de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècles, les Lazarević et les Branković, s'appliqua à la laure royale serbe, Chilandar. C'est ainsi qu'en 1412, lorsque cette compétition se dénoua au profit du despote Stefan Lazarević, son patronat sur Chilandar devint incontestable, alors que les Branković durent se contenter jusqu'en 1427 du patronage moins prestigieux qu'ils exerçaient sur leur fondation particulière de Saint-Paul. La fondation de Chilandar restait étroitement liée aux deux saints fondateurs de la dynastie et de l'Eglise serbe, et ce patronage était associé à l'exercice du pouvoir souverain. La logique hiérarchique, propre à l'institution monarchique, s'appliqua donc plus particulièrement au patronage sur Chilandar. Au milieu de ce crépuscule des institutions médiévales dans les Balkans, le rôle de la sultane Mara apparaît particulièrement important pour la perpétuation de cette tradition. Médiatrice privilégiée de l'Eglise auprès de la Porte ottomane, elle ne pouvait favoriser ses frères passés en Hongrie tant qu'ils demeurèrent en dehors de la hiérarchie séculière dont le pouvoir s'étend alors sur tout le Sud-Est européen. Vassal ottoman mais héritier des anciens protecteurs roumains, le prince de Valachie était pratiquement le seul seigneur chrétien dont le patronat sur un monastère athonite pouvait être avalisé par le sultan⁷⁵. La transmission du protectorat sur Chilandar aux princes des Pays roumains était probablement le meilleur, sinon le seul moyen pouvant assurer une protection

⁷⁴ LEMERLE, WITTEK, *art. cit.*, p. 424 sq.; NASTUREL, *op.cit.*, p. 32, 41 sq., 89 sq., 210–211, 195, 299–300.

⁷⁵ Le prince de Moldavie Etienne le Grand, presque constamment en guerre contre le sultan, n'entrait pas en ligne de compte précisément pour cette raison.

aussi bien juridique que substantielle à la laure par excellence de la dynastie serbe. D'autant que cette conformité s'appliquait tout aussi bien à la tradition liturgique du monachisme et de l'Église orthodoxe⁷⁶.

Milieu XIV^e–fin XV^e siècle est une période transitoire qui vit la disparition successive de presque tous les Etats sud-est européens héritiers de la mouvance byzantine. Le Mont-Athos demeure pour sa part la survivance la plus représentative de sa civilisation monastique, alors que les Pays roumains sont les plus proches dépositaires de son héritage historique. En tant que derniers rescapés de la conquête ottomane, les dynastes serbes s'accrochent durant le XV^e siècle aux rapports privilégiés que leurs prédécesseurs avaient entretenus avec ces foyers de la spiritualité athonite. Facteur de légitimation, de cohésion idéologique et de continuité dynastique⁷⁷, le patronage sur les laures athonites acquiert une force d'impératif catégorique, comme le caractère d'une planche de salut qui préserve la foi en l'avenir d'un monde meilleur, éternel, mais aussi bien séculier. C'est bien la raison pour laquelle le respect de la présence temporelle est perçu comme la référence à la hiérarchie immuable de l'Éternel.

C'est ainsi qu'une relève dynastique sous-tend un transfert de patronage de monastère. Un prince est censé prendre place dans l'eucharistie de la Sainte-Montagne, aussi bien que dans celle de son archevêque. L'ascension de la Maison des Branković s'accorde avec le concours qu'elle pouvait attribuer aux laures athonites. Lorsque la dynastie du prince Lazar s'impose à la Serbie post-némanide, c'est le patronage sur Chilandar que les Branković concèdent, en se contentant de leur propre laure de Saint-Paul, au pied de l'Athos. Une fois que la monarchie serbe fut révolue sur les terres ancestrales, une nouvelle hiérarchie l'ayant supplantée, il fallait se conformer au nouvel ordre de choses, d'autant que la Grande Eglise et la Sainte Montagne assumaient le destin encouru. C'est là que la logique hiérarchique devait l'emporter sur la généalogie princière. Le choix est fait lorsque la fin du despotat serbe s'annonce à la suite de la chute de Constantinople. Mara prend le parti de l'état de fait, de même qu'elle avait assumé jadis la raison d'Etat par devoir de princesse.

S'étant expatriés de Serbie, désormais hors d'atteinte de l'autorité du padishah, et s'étant placés sous la protection de son ennemi, le roi de Hongrie, ses frères et neveux pouvaient bien consentir d'importants sacrifices sur leurs faibles moyens, en s'efforçant de garder leur rang princier et leur tutelle théorique sur les laures de l'Athos; ils n'étaient plus en mesure d'exercer une protection effective sur les fondations pieuses de leurs ancêtres. Désormais ils faisaient partie d'un autre monde, en raison de l'antinomie abyssale qui séparait les deux civilisations.

⁷⁶ Voir B. I. BOJOVIĆ, *Chilandar et les Pays roumains. Continuité liturgique et institutionnelle dans les actes princiers (XV–XVII siècles)*, dans *Inchinare lui Petre S. Năsturel la împlinirea vârstei de 80 de ani* (Hommage à Petre S. Năsturel pour ses 80 ans), Brăila 2003 (sous presse).

⁷⁷ B. I. BOJOVIĆ, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen-Âge serbe*, "Orientalia Christiana Analecta", 248, Rome 1995, passim.

En prenant parti de rester fidèle à la terre de ses aïeux, Mara dut renoncer en quelque sorte aux liens du sang qui l'attachaient à sa famille. Par là même elle prenait le parti de l'esprit, qui seul pouvait subsister au vu du destin des vaincus.

L'une des dernières descendantes d'une vieille lignée princière, dont l'ascension et le prestige étaient étroitement liées aux patronages qu'elle exerçait sur les foyers de spiritualité monastique, Mara était bien placée pour savoir que l'homme ne vit pas seulement de pain, de même que les hommes et les lieux de prière s'accommodent sans peine des largesses des grands de ce monde. En léguant la protection des foyers de l'esprit aux princes de Valachie⁷⁸, par sa volonté visionnaire, sa sagesse et sa lucidité, elle a sans doute fait plus pour la mémoire de ses aïeux et l'avenir de son pays, que ses intrépides frères et neveux qui avaient refusé de subir le sort des vaincus. Et cependant, leurs destins se rejoignirent d'une certaine manière, de part et d'autre du Sud-Est européen, dans une perspective lointaine, alors qu'ils étaient inconciliables de leur temps.

*

Arrivée à un âge avancé, Mara songeait donc à assurer l'avenir des fondations pieuses de la dynastie dont elle était issue. A qui laisser après sa mort le soin de veiller sur Chilandar (et sans doute aussi sur Saint-Paul) ? Et c'est alors qu'elle jeta son dévolu sur le prince de Valachie Vlad le Moine. Maintenant on ne saurait plus parler en l'occurrence de l'adoption du voïvode roumain par la sultane serbe, à la suite des judicieuses objections élevées à l'encontre de cette interprétation proposée naguère encore par plusieurs chercheurs roumains, dont l'un d'entre nous. Et c'est justement ce terme de dévolu qui, par association d'idées, nous fait penser à la notion juridique de dévolution. On le sait, ce vocable s'applique pour désigner l'attribution d'une succession, ou d'une tutelle à une personne n'ayant légitimement aucun droit d'héritage. Or c'est bien le cas du choix que Mara fit de la personnalité du dynaste de Valachie. Par là, éliminant ses propres parentés serbes frappées d'incapacité du fait de leur inféodation au roi de Hongrie, aggravée *ipso facto* par leur hostilité ouverte envers la Sublime Porte, et sans plus insister sur leur appauvrissement matériel, Mara fit donc le bon choix en s'en remettant à un prince orthodoxe, riche, et relativement puissant dans le monde des Balkans et qui était, de surcroît, bien en cour à Istanbul. Ce droit de dévolution, Vlad allait le transmettre tout naturellement à sa descendance ou à sa parentèle en vertu du principe de la succession au trône de la principauté danubienne.

⁷⁸ Si les princes de Valachie ont honoré leurs responsabilités de "nouveaux ktitors" en versant plus ou moins régulièrement une allocation annuelle (*obrok*) substantielle à Chilandar, leur tutelle sur ce couvent ne pouvait guère s'exercer lorsqu'il s'agissait du legs pieux de Mara concernant ses propriétés foncières de Macédoine léguées aux deux monastères athonites, lesquelles furent par contre "incorporées aux domaines impériaux" dès l'époque de Mehmed II, cf. Irène BELDICEANU-STEINHERR, *art. cit.*, p. 51–59.

Et c'est ainsi que Radu le Grand, fils d'un premier mariage de Vlad le Moine, accorda sa sollicitude à Chilandar et que son frère Vlad (ou Vladuta), issu d'un second lit, procéda à son tour quand, le 15 mai 1510, il délivra au monastère serbe du Mont-Athos un chrysobulle s'inspirant de très près de celui de leur père, de 1492: on y relève notamment les phrases concernant Mara et sa sœur la Cantacuzène l'instituant ktitôr.

Quelle interprétation doit-on donner de la passation du *ius patronatus*, du ktitorat sur Chilandar par la sultane Mara au prince Vlad le Moine de Valachie? Tout d'abord, on doit reconnaître⁷⁹, qu'il n'y a pas eu adoption au sens juridique du terme, lequel fait défaut du contexte même du chrysobulle du prince roumain, comme de ceux émanant de ses successeurs.

Ensuite, il est indispensable de s'en tenir à la rédaction de la charte de 1492 dans son propre contexte: (Mara) "nous aimant nous (Vlad) à la place de ses enfants". Ceci dénote que la princesse serbe éprouvait pour le voïévode valaque une sympathie, une affection comme elle aurait aimé en avoir si elle avait eu des enfants à elle⁸⁰. C'est aussi un acte d'espérance. Peut-être Mara avait-elle connu personnellement Vlad; en tout cas elle devait avoir entendu parler de lui favorablement pour en arriver à le désigner comme devant être moralement le continuateur *in spe* de sa propre famille à elle dans la sollicitude dont Chilandar (sans doute aussi Saint-Paul) avait impérieusement besoin.

Quant à l'expression "notre impératrice et notre mère Mara"⁸¹, elle marque, dans l'acte octroyé aux moines de Chilandar par Vlad en 1492, le respect quasi filial, la dévotion de ce dernier envers celle qui tenait la place traditionnelle des ktitôrs serbes: lui, Vlad, était et demeurait le vassal chrétien de l'impératrice chrétienne épouse d'un sultan, fût-il décédé. C'est donc là une formule du plus profond respect. D'ailleurs la documentation turque de 1536 nous livre, on l'a vu

⁷⁹ FOŤIĆ, *Despina Mara...*, cit., p. 94–95.

⁸⁰ Nous utilisons l'édition du chrysobulle de Vlad par P.P. PANAITESCU et D. MIŢOC, dans *Documenta Romaniae Historica A) Tara Rom.*, I, Bucarest, 1966, p. 377–379 (texte slave) et trad. roum, p. 379–380. Le passage en question se lit p. 378 (sl.) et p. 380 (roum.). Autre édition (avec traduction française), par I.R. MIRCEA, *Relations culturelles roumano-serbes au XVI^e siècle, Revue des études Sud-Est européennes* 1/3–4 (1963), p. 416–417. Voir également G.D. FLORESCU, *Divanele domneşti din Ţara Românească (Les conseils princiers de Valachie), I (1389–1495)*, Bucarest 1943, p. 319–320 et tableau généalogique en regard. A noter que le document déclare expressément que Mara aimait Vlad à la place des enfants (qu'elle n'avait pas eus) *нас(ь) въ мѣсто своих(ь) цед(ь) въ злюбив(ы)ши*. C'est cette formule qui a poussé certains historiens à avancer un peu imprudemment l'idée d'une adoption de Vlad par Mara, alors qu'en réalité il s'agit d'un choix délibéré par lequel la sultane chrétienne se décidait à remettre le sort de son monastère ancestral entre les mains d'un prince roumain. Adoption spirituelle, disons mystique, mais nullement juridique. D'où la poursuite logique du patronage serbe par le patronage valaque sur la laure de Chilandar. Le tour des princes de Moldavie allait venir tout naturellement, mais plus tardivement, avec le voïévode Pierre Rareş, époux, comme il est rappelé plus haut, d'Hélène Branković, une nièce de la sultane Mara. L'atteste le chrysobulle de Rareş de 1533, en faveur de Chilandar, NASTUREL, *op. cit.*, p. 137.

⁸¹ Voir note la précédente.

plus haut, le témoignage de la révérence d'un noble serbe, Stepašin, pour Mara, "ma mère, Madame la Despina"⁸². Et nous tenons à signaler aux historiens telle lettre en grec que le sultan Selim II adressa au prince de Valachie Alexandre Mircea au lendemain de la bataille navale de Lépante (1572), fatale aux Ottomans, pour lui annoncer, à titre de compensation pour le Croissant, la conquête de l'île de Chypre, et l'inviter à la célébrer lui aussi par des réjouissances chez lui, en Valachie; puis pour l'engager à lever une armée destinée à participer à l'expédition que les Turcs montaient contre Corfou, en caressant déjà le projet, lit-on dans ce document, de s'emparer ensuite de Venise et, enfin, de Rome. Selim – et c'est le motif pour lequel nous citons ce document – s'adresse au jeune prince valaque en l'appelant *mon fils* et encore *mon enfant*⁸³. Nous ignorons si l'usage ottoman dans la correspondance privée des *padishahs* accoutumait d'user de pareils termes qui font penser à une sorte de hiérarchie de type familial des Etats et des dynasties fondée non sur le sang mais sur l'amitié et la subordination structurée à l'instar de ce que Byzance avait connu autrefois. Seul un ottomanisant pourrait sans doute se pencher sur la question pour approfondir davantage le type des rapports qui s'étaient établis entre Mara et Vlad le Moine, mais auparavant déjà entre la sultane et le prince Basarab le Jeune (Tepelus) de Valachie. Notre rôle ne peut que se limiter à soulever le problème, tel que nous croyons l'entrevoir dans cet article. En attendant, une conclusion s'impose déjà, c'est que la sultane Mara Branković fit le bon choix en s'adressant à Vlad le Moine de Valachie.

⁸² Ici-même, *supra*, p. 8** n. 44.

⁸³ N. IORGA, *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1971, p. 143 (trad. fr. de la lettre) et note 50 (son texte grec). L'illustre historien s'appuie sur cette lettre pour parler de "rapports personnels des sultans avec les princes roumains", rapports dénotant un "caractère d'affectueuse familiarité". La lettre, bourrée de fautes d'orthographe et rédigée dans un grec très vulgaire, nous fait nous demander quelle main l'aura écrite. Un paléographe averti réussira peut-être un jour à tirer au clair cette question. On peut se demander aussi s'il ne s'agit pas en l'espèce de la traduction d'un texte ottoman.

THE OTTOMAN SULTANS WERE NOT THEOLOGIAN

KEMAL H. KARPAT
(University of Wisconsin)

The article emphasizes the unique political nature of the Ottoman sultanate, and its worldly orientation by comparing it with the ecclesiastical pursuits of the Byzantine emperor. Though the sultan acquired the title of caliph after 1517, he did not claim to be a religious leader or the head of the ulema (religious establishment). In contrast, the Byzantine emperor was the Basileus, the head of the Orthodox Church, and often engaged in lengthy theological debates and disputes with the Patriarch, and this, according to A. Korais, the father of Greek nationalism, was one of the key reasons which prevented the emperor from giving all his time and energy to the affairs of the state as did the Ottoman sultan.

In denouncing the Paternal Exhortation written in 1798 by Anthimos, the Patriarch of Jerusalem,¹ Adamantis Korais does not blame the fall of Byzantium on divine providence. Rather, he contends that because the kings (emperors) burdened their subjects with unbearable taxes, killed their relatives and “transformed [themselves] from kings into theologians,”² the throne of Byzantium fell to the Ottomans, whom Korais and many future Greek nationalists depicted in the worst possible colors.

Passages such as the Paternal Exhortation are still occasionally cited by the writers of Greek history as aberrations. Like Korais, they espouse the nationalist image that the histories of ancient Greece (Hellas), Byzantium and modern Greece are almost seamlessly interwoven into each other. Their view, however, is sharply repudiated by many Western and some Greek scholars who view the epoch of the East Roman Empire, or Byzantium, as having created the Greeks’ seminal identity as Orthodox Christians, superseding and obliterating the pagan identity and culture of the Hellenes. According to some of these scholars, even the old Hellenic stock was

Anthimos denounced the French Revolution and the Enlightenment as heresy and instruments of the devil, Lucifer, and the Latin church. In Anthimos’ view, God in His boundless love for the Orthodox raised out of nothing this powerful empire of the Ottomans as a bridle to the people of the West and a means of salvation to the peoples of the East. God put into the Ottoman hearts an inclination to keep free the religious beliefs of the Orthodox faith and to protect the Orthodox to the point of chastising Christians who deviate from their faith. For the long letter, see David Ricks and Paul Magdalino, eds. *Byzantium and the Modern Greek Identity* (Aldershot, 1998), 102–8.

² Alexis Politis, “From Christian Roman Emperors to the Glorious Greek Ancestors,” *Byzantium and the Modern Greek Identity*, 110.

diluted by the intermixing with the Albanian and Slavic stocks that the communion of faith facilitated. The roots of modern Greece consequently must be sought in the Byzantine past or in the new socio-cultural conditions of the late eighteenth and the nineteenth centuries. Nevertheless, a number of other scholars continue to regard the ancient Greek identity, culture and even language (in a very distorted fashion) as having survived the Byzantine period in Christian garb to acquire national form under the impact of the Enlightenment in the nineteenth century.

Nationalist discussions of the origins of modern Greek identity and the movement for national independence between 1821 and 1830 naturally leave aside the Ottoman period, during which the socio-economic foundations of modern nationhood in Southeast Europe were laid down. As I have described at greater length in various published works,³ the non-Muslims, many of whom were Orthodox Christians, enjoyed a high degree of religious, cultural and linguistic autonomy under Ottoman rule. The Turkish term *Rum*, although derived originally from Rome (*Rumeli* – Land of Romans), came to refer specifically to the people known as Greeks today. And the Greeks were regarded as the key ethnic group in the hierarchy of the Orthodox millet. In fact, they were so honored that some scholars claim the Greeks were associates of the Ottoman rulers rather than their servants. Nicolae Iorga's title *Byzance après Byzance* carries much weight in this regard.

Fundamental changes in the land tenure system, increases in domestic and foreign trade and the gradual incorporation of Greeks and other elite Christian groups into the Ottoman ruling class produced a realignment in the Ottoman power structure. Coupled with Western political influence this realignment gave rise to an Orthodox Christian merchant class and a new intelligentsia that became the bearers of nationalism in Southeast Europe. Phanariote rule in Wallachia and Moldavia (Eflak and Boğdan) thus produced, in a transformed fashion, the cultural revival of Byzantium and served as a beacon for the national causes of other Christians.

The purpose of this short article is not to discuss Hellenism or other brands of Balkan nationalism, but to show how Korais's remarks bring out a distinctive political feature of the Ottoman sultanate that assured its long survival. As noted, Korais attributed the downfall of Byzantium in part to the fact that the kings had transformed themselves into theologians. Generally, a king is expected to generate and manipulate power for the benefit of his country and himself. In other words, a ruler's main duty is to rule, and that is what the Ottoman political philosophy advised the sultans to do. The Byzantine emperor, on the other hand, was the *Basileus*, or head of the church, a title assumed officially by Heraclius in 629 although it already had been in popular use for quite some time.

Since the rule of Constantine the Great in the fourth century, the emperor had convened and presided over councils gathered to solve questions of dogma and

³ Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State* (Princeton, 1973). A series of other articles on the subject may be found in Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, 2002).

faith. The decisions of these councils had the force of law, and the emperor was to enforce them.⁴ In addition, the emperor was “a symbol both of God and of the Divine Incarnation,” expected to argue and defend intellectually his position and duties.⁵ The patriarch was the highest official after the emperor. Although appointed by the emperor, the patriarch wielded enormous power in sanctioning the emperor’s authority and as the head of a hierarchy of ecclesiasts who could mobilize the populace for or against a cause. The patriarch was the man who crowned the emperor and formally bestowed on him the authority of a ruler, as would the Ottoman *şeyhülislam*.

When Byzantium split into several administrative units with their own dynasties, the Church emerged as the symbol and actual authority of Christian unity. The emperor still could study theology and expertly discuss doctrine as did Manuel Comnenus but now could not equal the patriarch’s growing authority among the believers. Because the Church and the emperor often fought, as in the case of Patriarch Arsenius and the Paleologi in the thirteenth century,⁶ emperors would support unity with the church in Rome while the patriarchs and most believers often opposed it. In sum, the Byzantine emperor although officially the head of the church became entangled in endless disputes with the patriarch over doctrine, authority and legitimacy and so undermined his own rule and, ultimately, the fate of his empire.

The situation of the Ottoman sultan stood in complete contrast to that of the Byzantine emperor versus the faith and its representatives. The sultan was, above everything else, the head of the state and not of the faith or its organization. The sultan was not, and never claimed to be, a scholar of religion, nor would he have been a patron of debates on dogma or doctrine had any ever arisen. True, the *huzur dersleri* were discussions by erudite scholars in the principal mosque of Istanbul that took place in the presence of the sultan during the month of Ramadan. But even they revolved around the interpretation of existing texts. The sultan did not decide the outcome of these discussions or express an opinion on them although in the second half of the nineteenth century Abdulhamid II asked that they be held in Turkish so the people could understand their meaning.

Because Islam does not have a clergy or a hierarchical structure, except for that of the Shiite Twelvers of Iran, it does not possess a supreme authority on matters of doctrine and faith. The caliph is not a religious official, but the temporal political head of the Muslim community; he has no religious functions or authority. The Ottoman Sultan Selim I (1512–20) assumed the title of caliph after the conquest of Egypt in 1517, supposedly from the Arab incumbent Mutawakkil. The title, in turn, boosted the Ottoman sultans’ prestige and political influence in the Muslim world after they became the custodians of the holy cities of Mecca and

⁴ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity* (New York, 1968), 57.

⁵ *Ibid.*, 58.

⁶ A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, vol. 2 (Madison, 1964), 59.

Medina. It gave them no spiritual or religious authority, however, only a series of obligations to take care of the holy sanctuaries, secure the pilgrimage roads, etc.

Once an Ottoman sultan was certified to possess all the qualities sought in a ruler, he was enthroned and assumed his authority through the *biat* (oath of allegiance) of the court officials and representatives of the faith. The sultan also formally acquired his title and authority as a ruler-warrior through a lay ceremony known as *kılıç alayı* or *kılıç kuşanması* (girding of the sword). In the Ottoman state the girding ceremony took place at Eyub mosque outside the ancient walls, officiated over either by a descended *Çelebi* of Mevlana Rumi, the twelfth century mystic, or by other dignitaries such as *nakib-ul eşraf*. Only late in the nineteenth century did the *şeyhülislam* officiate at the girding of the sword around the sultan's waist.⁷ Throughout most of Ottoman history, the *kılıç alayı* was essentially a lay ceremony of coronation that completed a new sultan's assumption of the throne. It was an old Central Asian Turkic tradition rather than an Islamic one – prayers and Koranic recitals notwithstanding. The *kılıç alayı* reinforced and sealed the basic legitimacy conferred on the sultan by the traditional *biat* and the minting of coins bearing his name, two rituals considered Islamic but likewise of pre-Islamic origin.⁸ (The *biat*, or joining of hands by the sultan and the person pledging loyalty to him, originally symbolized an agreement between two parties on a sale or other contract.)

In sum, the Ottoman sultan had no recognized religious position or authority. From the standpoint of the faith, he remained a simple believer no different from the rest of his subjects. Yet the Ottoman sultan also was regarded as the Shadow of God on earth, who could demand absolute obedience in the name of the faith. He was, in fact, the representative and the primary enforcer of the concept of *din-u devlet*, the unity of state and religion. This concept has led many scholars to consider the Ottoman state a theocracy, although the empire was ruled entirely by lay officials, not by ecclesiasts. The confusion stems from the Ottomans' search for an acceptable political formula to legitimize their rule in the eyes of their Muslim subjects. The Ottoman sultans felt that they had to conform to the political requirements of Islam and yet be free to conduct the affairs of state according to prevailing political conditions. This matter of key importance cannot be discussed in detail, but suffice it to say that the Ottoman sultans tried to avoid any open conflict between state and faith and appeared to be, in general, good believers. Even sultans such as Murat II (d. 1451) and Beyazid II (d. 1512), who were pious to the extent of wishing to retire and dedicate themselves to a life of prayer, never

⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol. 2 (Istanbul, 1951), 259–64.

⁸ *Biat* (the Turkish equivalent of the Arabic *bey'at*) and its various forms have been discussed extensively by the classical Muslim scholars such as Maverdi, Ibn Kudame and many others. See Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu-l-Islam*, vol. 1 (Cairo, 1979), 206–449; Emile Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, vol. 1 (Beyrut, 1954), 315–50.

claimed to be theologians or to possess special authority of divine dispensation. Many more sultans were poets and musicians – the compositions of Selim III (d. 1807) are still performed – than were philosophers, thinkers or theologians. Yet there is a similarity between the practices of Ottoman Islam and Byzantine Orthodox Christianity.

Despite the absence of a religiously sanctioned ecclesiastical bureaucracy, the students of the Islamic faith (*muftis*), the enforcers of its laws (*kadis*), and to a reduced degree, the less erudite and humbler the conductors of public prayers in the mosques (*vaizans*) came to be known as *ulema*. Called *ilmiye* in the Ottoman Empire, the *ulema* became in the seventeenth and eighteenth centuries a truly dominant social class. It then strongly supported government efforts to maintain the status quo, by silencing both the Islamic fundamentalist movements, such as the *Kadızedeler*, and the various social protests against the profound changes underway in the state's economic-social life.⁹ At this juncture in Ottoman history the *şeyhülislam* and his office, the *meşihat*, acquired a role resembling that of the Orthodox patriarch but without the latter's religious and historical credentials or communal support. Indeed, the seventeenth and eighteenth centuries represent a special period in Ottoman history when the collaboration of the state hierarchy with the *ilmiye* became rather close although the state maintained its primacy.

The *şeyhülislamate* was essentially a creation of the Ottoman political power, that is, the state and it served the state's interest. At first, however, its purpose was to act as a sort of arbiter in differentiating religious affairs from worldly ones. By contrast, there was no legitimate supreme office representing the *ulema*; instead a great number of scholars were recognized as leaders among their peers, and some centers of Islamic learning, such as al-Azhar in Cairo, were known for producing eminent scholars. The potential for conflict between the state and the faith thus was ever present, to be exacerbated by their differing opinions of justice.

The early Ottoman sultans, especially Murat II (1421–51), recognized the discrepancy between their vows as true Muslims and many of their state acts and agreements. For example, the defining of a large territory, especially the Romanian principalities, as *Dar-ul Sulh* and creating a statist *timar* system both represented a deviation from Islamic practices. Some sultans consequently felt that their investiture as rulers needed the sanction of an accepted religious authority at least until they became strong enough to dispense with it. Beyazid I (1389–1402) sought the investiture as sultan of Rum from the caliph in Cairo.¹⁰ Subsequently, Murat II (1421–51), his son, Mehmet II (1451–81) and especially Beyazid II (1481–1512) attempted to differentiate between religious and government acts, not by separating Caesar's world from God's world, but by making the state's actions conform to

⁹ The main works in Turkish on the *ilmiye* are by Ismail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Istanbul, 1965) and Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 4 vols. (Istanbul, H. 1308–15).

¹⁰ Paul Wittek, "De la défaite d'Ankara à la Prise de Constantinople," *Revue des études Islamiques* (1938): 6–12.

Islam. In reality, the government remained free to act according to the realities of political life, for the *Kanunname* and *urf*, the two lay sources of law, gave the government extensive freedom of action beyond the control of religion.

Appointed a judge with a low salary and initially positioned outside the government, the *mufti* (chief opinion-giving scholar) of Istanbul was charged to decide whether the acts of the government infringed upon the religious domain.¹¹ My own assessment of the issue agrees with the opinions of J.H. Kramers,¹² R.C. Repp,¹³ and other researchers that the Ottoman sultan created the *şeyhülislamate* in order to draw a line between the religious and the secular rather than to subject the state to the control of the faith or of its representative.

The early *şeyhülislams*, such as Molla Fenari (d. 1431) and Molla Yegan (d. 1473), sought to act in keeping with the initial purpose of the office.¹⁴ Later, notably under Ibn Suud (d. 1574), the “islamizer” of the Ottoman legal system, the *şeyhülislamate* became part of the ruling state and subordinated itself to the wishes of the government. A notable exception to the trend was Cemali efendi, known also as Zenbilli Ali efendi,¹⁵ and Molla Gurani (d. 1488) had turned down the post of vezir offered to him by Mehmet II. Given instead the post of *kazasker*, or chief judge, Molla Gurani was dismissed after he tore into pieces an order from the sultan that he found to conflict with the *şeriat*, but he was reappointed *mufti*. Mehmet II feared this learned *mufti*.

A number of scholars including Kramers and H.A.R. Gibb, have compared the *şeyhülislamate* to its supposed inspiration, the office of the Orthodox Patriarch. The *şeyhülislam* was regarded as the head of the *ilmiye*, a position defined by Mehmet II’s *Kanunname*. He was placed below the grand vezir and, until the nineteenth century, was not included in the *Divan* (Council). (He was dropped from the Cabinet in 1916.)¹⁶ The main political function of the *şeyhülislam* gave him, like the Orthodox Patriarch, powerful leverage over the ruler; he was to issue the *fetva* (opinion) necessary to enthrone and dethrone the sultan. Theoretically, the *şeyhülislam* had the authority to oust as well as to install the ruler, but he never

¹¹ R.C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (London, 1986). For a discussion of the *şeyhülislamate* in early Islam, see H.A.R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1 (London, 1957), 84–88.

¹² See his article in the *Encyclopaedia of Islam* under “Shaik al-Islam.”

¹³ Repp, relying on Fahreddin Acemi, claims that Murat II wanted to create within the state, alongside the secular power, a religious authority representing – so to speak – the religious conscience of the people. Repp, 124.

¹⁴ Molla Yegan came to Mehmet II to congratulate him for the conquest of Constantinople and tell him that his prayers were with him. Mehmet told him that it was his sword, not prayers, that conquered the city. It is worth remembering that during the morning of 29 May 1453, when the Ottomans assaulted and scaled the walls, the Byzantine emperor was still in the church of Hagia Sophia praying a prayer that had begun some twelve hours earlier.

¹⁵ For the life and careers of the early *şeyhülislams*, see Repp, 73–124.

¹⁶ For the political role of the *şeyhülislam* in the nineteenth century, see Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam* (Oxford, 2001), chapters 7–12.

exercised that authority on his own. He acted only in concert with the army and the merchants and was rewarded if the party he served won power.

Sultans Abdulaziz (1861–76), Murat V (1876), and Abdulhamid II (1876–1909) were ousted or brought to power by the military and the civilian bureaucracy. The role of the incumbent *Şeyhülislam* Hayrullah efendi was limited to issuing the necessary *fetva* as requested by the holders of military and political power. Sultan Abdulhamid sent this obedient *şeyhülislam* into exile, and then imprisoned him in Taif in Arabia, where he died in poverty. Eventually the same sultan appointed Cemaleddin efendi (1848–1919) – a fairly erudite scholar – as his “own” *şeyhülislam*. Serving from 1891 to 1909, Cemaleddin gave the sultan’s far-reaching modernist reforms the necessary religious backing. For a while he also served the Young Turks (1912–1913) only to abandon them and denounce them in his memoirs. They then appointed as *şeyhülislam*, Musa Kazim, a reform-minded scholar.

The reform movement in the Ottoman Empire initiated by Selim III (1798–1807) was expanded continuously by the next sultans throughout the nineteenth century. The reforms culminated in the widespread, though hardly recognized, changes brought about by Abdulhamid II, which laid the foundations of modern Turkey. Abdulhamid is known in the Western literature as a despot and anti-Westerner primarily because he successfully opposed the interference of Great Britain, France and Russia in the internal affairs of the Ottoman Empire, while strengthening the state through profound educational, economic and technological reforms. Abdulhamid was opposed to parliamentary democracy but open to material and cultural progress in all its forms.¹⁷ He made excellent use of the religious establishment – and of Islam, itself – both to transform the Muslim religious community into a modern nation and to advance the cause of modernity and change. He also raised the caliphate above the sultanate in what was a political move without any doctrinal aspect. Indisputably, however, by blurring the old distinction between state and faith, he created acute problems for his successors.

The Ottoman sultans saw themselves primarily as responsible for assuring the state’s survival and welfare, rather than as the tools of religion. Yet they did not ignore the faith’s spiritual requisites. Unlike the Byzantine state, which disintegrated from inside, the Ottoman state was brought down by the combined forces of Great Britain, France, Italy and Russia during World War I, not by internal or religious dissension. After the post-1908 masters of the Ottoman state, the Young Turks, committed the big mistake of entering the war on the side of Germany, the Ottoman power was able to prolong the war for two years and allow time for the incubation of the Bolshevik Revolution. In other words, the Ottoman state had preserved much of its inner strength despite the subsequent variety of opinions to the contrary. The continuing vitality of the Ottoman state soon found its

¹⁷ *Ibid.* All of these issues are critically debated and analyzed.

expression in the Republic of Turkey, established in 1923, only five years after the formal disintegration of the Ottoman Empire. In short, the Ottoman sultans, in contrast to the Byzantine emperors, possessed a realistic worldly understanding of the complex game of politics and rulership and passed that legacy down to their Republican heirs.

DIE BEZEICHNUNGEN “ΒΟΥΛΓΑΡΙΑ” UND “ΒΟΥΛΓΑΡΟΙ” IN *HISTORIA TURCOBYZANTINA* VON DUKAS

VESKO OBRESCHKOV
(Sofia)

Die Bezeichnung “Βουλγαρία” von Dukas wird hauptsächlich für den zentralen und westlichen Teil des geographischen Gebietes Mazedonien verwendet. In einem der Fälle, wo der Name Bulgarien erwähnt wird, existiert die Möglichkeit, dass dieser Name mit den östlichen Teilen der Balkanhalbinsel verbunden ist, und in einem anderen Fall - dass er sich auf die Gebiete westlich von Sofia bezieht, aber das alles ist Folge vor allem der ethnischen Charakteristik und der staats-politischen Tradition dieser Gebiete. Was die Verwendung des Ethnonyms “βούλγαροι” betrifft, erwähnt es Dukas bei der Widerspiegelung der realen ethnischen Charakteristik der Balkanhalbinsel, die er sowohl aus der zugänglichen Literatur, als auch aus eigenen Beobachtungen kennt.

Der Anlass für den vorliegenden Vortrag hat mir ein Abschnitt der Dukas Geschichte gegeben, der von einigen Forschern als Quelle über den Aufstand von Konstantin und Frujin¹, den Söhnen der letzten bulgarischen Kaisers, aber von anderen als Beweis für die Existenz eines unabhängigen bulgarischen Staates², betrachtet wird:

“Ὅμοίως καὶ πρῆσβεις Σερβίας καὶ Βλαχίας Βουλγαρίας τε καὶ δουκὸς τῶν Ἰωαννίνων καὶ τοῦ δεσπότης Λακεδεμονίας καὶ πρίγκιπος Ἀχαΐας καὶ πάντας ἡμέρωσ προσαγορεύσας καὶ ἐν ἀρίστῳ ὁμοτραπέζους συγκαθεδρίσας καὶ ταῖς φιλοτησίαις εἰς ἀνάδειξιν πάντων ἐγκαταστήσας, ἀπέλυσε τοὺς πάντας ἐν εἰρήνῃ λέγων αὐτοὺς. Ἀναγγεῖλατε τοῖς κυρίοις ὑμῶν, ἐγὼ μετὰ πάντων εἰρήνην δίδωμι καὶ εἰρήνην λαμβάνω. Ὅς πανουργεῦει τὴν εἰρήνην καὶ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης κατ’ αὐτοῦ.”³

Interessant ist die Stellung der anderen Historiker zu dieser Frage: K. Yirecek, indem er Zinkeisen zitiert, denkt, dass diese Boten der bulgarischen

¹ Кузев, А. *Восстание Константина и Фружина*. – “Bulgarian Historical Revue”, 3, 1974; Божилев, И. *Фамилията на Асеневици (1186–1460)*. *Генеалогия и просопография*. София, 1994, s. 237–240 u. a.

² Тютюнджиев, И., П. Павлов, *Османските турци и краят на средновековна България*. Велико Търново, 1991, s. 25–36.

³ Dukas. *Istoria turco-bizantina (1341–1462)*. Ediție critică de Vasile Grecu, 1958, p. 133 (weiter nur Dukas).

Boljaren gewesen sind⁴. Derselben Meinung ist auch B. Tzvetkova⁵. I. Dujchev zitiert diese Angabe von Dukas, aber er führt diesen Text nicht auf den Aufstand von Konstantin und Frujin⁶ zurück, sondern er betont den Namen "Bulgarien". Da zu dieser Zeit Bulgarien als unabhängiger Staat nicht existiert, deutet C.H. Imber die Abhandlungen von Dukas als Vermutungen von dem, was genau bei den Verhandlungen zwischen Mehmet I. und den christlichen Herrschern auf dem Balkan passiert ist⁷. In einer Studie, die diesem Aufstand gewidmet ist, erwähnt P. Petrov diese Daten nicht⁸. Sie werden auch in dem Gutachten dieses Artikels, das von G. Tzankova-Petkova⁹ verfasst ist, nicht erwähnt. Auch P. Nikov übersieht diesen Abschnitt von Dukas, obwohl er sich auf den byzantinischen Historiker in Bezug auf die Tätigkeit von Alexander Schischman nach der Eroberung Bulgariens von den Osmanen beruft¹⁰. D. Angelov übersieht auch in seinen Studien über die Probleme des Widerstandes des bulgarischen Volks gegen die osmanische Herrschaft in der ersten Hälfte des XV Jhs., diese Tatsache¹¹. I. Bojilov vermutet, dass die "Gesandten Bulgariens" von Konstantin und Frujin geschickt worden sind¹².

Da der Zitat selbstständig verwendet wird, ohne dass man sich in die Frage vertieft, auf welche Weise und in welchem Fall der byzantinische Autor die Namen "Βουλγαρία" und "βούλγαροι" verwendet, werde ich versuchen, soweit es möglich ist, die Bedeutung von jedem der erwähnten Begriffe in den verschiedenen Situationen zu untersuchen.

Die Verwendungen des Namens Βουλγαρία in der "Geschichte" von Dukas könnten wir in drei Gruppen unterteilen:

⁴ Иречек, К. *История на българите*. София, 1978, с. 410; Zinkeisen, J.W. *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa. B. I, Urgeschichte und Wachstum des Reiches bis zum Jahre 1453*. Gotha 1840, S. 449.

⁵ Цветкова, Б. *Паметната битка на народите*. Варна, 1969, с. 17–18.

⁶ Дуйчев, И. *Международното положение в европейския Югоизток в навечерието на Варненската битка от 1444 г. - "Варна, 1444. Сборник от изследвания и документи в чест на 525-та годишнина от битката край гр. Варна"*. София, 1969, с. 70.

⁷ Имбър, К. *Османската империя (1390–1481)*. София, 2000, с. 113.

⁸ Петров, П. *Въстанието на Константин и Фружин*. – "Известия на института по история", 9, 1960, с. 187–214.

⁹ Цанкова-Петкова, Г. Rezension für den Artikel von П. Петров, *Въстанието на Константин и Фружин* in Zeitschrift "ИИИ", 9, 1960, с. 187–214. – "Исторически преглед", 1, 1962, с. 92–98.

¹⁰ Ников, В. *Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци*. – "Известия на историческото дружество", 7–8, 1928, с. 85–89.

¹¹ Ангелов, Д. *Борбите на българския народ против османската власт през първата половина на XV век и походите на Владислав Варненчик*. – "Варна, 1444. Сборник от изследвания и документи в чест на 525-та годишнина от битката край гр. Варна". София, 1969, с. 16–35 и сл.

¹² Божилков, И. *Фамилията на Асеневици*, с. 239, 243.

1. Βουλγαρία wird in Verbindung mit den Ereignissen um den Tod von Despot Stefan Lazarevitch im 1427 erwähnt. Für diesen Fall schreibt Dukas, dass der Neffe von Stefan Lazarevitch, Georgi Brankovitch befürchtet, dass der osmanische Sultan Serbien, Bulgarien und den Grundbesitz seines Vaters erobern könnte¹³. In diesem Fall bezieht sich das Anführen von Bulgarien als ein Teil der Grundbesitze von Georgi Brankovitch vermutlich auf das Gebiet zwischen den Städten Nisch und Sofia (d.h. das Gebiet Znepole), das Stefan Lazarevitch im Jahr 1423¹⁴ von Murat bekam, und welches zu dieser Zeit ein Teil des serbischen Staates ist.

2. Βουλγαρία trifft man bei Dukas anlässlich der Entlassung des osmanischen Führers der Flotte bei der Belagerung Konstantinopels: Ἦν δὲ ὁ ἄνθρωπος τὸ γένος ἐκ τῶν Βουλγάρων ἔλκων, τινὸς τῶν ἀρχόντων Βουλγαρίας υἱός, Πάλλδα ἐπονομαζόμενος, und als er von Mehments Vater erobert wurde, wandte er sich von der Religion seiner Vorfahren ab¹⁵.

Angenommen, das die Daten von Dukas über Πάλλδα korrekt sind, dann kann man vermuten, dass dieser Πάλλδα ein Sohn der Archonten der bulgarischen (ethnischen oder politischen, oder beides) Länder ist, die zu der Zeit von Murat II. unter die Herrschaft der Osmanen geraten. Ein hoher osmanischer Würdenträger zur Zeit von Murat II. namens Baltaoglu wird auch in "Gazavat-i Sultan Murad ben Mehmed Han"¹⁶ erwähnt – in Verbindung mit dem aufgetretenen Verdacht des Verrats von Turachan während der Kampfhandlungen 1443–44 zwischen den Osmanen und den Kreuzrittern unter der Führung von Wladislaw III. und Janosch Huniady, als ihm der Arrest von Turachan Bey aufgetragen wird. Da ist auch der Dienst erwähnt, den er im osmanischen Hof hat – kapudjibasha. Süleyman Baltaoglu ist die Hauptperson osmanischerseits auch später bei den Friedensverhandlungen zwischen den Osmanen und den Kreuzrittern.

Da ein grosser Teil der bulgarischen Gebiete längst bevor Murat II. an die Macht kommt unter osmanische Herrschaft geraten ist, sollten wir die Herkunft von Süleyman Baltaoglu entweder in den Gebieten der östlichen adriatischen Küste (wo in den Papieren von Venedig ein Balta erwähnt wird) suchen, oder in den Gebieten von Strandja Gebirge (östliches Thrakien), die in osmanische Herrschaft zur Zeit von Murat II. übergehen, oder auch in dem Rest des Landes von dem Karwuna Fürstentum (ein Teil von diesem Territorium ist bis zum Beginn der

¹³ Dukas, p. 257, 20.

¹⁴ Мехмед Нешири, *Огледало на света*. София, 1984, с. 218; Костенечки, К. *Житие на Стефан Лазаревич*, В: "Съчинения". София, 1993, с. 185

¹⁵ Dukas, p. 257, 20.

¹⁶ *Gazavat-i Sultan Murad ben Mehmed Han: Izladi ve Varna Savaslari (1443–1444)*. Üzerinde anonim Gazavatname/ Halil Inalcik, Mevlud Oguz. Ankara, 1978, s. 31–33; *Писание за верските битки на султан Мурад син на Мехмед хан*. Превод од османо-турски език, студия и коментар Мария Колицин. София, 1992, с. 66–74; Иналджък, Х. *Епохата на султан Мехмед Завоевателя*. София, 2000, с. 48–51, 66 u. a.

Herrschaft von Murat II. in den Händen der Walachen), erwähnt von Yazadjioglu Ali als "Dobrudja ili", der wahrscheinlich immer noch von Mitgliedern der Familie Terter beherrscht wird.¹⁷

3. Die dritte Gruppe, in der die Erwähnungen von "Βουλγαρία" zutreffen sind, ist die grösste und dazu gehört auch der Zitat, der uns beschäftigt: "Im Jahr 1408 schickt der Emir Süleyman Djuneid nach Bulgarien und ernennt ihn zum Verwalter der Gebiete um Achrida (Ohrid)¹⁸. Einige Seiten danach folgt der am Anfang des Vortrags zitierte Text, der sich auf das Jahr 1413 bezieht. Auch später wird Βουλγαρία erwähnt, als Mehmet II. den osmanischen Thron besteigt (1451): der byzantinische Historiker berichtet, dass die Bewohner der Walachei, Bulgariens und der Inseln Mitilena, Hyos und Rhodos, als auch die Genuesen aus Galata sich vor Mehmed II. gebeugt haben und nachdem sie zufriedenstellende Abkommen erhalten haben, nach Hause gegangen sind¹⁹.

Ich denke, dass das Identifizieren des 1408 erwähnten Βουλγαρία mit den Gebieten um Ohrid unbestreitbar ist und dafür habe ich zwei Gründe: 1. Dukas führt ausdrücklich an, dass das Gebiet von Ohrid in Bulgarien ist. 2. Für die meisten byzantinischen Autoren aus dem 13.-15. Jh., zu denen auch Dukas gehört, wird Bulgarien mit dem vorherigen Thema Bulgarien aus der Zeit vor 1185 identifiziert, d.h. mit den Gebieten um Ohrid.

Die Gründe für den Bezug der restlichen zwei Erwähnungen von Βουλγαρία auf die Gebiete von Ohrid sind folgende: Nach I. Snegarov: in ihrem Streben, sich der Byzanz und im besonderen dem Konstantinopeler Patriarchat zu widersetzen, verschenken die osmanischen Sultanen bis 1453 Privilegien und überlassen dem Ohrider Erzbistum Gebiete aus dem ehemaligen Turnover und Konstantinopeler Patriarchat zur Verwaltung²⁰. Als Folge der so ausgedrückten Haltung der Ohnut der osmanischen Sultanen, nimmt das Ohrider Erzbistum an der Florentinischen Union nicht teil²¹. Vielleicht ist dieses Verhältnis der osmanischen Sultanen der Beginn der Formierung des so genannten "Miletsystems"²², dass sich nach der Eroberung Konstantinopels und der Unterwerfung des Konstantinopeler Patriarchats endgültig formiert. Die grossen Privilegien von Ohrid bis 1466 werden auch in den

¹⁷ In den nordöstlichen Teilen der Halbinsel kennt man eine Person, deren Namen ähnlich wie Παλδα klingt – Balduin, der der letzte Walachen Verwalter von Karwuna vor der osmanischen Eroberung ist. Ein phonetisch klingender Name – Baldju, kommt auch in bulgarischen Schriften aus der Zeit von Kaiser Ioan Schischman vor, wo man sagt, dass dieser zusammen mit Prijazd seinen Tod fand, wegen der Treuen zu seinem Herrscher, ohne dass man genau weiss in welchem Teil Bulgariens er zur Zeit von Ioan Schischman gehandelt hat.

¹⁸ Dukas, p. 123, 25–26.

¹⁹ Dukas, p. 291, 3.

²⁰ Снегаров, И. *История на Охридската архиепископия-патриаршия*, т. 2, София, 1932, с. 2–17.

²¹ Auch da, S. 7, 8 und die Notizen dazu.

²² Георгиева, Ц. *Газаватът и системата на милетите - две алтернативи в османската политическа система*. - "Минало", 2, 1995, с. 44–52.

serbischen Chroniken erwähnt²³. Angesichts der grossen Bedeutung des Ohrider Erzbistums für die christlichen Untertanen des Osmanischen Staates, das für die meisten von denen auch die Rolle ihres Vertreters vor der osmanischen Macht spielt, schickt es bei dem Besteigen des Thrones von jedem der osmanischen Sultanen seine Boten, die Bestätigung für die Rechte und die Privilegien erhalten mussten, so wie es bei den Osmanen üblich war – d.h. meiner Meinung nach, dass die Boten zu Sultan Mehmet I. und später auch zu Mehmet II., unter denen auch solche aus Βουλγαρία sind, am wahrscheinlichsten aus Ohrid und genauer aus dem Ohrider Erzbistum sind.

Als Ergänzung zu dem bisher Gesagten könnte ich auch die Tatsache hinzufügen, dass der Ohrider Erzbischof seit der Zeit von Wassilios II. den Titel “ὁ ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας” trägt, den er bis 1767 behält²⁴.

Ausser “Βουλγαρία”, erwähnt Dukas auch die Bezeichnung “βούλγαροι”, aber schon als ethnischen Namen. Diese Bezeichnung wird von ihm verwendet, damit er die ethnische Charakteristik der Völker auf dem Balkan, unter denen auch die Bulgaren sind, ihren Kampf für Unabhängigkeit und ihre Unterwerfung der Osmanen²⁵, hervorhebt, aber auch damit eine Analyse einiger Tendenzen in der Entwicklung von Teilen der osmanischen Gesellschaft und Armee gemacht wird. Wie zum Beispiel in der Erläuterung von Dukas über die Formierung des Janitscharenkorps, unterstreicht er: “unter ihnen waren keine Türken oder Araber, sondern alle waren ausschliesslich Christen – Byzantiner, Serben, Albaner, Bulgaren, Walachen und Ungarn”²⁶, oder: “Bajazid war von Mädchen und Jungen umgeben, die wegen ihrer vollkommenen Körper und ihrer aussergewöhnlichen Schönheit ausgewählt wurden - Byzantiner, Walachen, Albaner, Ungarn, Sachsen, Bulgaren und Latinen.”²⁷

In seiner Darstellung erwähnt Dukas “βούλγαροι” auch als Adjektiv, um den Namen von der Stadt Izladi zu präzisieren und zu erklären – “während des Feldzuges im Jahr 1443, erreichten die Ungarn, die von dem Despot begleitet wurden, die Stadt Izladi (heute Zlatitza), was auf Bulgarisch “golden” bedeutet. Sie war mitten des Weges zwischen Sofia und Philipopolis...”²⁸ Diese Kenntnisse hat

²³ Стојанович, Л. *Старе српске повеле и писма*, кн. I, Београд-Ср. Карловци 1934, с. 98–99, 102; Според Томович, Г. *Морфологија Кириличких натписа на Балкану*, Београд 1974, с. 115, ein Teil von der besonderen Lage des Gebietes wird auch in einer Steinschrift bewiesen, aus dem deutlich hervorkommt, dass es in den Fünfziger Jahren des 15. Jhs. Christliche Anführer gibt. Unweit von Ohrid, im Dorf Zlasti hat man einen Grabstein von dem Anführer Zgur aus dem Jahr 1454 gefunden.

²⁴ Божилков, И. *Човешката съдба и изследователската дейност на Иван Снегаров*, Vorwort des Buches *История на Охридската архиепископия-патриаршия*, т. 2, с. XIV von Ivan Snegarov. In einigen Fällen ist zu diesem Titel auch “der Prima Justiniana” beigefügt.

²⁵ Dukas, p. 165, 7; 171, 1; 177, 14.

²⁶ Dukas, p. 179, 30.

²⁷ Dukas, p. 87, 15.

²⁸ Dukas, p. 173, 1.

Dukas aus eigener Erfahrung, weil er zusammen mit Domenico Gatiluzo, im August 1455 den Sultan besucht, "der sich mit seinem Heer gerade in diesem bulgarischen Dorf befand, das Izlath hiess"²⁹.

All diese Überlegungen führen mich zu der Schlussfolgerung, dass die Bezeichnung "Βουλγαρία" von dem spätbyzantinischen Autor hauptsächlich für den zentralen und westlichen Teil des geographischen Gebietes Mazedonien verwendet wird. In einem der Fälle, wo der Name Bulgarien erwähnt wird, existiert die Möglichkeit, dass dieser Name mit den östlichen Teilen der Balkanhalbinsel verbunden ist, und in einem anderen Fall – dass er sich auf die Gebiete westlich von Sofia bezieht, aber das alles ist Folge vor allem der ethnischen Charakteristik und der staats-politischen Tradition dieser Gebiete. Was die Verwendung des Ethnonyms "βούλγαροι" betrifft, erwähnt es Dukas bei der Widerspiegelung der realen ethnischen Charakteristik der Balkanhalbinsel, die er sowohl aus der zugänglichen Literatur, als auch aus eigenen Beobachtungen kennt.

²⁹ Dukas, p. 413, 25.

NOTES ON THE ISLAMIC-OTTOMAN LAW OF PEACE

VIOREL PANAITÈ

Religious peace was habitually considered an efficient method but statesmen and theologians saw it most frequently in an exclusive manner, as either a *pax christiana* or a *pax islamica*. Very few of them were able to promote a community of faith. The Ottoman religious attitude and behavior towards non-Muslims was appreciated in various manners by historians, from the overstatement of open-mindedness to the indictment of intolerance. The concept *Imperium unicum* (*Imperium mundi*) preceded the modern notion of state in medieval Europe and Asia, in Islam as well as in Christendom. In early Islam, had been already built the theory of a monistic caliphate being a universal state, bound by one law and governed by one ruler.

Pax ottomanica

Pax ottomanica is a notion strongly rejected or mostly accepted with prudence by non-ottomanists¹ and rarely used even by ottomanists. Sometimes it was defined by comparison with foregoing cases,² such as *pax romana*,³ *pax byzantina*,⁴ *pax christiana*,⁵ *pax mongolica*,⁶ *pax islamica*.⁷ Nicolae Iorga was one of the first historians who emphasized similar features of *pax romana*, *pax byzantina* and *pax*

¹ N. Djuvara has used the formula *pax turcica* but denying his content (Neagu M. Djuvara, *Civilisation et lois historiques. Essai d'étude comparée des civilisations*, Paris, La Haye: Mouton, 1975, 158). Andrei Pippidi, in "Forme ale păcii," 140–1, 160; Sergiu Iosipescu, in *Forme ale păcii*, 147.

² See G.I. Brătianu, "Formules d'organisation de la paix dans l'histoire universelle. Première partie." *RHSEE*, XXII, 1945, 67–104 and "Deuxième partie." *RHSEE*, XXIII, 1946, 31–56; A. Pippidi, "Formules d'organisation de la paix dans l'histoire universelle par G.I. Brătianu." *AIIAI*, XXIV, 1987/2, 45–61).

³ M. Lemosse, *Le régime des relations internationales dans le Haut-Empire Romain*, Paris, 1967; Coleman Phillipson, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, I–II, London, 1911; R.R.T. Policrat, *Instituții și reguli de drept internațional public în antichitatea greco-romană*, teză de doctorat, București, 1947.

⁴ For *Pax Byzantina*, see D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe. 500–1453*, London, 1971.

⁵ Roger Bonnaud-Delamare, "Fondement des institutions de paix au XI^e siècle." *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, 19–26; C. Seroux d'Agincourt, *Exposé des projets de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre, de Benthen et de Kent*, Paris, 1905.

⁶ W. Kotwicz, "Les mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII^e siècle." *VII^e Congrès International des Sciences Historiques*, I, Varsovie, 1933, 199–204; Ch. Lemerrier-Quelquejey, *La pace mongola*, Milano, 1971.

⁷ Khadduri, *War and Peace*, 55–73; Morabia, *Gihad*, 135, 314; Panaite, "Djihad," I, 713–8.

ottomanica. He said: "... Romans, Byzantines, Turks mean the same thing: the same peace, the same freedom concerning small groups, the same routes established for the great trade."⁸ His opinion was adopted and occasionally enlarged by other scholars, ottomanists especially, who have spoken about the *pax ottomanica* system.⁹

Considering the permanent state of war between Christendom and Islam, scholars were looking for a solution by which a long-term peace between the two civilization could be achieved. Religious peace was habitually considered an efficient method but statesmen and theologians saw it most frequently in an exclusive manner, as either a *pax christiana*¹⁰ or a *pax islamica*.¹¹ Very few of them were able to promote a community of faith.¹² The Ottoman religious attitude and behavior towards non-Muslims was appreciated in various manners by historians, from the overstatement of open-mindedness to the indictment of intolerance. Considering the religious toleration – but not a toleration in the modern sense – applied to Christians and Jews (either subjects or foreigners) in the Ottoman Empire during the fifteenth to sixteenth centuries in comparison with the intolerance from the Western Europe, historians agreed to characterize the concept *pax ottomanica* especially as a "religious peace."¹³

Pax ottomanica can be also defined as being an "imperial peace."¹⁴ The concept *Imperium unicum* (*Imperium mundi*) preceded the modern notion of state in medieval Europe and Asia, in Islam as well as in Christendom. In early Islam, had been already built the theory of a monistic caliphate being a universal state, bound by one law and governed by one ruler. Actually, all Islamic classic law was based on this ideology which would be later adopted by Ottomans, too. In relation with the exterior world there was no limit to the sultan's sovereignty and no other ruler could be accepted on the same hierarchical rank. Inside it implied order and unity, peace

⁸ N. Iorga, *Ce este sud-estul european?*, Conferință, București, 1940, 11.

⁹ Val. Al. Georgescu affirmed that there was a direct filiation from *pax romana* and *pax byzantina* to *pax ottomanica* ("Forme ale păcii," 144); Gorovei, "Însemnări," 40–1 ("Ottoman family," "Ottoman Commonwealth"); Decei, *Imp. otoman*, 107; M.A. Mehmet spoke only about "house of peace" (*dar al-sulh*) ("Forme ale păcii," 149); Gemil, *Români și otomanii*, 23; M. Maxim, V. Panaite, "Pax Ottomanica et les Pays Roumains." *AUBI*, 1986, 1987.

¹⁰ T. Teoteoi, in "Forme ale păcii," 152–5.

¹¹ Boisard, *Islam*, 208.

¹² For the Christian view on religious peace, see Nicolaus of Cusa's conception (1401–1464), in Mgr. Cristiani, "La tolérance et l'intolérance de l'Eglise en matière doctrinale, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours." *Cahiers d'Histoire Médiévale*, V, 1, 1959, 81; Mehmet, *Istoria turcilor*, 170. For the Islamic-Ottoman view, see the *sûfi* movement of Bedr ed-din of Simavna, until his death by a *fevâ* in 1421 (Decei, *Imp. otoman*, 83, 168; Ducas, *Istoria*, XXI/11).

¹³ See Rechid, "Islam," 382; Miquel, *Islam*, 245; K. Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16 Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes "Dimma"*, Munich, 1977; Géza Dávid, "Administration," 75; A. Pippidi, in "Forme ale păcii," 143; Gemil, *Români și otomanii*, 23.

¹⁴ Andrei Pippidi exaggerated the sixteenth to seventeenth-century European view and affirmed that the concepts of peace and empire were incongruous with Ottomans. Periods of peace would cause demolition of the empire (A. Pippidi in "Forme ale păcii," 140–1).

and justice. From this perspective, the ultimate aim of Islam was to subordinate the whole world to one system of law and religion, that means to install harmony in the world of chaos and conflicts which was situated outside of Islam.¹⁵

Summons

In Islamic legal theory,¹⁶ as first step to cancel the state of war and regulate peaceful relations with enemy, the summon (*da'vet*) was frequently considered the most deserving *cihad* by Muslim scholars.¹⁷ Basing on *Kur'ân* and Muhammad's *sünnet*, the jurists stated almost unanimously that Muslims were not allowed to begin hostilities without summoning the enemy.¹⁸ Yet, contradictory opinions were affirmed concerning how to act towards infidels who had never received the "invitation to Islam."¹⁹ According to the Hanefites was preferably, but not obligatory, to summon the enemy before every new attack.²⁰ "The *Turks* are forbid by their law, to wage war without acquainting the enemy of their coming" – said Dimitrie Cantemir.²¹ As a matter of fact, the Ottomans considered this rule not only a stipulation of the *şeri'at* but also an international custom which must be applied even in relationship with Christian states. "The emperors have this custom, to announce each other when they want to make war one against other," said the Moldavian chronicler Miron Costin when he described Osman II's expedition to Poland in 1621. Basing on that custom the sultan sent firstly his envoys to the Polish king, "announcing him that he is coming with all force against his kingdom."²² Political and military emergencies could cancel any restrictive rule concerning summon.²³ The

¹⁵ Khadduri, "International Law," 350–1; Dimitri Kitsikis, "Le concept ottoman de relations internationales et le service diplomatique ottoman au XIX^e siècle." *CIÉPO, 9th Symposium*, Jerusalem, 23–26 July 1990, 50; Al. Duşu, T. Teoteoi, E. Stănescu, in "Forme ale păcii," 148, 153, 160; Shai Har-El, *Ottoman-Mamluk*, 8.

¹⁶ For details, see Abu Yusuf, *Kitab*, 295–334; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, I, 53–8 ("Summon before fighting"); IV, 136–45 ("The invitation to Islam").

¹⁷ Ibn Hazm's opinion (d. 1064), cf. Morabia, *Gihad*, 519.

¹⁸ "When we decide to destroy a population, We (first) send a definite order to those among them who are given the good things of this life and yet transgress; so that the word is proved true against them: then (it is) We destroy them utterly" (*Kur'ân* XVII, 16). See, also: Abu Yusuf, *Kitab*, 295; D'Ohsson, *Tableau*, V, 55; Morabia, *Gihad*, 358.

¹⁹ Averroes analyzed several opinions on this subject (Averroes, *Jihâd*, 19–21). See, also, Rechid, *Islam*, 464–5; M. Khadduri, "Harb." *Encyclopédie de l'Islam / The Encyclopaedia of Islam*, nouvelle édition, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, Paris, Leyden: E.J. Brill, III, 184–5; Malik ibn Anas, cf. Morabia, *Gihad*, 358–9; ash-Shafi'i, cf. Williams, *Islamic Civilization*, 278.

²⁰ Abu Yusuf, *Kitab*, 296; Morabia, *Gihad*, 358; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, cf. Williams, *Islamic Civilization*, 278; D'Ohsson, *Tableau*, V, 64.

²¹ Cantemir, *Othman History*, 210, n. 94; Cantemir, *Imp.otoman*, I, 308, n. 114.

²² "Au acestu obicei împărăşii, de dau ştire unul altuia, cându voru să facă războaie unul asupra altuia" (Miron Costin, Letopiseş, 76).

²³ Abu Yusuf, *Kitab*, 296; Morabia, *Gihad*, 358; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, cf. Williams, *Islamic Civilization*, 278; D'Ohsson, *Tableau*, V, 64.

historical sources described the Ottomans scrupulously observing the rule of summoning the enemies before starting a war, but also frequent exceptions from it.²⁴ “However, they <the Turks – o.n.> do not always so strictly observe this custom, but often interpret the law according to urgent emergencies, nor proclaim war before they have sheathed the sword in the Bowels of the enemies... – said Dimitrie Cantemir. But it is wrong to blame the *Turks* for what is the common practice of all Mortals.”²⁵ In 1808, the Turkish ambassador to Paris blamed Russia that had attacked the “territory of the High State,” *i.e.* the fortresses Hotin and *Bender* (Tighina), entering the principalities Moldavia and Wallachia without summoning and “against the law” (*gayr-i hakk*).²⁶

According to the international practice, a summon had to include two elements, *i.e.* the announcement of claims and declaration of war.²⁷ In Islamic law, the first claim made known to “people of the Book” and idolaters should be the conversion to Islam (called also “religious summon” by Ignace Muradgea d’Ohsson), which implied firstly that infidels had to adopt and observe the individual duties of any Muslim.²⁸ If “people of the Book” would reject to convert themselves to Islam, the Muslim ruler was allowed and had to invite them to accept the supremacy of Islam by paying legal poll-tax (*cizye*).²⁹ The Muhammad’s summon to Najran of H. 9 / A.D. 630–631 became, as well as the *’ahd* granted one year later, a diplomatic model included in Arab chronicles and in Islamic legal treatises and diplomatics handbooks (*e.g.* that written by al-Kalkaşandî): “... So, I invite you to abandon the idols worship in favor of the God adoration...; if you refuse, <I summon you to pay> *cizye*; if you reject *cizye* too, I shall declare war to you...”³⁰ Ignace Mouradgea d’Ohsson defined this kind of invitation as being a “political summon”.³¹ From the fifteenth to the seventeenth century, the Ottomans

²⁴ According to Ion Neculce, before the expedition against Kamenîçe, in 1672, the Poles knew nothing and were unprepared for fighting (Neculce, *Letopiseşul*, 40: *Leşii neştiindu nemic, nice avându veste, nu se gătise nemic de oaste*).

²⁵ Cantemir, *Othman History*, 210, n. 94; Cantemir, *Imp. otoman*, I, 308, n. 114.

²⁶ Veliman, *Documente turc.*, doc. 237.

²⁷ For the West European practice, Hugo Grotius (Grotius, *Drept*, 638–9).

²⁸ Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, IV, 136–145; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, cf. Williams, *Islamic Civilization*, 277; Abu Yusuf, *Kitab*, 100; Ibrahim al-Halebî, *Mülteka*, cf. D’Ohsson, *Tableau*, V, 53–4, 67–8; Morabia, *Gihad*, 357–8; Mills, *Histoire de mahométisme*, 59. Examples from the early Islam in Abu Yusuf, *Kitab*, 296–300 (to idolaters of Fârs); Hamidullah, *Documents*, doc. 15 (to the Byzantine emperor Heraclius, 610–641), 28, 29, 37, 41 (Muhammad to Kisrá, the Persian emperor), 66 (to the tribe Banu al-Hârith), 67, 68, 69, 77 (to the tribes Banu ad-Dibâh, Yazid b. at-Tufâil and Banu Kanân); Lewis, *Islam*, I, 228.

²⁹ Examples from the early Islam in Hamidullah, *Documents*, doc. 15 (to Heraclius of Byzantium); Abu Yusuf, *Kitab*, 296; Lewis, *Islam*, I, 228 (Fârs). See also D’Ohsson, *Tableau*, V, 53–4, 70–1.

³⁰ Hamidullah, *Documents*, doc. 79.

³¹ D’Ohsson, *Tableau*, V, 53–4, 70–1.

did not practice a standard invitation formula,³² but a “political summon” directed to the South-East European princes implied, explicitly or implicitly, to accept submission towards sultan and tribute payment. The alternative would be the war.³³

The first official preserved document sent by an Ottoman sultan to a Moldavian voivode, *i.e.* Mehmed II to Petru Aron, was enacted on 5th October 1455, and can be considered a “political summon” from the perspective of Ottoman law of peace and war. That is why I preferred to quote it entirely: “You have sent this envoy and your boyar, Mihul the Logothet, and by him your words which were told us. Therefore, if you will annually send to me two thousands gold ducats as tribute in that case the peace will be concluded. And, in this purpose, we have established three months as term. If it the will arrive at the end of them, in that case the peace will be concluded with me. But if it will not arrive you know this <consequence> !”³⁴

It proves that after Mehmed II displayed his armed forces to the South of the Danube, the Moldavian prince initiated peace negotiations by sending his dignitary to the Ottoman Court. Even if the fifteenth century similar documents relating to Wallachian princes have not been preserved until today, one can deduce from narrative sources that political summons were also addressed to them.

Islamic Ottoman law of peace

Taking into consideration that historians and jurists were frequently confronted with difficulties to define the Islamic conception of peace, one can say the Ottoman notion of peace is still a question which awaits new investigations. Had the Ottomans the right to conclude peace with non-Muslims? This is a needed and crucial question due to the fact that the world was devised into two antagonistic realms with a theoretical permanent state of war between them.³⁵

In Islamic law treatises the most controversial discussions took place around the concept of peace even if the most pages were dedicated to the rules of

³² In the fifteenth century Byzantine chronicles, the military summons, *e.g.* “to send word to surrender the town,” was frequently used in front of the besieged cities and fortresses (Chalcocondil, *Expuneri*, 258; Ducas, *Istoria*, 406; Critobul, *Mehmed II*, 184, 220). Seventeenth century chroniclers wrote on military written summons, called “mercy letters” (*amânnâme*), like those sent to soldiers of Sotvin (Schottwien) and Benfurt (Ebenfurt) (Kazazzade Ahmed Aga, *Vakayi'nâme*, in *Crestomație turcă*, 873).

³³ To the envoys of Rhodos after 1453: “If you do not accept to give tribute, you will not have the sultan’s friendship...” (Ducas, *Istoria*, 402). The Bosnians were frequently called to conclude a peace agreement by paying of tribute (Critobul, *Mehmed II*, IV/15, 2).

³⁴ The original was written in Slavic (Mehmet, *Documente turc.*, I, doc. 1). Historical comments in: Gorovei, “Casa păcii,” 629–39; L. Șimanschi, “Închinarea de la Vaslui (5 iunie 1456),” *AIIAI*, XVIII, 1981, 613–7.

³⁵ Armanazi, *Islam*, 98, 100; Peters, *Islam*, 149.

war.³⁶ The Muslim jurists had already theorized in the eighth and ninth centuries the conditions of definitive stopping, interruption or ceasing of the holy war, which became as a matter of fact basic concepts and rules of Islamic law of peace. Basing on the Hanefite jurist al-Kaṣānī's statements on *aman* from his *Kitab as-siyer*, Hans Kruse has concluded that "the *cihad* ends when its purpose is reached, *i.e.* when its opponents have been subjected to the commands of Islam either by their embracing of Islam or by their submission to the Muslim rule."³⁷

The Moldavian prince and scholar Dimitrie Cantemir has excellently grasped the meaning of the Ottoman law of peace, affirming that although the *Ku'rān* asked Muslims to fight against Christians for spreading Islamic religion, nevertheless the jurists established also the opportunities when Muslims "were allowed and had to conclude peace". Here is his whole statement from *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*: "But though they are commanded by the precepts of the *Koran* to make war upon the *Christians*, even when there is no other cause for it but the propagation of *Mahometism*, yet that law determines the manner in which peace may and ought to be made. For first it permits to make a truce, if the enemy be stronger than the Musulmans, that these may have time to augment their forces, and to heal their wounds, if they have received any. And it commands, that a firm and lasting peace be made, when the enemy embraces *Mahometism*, the enlargement whereof is the sole end of a just war, or promises to pay an annual tribute. For in such a case, he cannot be compelled further to *Mahometism*, nor be hurt any way unless he revolts. And if any one commits hostilities upon such a tributary, he shall be punished as severely as if he had attacked a Musulman's house or lands. For the *Fetvah* answers upon that point: *Anlerun mali bizum malimiz gibi cane can, gözi göz, etc.* Such a man's substance and riches, are as our substance, his soul as our soul, his eye as our eye, etc."³⁸

Making a distinction between two standard situations, Dimitrie Cantemir insinuated the idea of a Muslim right to conclude peace with non-Muslims: a) If infidels had accepted converting to Islam or paying poll-tax (*cizye*, *harâc*), the Ottomans were obliged to stop the holy war and to conclude a "permanent peace" with non-Muslims (Christians, Jews, etc.), who became subjects of Ottoman sultans. b) If the infidels had not accepted the rule of *pax ottomanica*, the Ottomans were allowed to interrupt only temporarily the holy war and to conclude only truces with Christian states. The conclusion which can be drawn is that the holy war as state of war between house of Islam and house of war could be canceled not only when the infidels would convert to Islam but also when the non-Muslim communities accepted the supremacy of the Muslim sovereign. Considering that

³⁶ H. Kruse, "The Foundation of Islamic International Jurisprudence," *JPHS*, III, 1955, 264.

³⁷ Al-Kāshānī (d. 587/1191) counted as causes which cancel the holy war the following three: "embracing Islām (*imān*), grant of safety (*amān*), and sheltering in the holy sites (*iltijā' ilā'l haram*)" (Kruse, "Treaties," 155).

³⁸ Cantemir, *Othman History*, 276, n. 1; Cantemir, *Imp. otoman*, II, 415, n. 3. See, also, Watt, *Jihad*, 390-4.

the non-Muslims could accept finally only *pax ottomanica*, one can affirm that the Ottoman law of peace was a “law of force” which justified the conquest policy. At the same time, it legitimated with juridical and religious arguments the peaceful relations established in practice between Ottomans and Europeans.

Let us note that the political and military practice influenced so much the Islamic law of peace and war that the principle of “public utility” (*maslaha*) became not only a valid reason for creating juridical rule but it practically indicated to Muslim jurists how to use the formal sources of Islamic law, *i.e.* *Kur’ân*, *Sünnet*, *icmâ* and *kiyas*.³⁹ In the Ottoman period, also, the war and peace, especially those agreements with inauspicious stipulations, had to serve the interests of “faith and state” (*dîn ü devlet*).⁴⁰ “If a peace is to be made with some *Christian* Prince – wrote Dimitrie Cantemir –, the same Canons are consulted, least anything be done contrary to the Law of the *Koran* or the Othman Empire.”⁴¹ Consequently, the principle which had to guide both temporary and permanent peaceful relations with the infidels should be that of a “profitable peace,” which meant in Ibrahim al-Halebî’s opinion: “there is no peace, if it is not a useful one.”⁴²

Temporary peace

When the two above-mentioned conditions, *i.e.* conversion to Islam or *cizye* payment, were satisfied by the infidels, the Ottomans were obliged to cancel the state of war. What happened yet if the purpose of the holy war was not reached? It was allowed to interrupt it? The answer is positive, and jurists briefly stated “the manner in which the peace – of course, a temporary one, a truce – may and ought to be made.”⁴³

The peace negotiations between Ottomans and their enemies were influenced, like in Arab Caliphate or Christendom, by the real power relations.

³⁹ Laoust, *Ibn Taimiyya*, 245–50; Tyan, “Méthodologie,” 100–1; Bishai, “Peace Agreements,” 53–4. In Islam worked also the Roman principle *salus populi suprema lex esto* (Morabia, *Gihad*, 317).

⁴⁰ In 1595, Mehmed III the Grand Vizier Sinan pasha to act for punishing the rebels from Wallachia and Moldavia “according to what would be most profitable to the faith and state” (*dîn ü devlete enfa’ olan her ne ise ana göre*) (*Mihai. Documente*, I, doc. 29). In 1598, to punish Mihai the Brave was still “an important question of the faith and state” (*mühimmat-i dîn ü devletden olmagân*) (*Mihai. Documente*, I, doc. 75). Peace had to serve the interests of the Ottoman state (Veliman, *Documente turc.*, doc. 240: on the peace with Russia of 1812).

⁴¹ Cantemir, *Othman History*, 174, n. 1; Cantemir, *Imp. otoman*, I, 254, n. 1.

⁴² D’Ohsson, *Tableau*, V, 61. The sultan had the right to establish which peace was profitable and which was not (Armanazi, *Islam*, 98). Nuances, details and cases in Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, III, 237; Abu Yusuf, *Kitab*, 320. According to Idris Bitlisi, the payment of tribute by Mircea the Old before 1395 was “a useful and profitable submission” for Ottomans (Idris Bitlisi, *Heşt Behişt*, cf. Decei, *Mircea*, 143). The same attribute was applied by Critobulos to the peace concluded by Mehmed II before the conquest of Constantinople (Critobul, *Mehmed II*, I, 5, 3). The treaty of Zsitvatörök (1606) with the Habsburgs was characterized as a “useful peace and friendship” (*bu hayirli sulh ü salâh*) (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Düvel-i Enebiyye Defterleri*, 57/1, doc. 3). The peace of Vasvár of 1664 was also seen as a useful peace by Silahdar Findiklili Mehmed Aga (Silahdar, *Târih*, in *Cronici turc. II*, 329)

⁴³ Cantemir, *Othman History*, 276, n. 1.

Considering political and military circumstances, *i.e.* situations of power supremacy, equilibrium and inferiority,⁴⁴ the scholars theorized three procedures which could be used by the Muslim sovereign to conclude a temporary peace with non-Muslim rulers. Here are, emphasizing they can be met also during the Ottoman period: Muslims would receive a fixed sum of money in turn of hostilities interruption; no tribute would be paid by the contractual parties; Muslims would pay an annual established tribute to the enemy. Of course, all of them were built around the concepts of emergency⁴⁵ and tribute. Invoking several verses of *Kur'ân*, Abu Yusuf Ya'kub and ash-Shaybani generally stated that the *imam* was not allowed to conclude truce (*muvâda'a*) with infidels when he would have sufficient armed forces. Yet, there was an exception, *i.e.* if the Muslim ruler hoped to convince the infidels, by the above-mentioned peaceful method to convert themselves to Islam or to accept its domination.⁴⁶ Moreover, the precedent and contemporary truces, like the eighth and ninth century Arab-Byzantine peace agreements, influenced the theoretical constructions,⁴⁷ and, consequently, a Muslim ruler was allowed to conclude a peace agreement stipulating that he will not attack the infidels' territory if the non-Muslim ruler would pay a fixed annual tribute.⁴⁸ By paying of this "protection money," which should not be legally considered a *cizye* or *harâc* according to al-Maverdî,⁴⁹ the

⁴⁴ Bishai, "Peace Agreements," 51. In this respect, let us quote Vlad the Empaler's words from the letter of 10th September 1456: "when a humble individ or ruler is strong and powerful he can make peace how he wants; but, when he is unpowerful, somebody stronger will come against him and do what he wants." (*DRH, D, I, doc. 339*)

⁴⁵ "According to *Kur'ân* – wrote Cantemir – the Muslims were allowed to grant peace when the emergency urges it" (Cantemir, *Sistemul*, 322–3; Cantemir, *Othman History*, 276, n. 1).

⁴⁶ Abu Yusuf, *Kitab*, 319–20; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, III, 236. In this respect they invoked for instance *Kur'ân* III, 139 and XLVII, 35 ("Be not weary and faint-hearted, crying for peace, when ye should be uppermost: for Allah is with you, and will never put you in loss for your (good) deeds").

⁴⁷ To avoid Arab raids, the Byzantine emperors, e.g. Irina (780–790, 797–802) and Nikephoros I Logothete (802–811), paid annually 70,000, respectively 90,000 dinars) to Harûn ar-Rashid, according to the truces of 782, 798, or 806 (Canard, "Héraclée," 345).

⁴⁸ "608. I asked: If some of the inhabitant of the territory of war wished the Muslims to enter into a peace agreement with them for a specified number of years on condition that they would pay a fixed annual tribute to the Muslims, provided that the Muslims abstain from entering their territory or enforce their jurisdiction on them, do you think that the Muslims should make a peace agreement with them on such terms? 609. He replied: No, unless it were better for the Muslims to do so. 610. I asked: And if it were better for the Muslims to do so? 611. [He replied: It would be permissible.]" (*Shaybânî's Siyar*, 155). See, also, Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, III, 262–81 ("On the ransom paid by the enemy infidels for a truce...").

⁴⁹ Terminological abuses can be found frequently in historical sources. The sum of money paid by Byzantium were defined sometimes as *cizye*, and the emperors as *zimmî* (Canard, "Héraclée," 345, 354). Dimitrie Cantemir realized and criticized the sultans' tendency to call "tribute" any sum of money received from Christians: "For the Turks aim at nothing more, than to have an enemy bound to pay them a small sum of money, which they may easily call a tribute. That once obtained, they do not want contrivances to increase that sum daily, and reduce it to a real tribute" (Cantemir, *Othman History*, 276, n. 2; Cantemir, *Imp. otoman*, II, 415, n. 4). As a rule the sums of money paid by Poles and Russians were called *vergû* (pl. *vergûler*) and '*adet* (pl. '*adetler*), which can be translated "tax," but in 1520 Mehmed Giray termed *cizye* and *harâc* the sum of money promised by the Polish king (Gemil, *Documente turc.*, doc. 117; Gemil, *Două documente*, 137, n. 24; Mehmet, *Documente turc.*, I, doc. 161).

infidels could temporarily ransom their peace (*sulh*) by canceling military expeditions against them. From this reason these infidels were called the “people of ransom” (*ehl-i fidye*). Let us note that according to the above-mentioned jurists the peace agreements that stipulated such a tribute, being an extreme solution for Muslims, had to be concluded “on a certain number of years” and, consequently, one can be considered a truce only.⁵⁰

For a shorter or longer period of time, the Ottomans collected “sums of money” (called *vergi*, *kesim*, *pişkeş*, *hedâyâ*, *armağan*, but also *harâc* and *cizye*) from many foreign princes in Europe and Asia. Certain neighboring states, like Venice, Habsburg Empire, Iran, paid tribute in return for keeping certain territories,⁵¹ others, like Poland and Russia, were paying a yearly “tax” to the vassal Crimean khanate to escape from the Tartar plundering incursions. Even if these lump sums did not entail actual submission and dependence for the tributary state, both Ottomans and Crimeans interpreted the above-mentioned payments as corresponding to the Islamic legal taxes, *cizye* and *harâc*.⁵²

The situation of equilibrium with infidels was considered infrequently and exceptional by Muslim scholars and, accordingly, few details can be found in legal works on this topic. Yet, ash-Shaybani stated that if the inhabitants of realm of war were too strong for the Muslims to prevail against them, it would be better for Muslims to make peace with them for a specified number of years even without paying *cizye*.⁵³ Moreover, the Muslim theologians could not totally ignore the critical moments from the eighth-tenth centuries, when the Caliphs had been obliged to ransom temporarily their peace by paying tribute to non-Muslim rulers. Consequently, without offering details, ash-Shaybani and Abu Yusuf Yakub legitimized a peace agreement concluded for a period of years whereby the Muslims would pay the enemy a fixed annual tribute, “if they were afraid of

⁵⁰ Shaybâni, *Kitab as-Siyar*, III, 262–81; *Shaybâni's Siyar*, 155; Mawerdi, *Statuts*, 101, 325; Morabia, *Gihad*, 323; Canard, “Héraclée,” 352, n. 5.

⁵¹ Venice paid for their possessions in Albania, for Cyprus between 1517–1571 and for Zante until 1699. The Habsburg Empire paid for the Hungarian territories between 1547–1606. Thus, 30,000 gold pieces was to be paid for the Hungarian lands which were left in the hands of Habsburgs. Starting with 1612, Iran paid sum of money for certain territories in Armenia and Caucas (Schaendlinger, *Süleyman*, doc. 23; Inalcik, *Power Relationships*, 209; Pitcher, *Ottoman Empire*, 132).

⁵² Poland paid tribute up to 1699 to the Han of Crimeea, and for a short period, between 1672–1678, directly to sultan. In 1520, Mehmed Giray spoke about 15,000 filoris. In 1634, Murad IV (1623–1640) reminded to Vladislav IV Wassa (1632–1648) to pay “your taxes (*'adetleriniz*) which you had given from ancient times to the Han” (Pitcher, *Ottoman Empire*, 132; Gemil, “Două documente,” 137, n. 24; Mehmet, *Documente turc.*, I, doc. 161). Russia paid to the Tartar Han constantly until 1592 and irregularly up to 1700. “Considering that we pay our taxes (*virgülerimiz verüb*) and sent our envoys (*elçilerimiz gönderüb*) to His Majesty, the glorious Han,” Aleksei Mihailovič (1645–1676) was right to object against the Tartar razzias (Pitcher, *Ottoman Empire*, 132; Gemil, *Documente turc.*, doc. 117: from a letter to the Moldavian voivode). Details in Inalcik, *Power Relationships*, 208–11 (“Appendix: Notes on tribute paid to the Tatars”).

⁵³ Shaybâni's *Siyar*, 154.

destruction and realized that an agreement would be better for them.”⁵⁴ The legal theory remained unchanged during the Ottoman period, Muslim ruler being allowed to buy a peace – Ibrahim al-Halebî (d. 1549) said – if there was no other means of armed opposition.⁵⁵ Moreover, starting with the end of the sixteenth century, more frequently in critical moments, certain Ottoman scholars, promoted peace and blamed war. Let us quote several postulates stated by Hasan al-Kâfi el-Bosnevi Akhisari (1544–1616) during the 1593–1606 war: “During conflicts nothing is more preferable than peace;” “The greatest guilt... is to launch war against somebody who is asking peace;” “A treaty is a sacred thing; to violate it is a crime.”⁵⁶ Practically, during the fifteenth – seventeenth centuries, concluded a long series of peace agreements with Hungary, Poland and Habsburg Empire which proved the existence of situations of power equilibrium. Later, from the treaty of Karlowitz in 1699 until the treaty of Paris in 1856, the Ottomans proved a continuous weakness and a state of military inferiority face with the European powers. Consequently, they concluded peace treaties in which were constantly stipulated giving up of territories. “The rules and provision of Muslim law, which were built up to the principle of perpetual enmity with, and of coercive advance against the unbelievers, were hardly fit for a situation like this” – said Hans Kruse.⁵⁷ Yet, until the middle of the eighteenth century the peace agreements with European powers were still considered temporary in Ottoman legal view.

Firm and lasting peace

Conversion to Islam was initially formulated as a “religious summon” and, being a step for globalization of the Muslim faith, was the most desired solution for ending the holy war.⁵⁸ Conversion under compulsion was forbidden by Islamic law, and Ottoman sources strongly emphasized this rule. For instance, in the *‘ahdnâme*

⁵⁴ It was possible even the giving back of captives converted to Islam. Being so humiliating, both Abu Hanifa’s disciples were agreed that the *imâm* had the right to violate these truces whenever he would become stronger than the enemies (*Shaybânî’s Siyar*, 155; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, III, 236; Abu Yusuf, *Kitab*, 319–20; Averroes, *Jihad*, 21–3). For instance, according to the chroniclers al-Mas’udî and at-Tabarî, the Caliph ‘Abd al-Malik (685–705) concluded a peace with Justinian II by paying of a monthly tribute of 1,000 dinars (cf. Bishai, “Peace Agreements,” 59).

⁵⁵ Ibrahim al-Halebî, *Mülteka*, cf. D’Ohsson, *Tableau*, V, 62.

⁵⁶ In 1595–1596, Hasan al-Kâfi el-Bosnevi Akhisari (1544–1616) wrote *Usûl el-hikam fi nizam el-alem*, dedicating it to Mehmed III (Principes de Sagesse, touchant l’art de gouverner, par ... Ac-hissari (Petit Traité traduit du turc par M. Garcin de Tassy).” *Journal Asiatique*, IV, 1824, 289). See, also, M.A. Mehmet, “La crise ottomane dans la vision du Hasan Kiafi Akhisari (1544–1616).” *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 13, 3, 1975, 385–402.

⁵⁷ Kruse, “Shaybani,” 232.

⁵⁸ Cl. Huart, “Le droit de la guerre.” *Revue du monde musulman* (Paris), II, 1907, 344. Al-Gazzali’s opinion (d. 1111), in Lazarus-Yafeh, *al-Gazzali*, 448–9.

granted on 1st June 1453, Mehmed II guaranteed the Genoese of Galata “that no infidel be converted to Islam against his will.”⁵⁹ Moreover, several historical Christian sources from the Ottoman period confirmed also this rule.⁶⁰ A relevant case can be found during the reign of Radu cel Mare (1495–1508), voivode of Wallachia. It is about a domestic taken initially from Braşov by a Wallachian merchant, but who fled later to Hârşova “without his <master’s> will and knowledge, and turkified.” According to the letters written from Wallachia, it was his will to stay there, even if his master continued to affirm “the Turks keep him under compulsion.”⁶¹ Conversion to Islam canceled any hostility against those infidels who had accepted it, or exempted from paying of poll-tax (*cizye*) those non-Muslim subjects who preserved their traditional faith. Moreover, the Allah’s protection were granted to their life, liberty and properties, enjoying the same rights and duties like any Muslim members of *umma*.⁶² “But (even so), if they repent, establish regular prayers, and practice regular charity – it is written in *Kur’ân* IX, 11 – they are your brethren in Faith...” Conversion to Islam was favored by historical circumstances but from the perspective of Islamic law of peace⁶³ it was important that was promised “peace to the people who accepted Islamic faith and law.”⁶⁴ This was the ideal step for building of the state of *pax islamica* which could be disturbed only by apostasy.⁶⁵

Acceptance of tribute paying. The “political summon” put the non-Muslim individuals, communities or states in a dilemma: choosing to pay tribute or confronting Islamic army. The first solution was recorded frequently in historical sources of the early Islam. “We do not need your war – the population of Hîrah

⁵⁹ Inlacik, “Galata,” 19, 77; *Oraşul medieval*, 174.

⁶⁰ Chalcocondil, *Expuneri*, 86; Georgius of Hungaria, *Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia turcorum*, Rome, 1480, cf. Káldy-Nagy, “Holy War,” 473. For early Islam, see G.E. von Grunebaum, “La première expansion de l’Islam: élan et arrêt.” *Diogene* (Paris), LIII, 1966, 71.

⁶¹ Tocilescu, *534 documente*, doc. 196, 412. There are individual cases of conversion to Islam, like certain voivodes of the Romanian principalities: Mihnea II the Turkified (1577–1583, 1585–1591); Paul Márkházi, pretender to the Transylvanian throne in 1581, converted to Islam in 1593, calling himself Ibrahim and being named *bey* of Lipova (Szamosközy, *Însemnări ungureşti*, 95, 97; I. H. Uzunçarşılı, “On altinci yüzyıl ortalarında İslâmiyeti kabul etmiş olan bir Bogdan voyvodası,” *Belleten*, XVIII, 69, 1954, 83–7.

⁶² Abu Yusuf, *Kitab*, 94–5, 104; Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, IV, 136–88. Examples from early Islam in Hamidullah, *Documents*, doc. 23, 37, 41, 42, 43, 56, 66, 67, 68, 69, 77; Abu Yusuf, *Kitab*, 296. See, aslo, W. M. Watt, “Conditions of Membership of the Islamic Community.” *Studia Islamica*, XXI, 1964, 5–13; Watt, *Mahomet - Medine*, 377; Rechid, *Islam*, 395.

⁶³ Miquel, *Islam*, 244–5. For instance, the case of islamization of Bosnian population in the fourteenth century (Todorov, *Ville balkanique*, 60–1).

⁶⁴ Hamidullah, *Documents*, doc. 10; Morabia, *Gihad*, 358.

⁶⁵ Morabia, *Gihad*, 322; Cantemir, *Othman History*, 276, n. 1; Cantemir, *Imp. otoman*, II, 415, n. 3. Islamic law on apostasy and renegades in Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, III, 412–510. Cases from Ottoman history in Bartolomé Bennisar, Lucile Bennisar, *Les chrétiens d’Allah. L’histoire extraordinaire des renégats. XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1989.

answered to Khâlid b. al-Walîd's summon. Conclude rather an agreement like those you have already concluded with other Peoples of the Book, and which consists in paying of *cizye*.⁶⁶ The manner in which the Prophet Muhammad and the first four Caliphs had established their relations with Christians and Jews as subjects of the new Islamic state would be theorized by eighth and ninth-century theologians, including the Hanafites Abu Yusuf Ya'kub (d. 796) and ash-Shaybani (d. 805), who quoted frequently solutions adopted by them. Consequently, the Muslim ruler had to accept with the condition of "protected subject" (*zimmî*) any non-Muslim *harbî* who had submitted to him by paying of poll-tax (called either *cizye* or *harâc*).⁶⁷ To legitimate this kind of peace it was frequently invoked as basic argument *Kur'ân* IX, 29, whose importance for the Islamic law of peace and war had been already emphasized by scholars: "Fight those who believe not in Allah nor the Last Day, nor hold that forbidden which had forbidden by Allah and His Messenger, nor acknowledge the religion of Truth (even if they are) of the Peoples of the Book, until they pay the *cizye* with willing submission, and feel themselves subdued."⁶⁸ From the perspective of Islamic law of peace, one can conclude that the state of war between the realm of Islam and the realm of war was canceled and a firm peace was established not only by converting to Islam but also by accepting of the Islamic supremacy.⁶⁹

In the fifteenth century Ottoman source materials the non-Muslims who accepted to pay tribute were called especially "tribute payers" (*harâcgüzarlar*) or "infidels who are not from the house of war" (*kefere ki dariülharb'dan olmiya*), but in the following centuries *zimmî* became the main legal concept applied to non-Muslim Ottoman subjects. Their accepting as individuals, communities or states

⁶⁶ Hamidullah, *Documents*, doc. 220. See, also, the case of the Christians and Jews from fortresses around Damasc in 634–635, narrated by al-Baladhuri (d. 892) (cf. Williams, *Islamic Civilization*, 265–6). For financial, administrative and religious advantages offered by the Arab Caliphate and then by Seljukids in comparison with the Byzantine Empire, see N. Iorga, *Istoria vieții bizantine*, trad. M. Holban, București, 1974, 193–7; Sourdél, *Islamul clasic*, I, 55; O. Turan, "Les souverains seldjoukides et leur sujets non-musulmans." *SI*, I, 1953, 65–101.

⁶⁷ Abu Yusuf, *Kitab*, 213–30; Khadduri, *War and Peace*, 195–7; Laoust, *Ibn Taimiya*, 270; Özel, *Islam Hukuku*, 203.

⁶⁸ Other translation: "Fight against such of those who have been given the Scripture as believe not in Allah nor the Last Day, and forbid not that which Allah hath forbidden by His messenger, and follow not the religion of truth, until they pay the tribute readily, being brought low." This verse suggested a procedure which intend to humiliate the non-Muslim ruler (al-Makîlî (d. 1503–1504), *Ahkâm ahl ad-dhimma*, cf. Turki, *Tributaire*, 42, n. 3; Cl. Cahen, "Documents et notules: C. IX–29 - Hattâ..." *Arabica*, IX, 1, 1962, 76–9). Muslims, including the Ottomans, oftenly invoked this verse in summons addressed to infidels or in the peace agreements concluded with tributary princes (Hamidullah, *Documents*, doc. 15; Idris Bitlisi, *Heşt Behişt*, ms. Nurosmaniye Kütüphanesi, nr. 3209, f. 181a, cf. Decei, "Mircea," 143). The Ottoman sultans considered the personal payment of the tribute by fifteenth century Wallachian and Moldavian princes as a humiliation (practically, a verification of submission), frequently asking to them to come to the Porte with tribute. Stephan the Great's case is accounted in Aşikpaşazade, *Tarih*, in *Cronici turc.*, I, 95.

⁶⁹ Watt, "Jihâd," 390–4.

was also a kind of permanent peace, called the “firm and lasting peace” by Dimitrie Cantemir, which in Ottoman legal view implied essentially the exchange between protection granting and tribute paying. In this way was in fact built the state of *pax ottomanica* in Southeastern and Central Europe.

REFERENCES

- Abu Yusuf, *Kitab* = Abou Yousuf Ya'koub, *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb al-kharāj)*, Traduit et annoté par E. Fagnan, Paris, 1921.
- Armanazi, *Islam* = Najib Armanazi, *L'Islam et le droit international*, Paris, 1929.
- Averroes, *Jihād = Jihād in Mediaeval and Modern Islam. The Chapter on Jihād from Averroes' legal handbook "Bidāyat al-Mudjtahid"...* Translated and annotated by Rudolph Peters, E.J. Brill, Leiden, 1977, 9–25.
- Bishai, “Peace Agreements” = W.B. Bishai, “Negotiations and Peace Agreements between Muslims and Non-Muslims.” *Medieval and Middle Eastern Studies. In Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden, 1972, 50–61.
- Boisard, *Islam* = M. Boisard, *L'Islam et la morale internationale*, Paris, 1979.
- Canard, “Héraclée” = Marius Canard, “La prise d'Héraclée et les relations entre Hārūn ar-Rashīd et l'empereur Nicéphore I.” *Byzantion*, XXXII, 1962, 345–379.
- Cantemir, *Imp. otoman* = Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului otomanu. Crescerea și scaderea lui*, cu note foarte instructive de ..., tradusă de Dr. Ios. Hodosiu, Vol. I–II, București, MDCCCLXXVI (1876).
- Cantemir, *Othman History* = Demetrius Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*. Written Originally in Latin... Translated into English, from the Author's own Manuscript, by N. Tindal, London, MDCCXXXV (1735).
- Cantemir, *Sistemul* = Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane (The System of Muhammedan Religion)*, ed. Virgil Căndea, București, 1977.
- Chalcocondil, *Expuneri* = Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, trad. V. Grecu, București, 1958.
- Crestomație turcă* = Mihail Guboglu, *Crestomație turca. Izvoare narative privind istoria Europei centrale și orientale (1263–1683)*, Universitatea București, 1977.
- Critobul, *Mehmed II* = Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mehmed al II-lea. Anii 1451–1467*, ediție de V. Grecu, București, 1963; Critovoulos, *History of Mehmed = History of Mehmed the Conqueror by Critovoulos*, Transl. Charles T. Riggs, Westport, Connecticut, 1954.
- Cronici turc. I* = *Cronici turcești privind Țările române. Extrase. Vol. I. Sec. XV – mijlocul sec. XVII*, ed. Mihail Guboglu and Mustafa Mehmet, București, 1966.
- Cronici turc. II* = *Cronici turcești privind Țările române. Extrase. Vol. II. Sec. XVII – începutul sec. XVIII*, ed. Mihail Guboglu, București, 1974.
- D'Ohsson, *Tableau* = Ignace Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, vol. I–VII, Paris, 1784–1824.
- Decei, “Mircea” = Aurel Decei, “Expediția lui Mircea cel Bătrân împotriva acingiilor de la Karinovasi (1393).” In Aurel Decei, *Relații româno-orientale. Culegere de studii*, București, 1978, 140–155 (French version in *Revue des Études Roumaines* (Paris), I, 1953, 130–151).
- Decei, *Imp. otoman* = Aurel Decei, *Istoria Imperiului otoman până la 1656*, București, 1978.
- DRH, D* = *Documenta Romaniae Historica. D. Relațiile între Țările Române, vol. I*, București, 1977.
- Ducas, *Istoria* = Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341–1462)*, ed. critică de V. Grecu, București, 1958; Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks, An Annotated Translation of "Historia Turco-Byzantina"* by Harry J. Magoulias, Wayne State University, Detroit, 1975.
- Forme ale păcii = “Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV–XVII.” Dezbateri la Institutul de Studii Sud-Est Europene (10 iunie 1981).” *Revista de Istorie*, 35, 1982/1, 139–160.

- Gemil, "Două documente" = Tahsin Gemil, "Două documente tătarăști referitoare la campania din 1476 a sultanului Mehmed al II-lea în Moldova." *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie A.D. Xenopol*, Iași (AIIAI), V, 1968, 183–194.
- Gemil, *Documente turc.* = Tahsin Gemil, *Relațiile Țărilor române cu Poarta otomană în documente turcești. 1601–1712*, București, 1984.
- Gemil, *Românii și otomanii* = Tahsin Gemil, *Românii și otomanii în secolele XIV–XVI*, București, 1991.
- Dávid, "Administration" = Géza Dávid, "Administration in Ottoman Empire." In *Süleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Edited by Metin Kunt and Christine Woodhead, London and New York, 1995, 71–90.
- Gorovei, "Casa Păcii" = Ștefan S. Gorovei, "Moldova în "Casa Păcii". Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relații moldo-otomane." *AIIAI*, XVII, 1980, 629–667.
- Gorovei, "Însemnări" = Ștefan S. Gorovei, "Câteva însemnări pentru istoria relațiilor româno-otomane în veacurile XV–XVI." *Românii în Istoria Universală*, I, Iași, 1986, 31–41.
- Grotius, *Drept* = Hugo Grotius, *Despre dreptul războiului și al păcii*, traducere, note și comentarii de George Dumitriu, București, 1968 (Hugonis Grotii, *De iure belli ac pacis. Libri tres. In quibus ius nature & Gentium: item iuris publici praecipua explicantur*, Paris, MDCXXV).
- Hamidullah, *Documents* = Muhammad Hamidullah, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes*, Paris, 1935.
- Halebî, *Mülteka* = Ibrahim Halebî, *Serh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkufat)*, Tercüme Nedim Yilmaz, Cild 1–4, Istanbul, 1993; Mehmed Mevkufatî, *Serh-i Mülteka el-Ebhur*, Cild I–II, Kostantiniye, 1254/1838–9.
- Inalcik, "Galata" = Halil Inalcik, "Ottoman Galata (1453–1553)." *Première Rencontre Internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie Moderne...*, Istanbul-Paris, 1991, 17–118.
- Inalcik, *Power Relationships* = Halil Inalcik, "Power Relationships Between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as Reflected in Titulature." *Passé turco-tatar, présent soviétique: Études offertes à Alexandre Bennigsen* ed. Ch. Lemerrier-Quellejey, G. Veinstein, E.S. Wimbush (Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1986), 193–208.
- Káldy-Nagy, "Holy War" = Gy. Káldy-Nagy, "The Holy War (jihād) in the First Centuries of the Ottoman History." *Harvard Ukrainian Studies*, vol. III–IV, Part 1, 1979–1980, 467–73.
- Khadduri, "International Law" = Majid Khadduri, "The Impact of International Law upon the Islamic World Order." *The American Journal of International Law*, 66, 4, 1972, 46–50.
- Khadduri, *War and Peace* = Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Richmond, Virginia, USA, 1955.
- Kruse, "Shaybani" = Hans Kruse, "The Foundation of International Islamic Jurisprudence (Muhammad al-Shaybani – Hugo Grotius of the Muslims)." *Journal of the Pakistan Historical Society* (Karachi) (JPHS) III, IV (1955), 231–67.
- Kruse, "Treaties" = Hans Kruse, "The Islamic Doctrine of International Treaties." *Islamic Quarterly*, I 3 (1954), 152–8.
- Laoust, *Ibn Taimiya* = H. Laoust, *Contribution à l'étude de la méthodologie canonique de Taki-d-dîn Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, 1939.
- Lazarus-Yafeh, *al-Ghazzali* = H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem, 1975.
- Lewis, *Islam* = Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, I–II, London, 1976.
- Mawerdi, *Ahkâm* = Mawerdi (Aboul-Hasan Ali), *al-Ahkâm al-Sultâniyah (Les Statuts Gouvernementaux ou règles de droit public et administratif)*. Trad. et notes E. Fagnan, Alger, Paris, 1915; Abu'l-Hasan 'Ali al-Mawardi, *Al-Ahkâm as-Sultaniyyah. The Laws of Islamic Governance*, by trans. A. Yate, London, 1996.
- Mehmet, *Documente turc. I* = M. A. Mehmet, *Documente turcești privind istoria României. Vol. I (1455–1774)*, București, 1976.
- Mihai. *Documente* = Mihai Viteazul în conștiința europeană. I. Documente externe, București, 1982.

- Miquel, *Islam* = André Miquel, *L'Islam et sa civilisation (VI^e-XX^e siècles)*, Paris, 1977 (in Romanian, vol. I-II, București, 1995).
- Miron Costin, *Letopiseș* = Miron Costin, *Letopiseșul Țării Moldovei de la Aron vodă încoace*. In Miron Costin, *Opere*, ed. critică P.P. Panaiteșcu, București, 1958, 41-201.
- Morabia, *Gihad* = Alfred Morabia, *La notion de gihad dans l'Islam médiéval (des origines à al-Gazali)*, thèse, Université de Lille III, 1975.
- Orașul medieval* = *Orașul medieval. Culegere de texte*, coordonator Radu Manolescu, Universitatea din București, 1976.
- Özel, *Islam Hukuku* = Ahmed Özel, *Islam Hukukunda Ülke Kavramı. Dar ül-Islam. Dar ül-harb*, Istanbul, 1988.
- Panaite, "Djihad" = "Din istoria dreptului islamic al popoarelor: doctrina djihād-ului" (From the History of Islamic Law of Nations: the doctrine of djihād). *AIJAI*, XXII/2, 1985, 707-18 and XXIII/1, 1986, 409-18.
- Panaite, *Limbaj* = Viorel Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman. Dicționar de termeni și expresii. I. Războiul, pacea, comerțul (The Political-Legal Language in the Ottoman Islam. Dictionary of Terms and Expressions. I. War, Peace, Trade)*, Tipografia Universității din București, 1998.
- Panaite, *Pace, război și comerț în Islam* = Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor. Secolele XV-XVII (Peace, War and Trade in Islam. The Romanian Principalities and the Ottoman Law of Nations. 15th-17th Centuries)*, Ed. All, București, 1997.
- Panaite, *Ottoman Law of War and Peace* = Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, East European Monographs, No. DLXII, Boulder, Distributed by Columbia University Press, New York, 2000.
- Pitcher, *Ottoman Empire* = D.E. Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire from Earliest Times to the End of the Sixteenth Century*, Leiden, 1972.
- Rechid, "Islam" = Ahmed Rechid, "L'Islam et le droit des gens." *Recueil des Cours. Académie de Droit International* (Paris), 60, II, 1937, 375-504.
- Schaendlinger, *Süleyman* = Anton C. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I, und Maximilian II, Teil I: Transkriptionen und Übersetzungen; Teil II: Faksimile*, Wien, 1983.
- Shai Har-El, *Ottoman-Mamluk* = Shai Har-El, *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War. 1485-91*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
- Shaybani's Siyar* = *The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar*, translated with an introduction, notes and appendices by M. Khadduri, Baltimore, Maryland, 1966.
- Shaybânî, *Kitâb as-Siyar* = Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibânî, *Le Grand Livre de la Conduite de l'Etat (Kitâb as-Siyar al-Kabîr). Commenté par... as-Sarakhsî*. Traduit par M.Hamidullah, Tome I-IV, Ankara, 1989-1991.
- Sourdél, *Islamul clasic* = D. Sourdél, J. Sourdél-Thomine, *Civilizația Islamului clasic*, vol. I-III, București, 1975.
- Szamosközy, *Însemnări* = Ioachim Crăciun, *Cronicarul Szamosközy și însemnările lui privitoare la români. 1566-1608*, Cluj, 1928.
- Tocilescu, *534 documente* = Gr.G. Tocilescu, *534 documente istorice slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul. 1346-1603*, București, 1931.
- Todorov, *Ville balkanique* = N. Todorov, *La ville balkanique aux XV^e XIX^e siècles. Développement socio-économique et démographique*, Bucarest, 1980.
- Turki, "Tributaire" = Abdelmagid Turki, "Situation du «Tributaire» qui insulte l'Islam." *Studia Islamica*, XXX, 1969, 39-73.
- Turpin, *Histoire de l'Alcoran* = Fr. H. Turpin, *Histoire de l'Alcoran, où l'on découvre le système politique et religieux de Faux-Prophète et les sources où il a puisé sa législation*, I-II, à Londres et à Paris, 1775.

- Tyan, "Méthodologie" = E. Tyan, "Méthodologie et sources de droit en Islam." *Studia Islamica*, X, 1959, 79–111.
- Veliman, *Documente turc.* = Valeriu Veliman, *Relațiile româno-otomane. (1711–1821). Documente turcești*, București, 1984.
- Watt, "Jihâd" = W. Montgomery Watt, "The Significance of the Theory of Jihâd." *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 98, 1976, 390–394.
- Watt, *Mahomet-Medine* = W. Montgomery Watt, *Mahomet à la Médine*, Paris, 1959.
- Williams, *Islamic Civilisation* = J.A. Williams, *Themes of Islamic Civilisation*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1971.

CHYPRE AU XVII^e SIÈCLE, DEUX RAPPORTS INÉDITS

ANDREI PIPPIDI

Parmi les documents conservés à l'Archivio di Stato di Firenze se trouvent de nombreux projets de ligue anti-ottomane et d'interventions militaires dans les Balkans. Les appels affluent à la cour de Ferdinando I et de Cosimo II pour déterminer une expédition : les épisodes les mieux connus de cette politique furent les tentatives de s'emparer de Chios, en 1599, et, plus tard, de la Syrie. Les deux descriptions de l'île de Chypre que nous publions ici ont été rédigées vers 1630. L'une est signée par Bartolomeo Maier, probablement un marchand hollandais, tandis que l'auteur de l'autre est Abraham Ecchellense, fameux érudit qui, étant d'origine maronite, était capable de décrire son île natale, avec sa nature, ses richesses et sa garnison ottomane.

Dans un volume censé marquer une étape des travaux roumains consacrés au Sud-Est européen, y a-t-il une place pour une recherche aiguillée sur Chypre? Autrement dit, est-il juste d'inclure Chypre dans l'espace sud-est européen? Ce n'est pas une opinion généralement adoptée. Le voisinage de l'Asie Mineure plaiderait sans doute en faveur d'une autre conception qui rattacherait cette île plutôt à la Méditerranée orientale, mer bordée par les terres de l'Islam. Cependant, avant d'être une pomme de discorde entre la Grèce et la Turquie, ce qu'elle est devenue depuis 1974, son long passé la faisait apparaître sous un jour différent. Ce serait faire bon marché de vingt siècles d'histoire si l'on oubliait qu'elle fut dans l'antiquité l'un des pays de la grécité, dans l'acception la plus étendue de ce mot, qu'ensuite cette terre byzantine, parée pour un temps d'un titre impérial semblable à ceux dont se vantaient Nicée ou Trébizonde, devint un avant-poste de la croisade où coexistèrent deux latinités, celle de la France d'Outre-mer et celle des Génois. Même lorsqu'il n'y eut plus la dynastie des Lusignan, qui avaient échangé contre cette couronne celle de Jérusalem, l'aristocratie dont hérita Venise était française, catalane, espagnole, italienne et grecque; les sujets qui subissaient sa domination attestaient, dans leur extrême variété, la même continuité ethnique; Coptes, Arméniens, Maronites et Juifs, pour la population urbaine, tandis que la zone rurale était presque entièrement peuplée de Grecs, avec quelques villages maronites et arméniens. Lorsque, malgré Lépante, la conquête ottomane imposa une nouvelle orientation au commerce européen à partir de 1573, on envisagea souvent de regagner cette position stratégique. Ni les Vénitiens, ni les Espagnols, pour un siècle entier, ne se considérèrent exclus à tout jamais de la possession de l'île. Les documents qu'il nous appartient maintenant de soumettre à un examen critique prouvent que la question s'est posée aussi pour un autre État italien auquel sa

puissance navale permettait d'intervenir comme partenaire, sinon comme rival, des flottes méditerranéennes de la République et de la monarchie ibérique. Ces mêmes documents prouvent que la composition ethnique de la population chypriote n'avait pas beaucoup changé depuis la conquête.

Non seulement à cause de cette situation, qui répétait plus ou moins les circonstances que l'on constate à l'intérieur de la Péninsule Balkanique, ainsi que l'attestent les langues, les religions et les monuments encore visibles, mais parce que le trafic, détourné au profit des Turcs, n'avait cessé de suivre l'ancienne route qui, par les Détroits, aboutissait à la mer Noire, on ne peut méconnaître tout ce qui rattache l'île à l'Europe du Sud-Est. Ceux qui trouveront cette conclusion exagérée n'ont jamais pénétré dans les petites églises de pierre blotties entre les collines, loin de la mer, pas plus qu'ils n'ont regardé les icônes aux couleurs éclatantes dont le palais archiépiscopal de Nicosie abrite une large collection. La présence des mosquées, des caravansérails ou des maisons de maître typiquement turques ne dément pas les arguments précédents, car elle demeure significative pour le caractère sud-est européen que l'histoire a irrévocablement établi pour cette région excentrique.

Il faut avoir en vue ces éléments pour comprendre la portée réelle des documents qui vont suivre. Ils témoignent des efforts entrepris par les grands-ducs de Toscane afin de ranimer le commerce florentin avec le Levant et, en même temps, de reprendre les tentatives de former une ligue anti-ottomane, prolongeant ainsi une mentalité de croisade qui dépérissait lentement. Ces deux desseins politiques étaient tellement contradictoires qu'il n'est pas étonnant de les voir échouer.

Les Médicis ont pourtant attaché une certaine importance à l'idée de jouer un rôle dans le Levant, suffisamment, du moins, pour enhardir plusieurs aventuriers à leur offrir sans cesse cette espérance.

Déjà François I^{er} avait entamé des négociations avec le sultan, en envoyant Ludovico Canacci à la Porte pour y conclure un traité commercial. Cela dès 1574, donc tout de suite après Lépante¹. En 1578 la même mission fut confiée à Bonghianni Gianfigliuzzi, un ambassadeur absolument inepte, ce qu'il allait démontrer aussi à Madrid, un peu plus tard². L'insuccès de cette expérience aura incité Ferdinand I^{er} à adhérer à la Sainte Ligue, en s'alliant avec le roi d'Espagne et avec le pape, qui était un Florentin, Clément VIII Aldobrandini. La guerre de Hongrie fournit une occasion de déployer les bannières toscanes; les troupes du grand-duc prirent part aux combats contre les Turcs de 1594 à 1599, ce qui leur valut de connaître cette Transylvanie dont les agréments et les richesses avaient été vantés avec une forte exagération par

¹ Furio Diaz, *Il Granducato di Toscana. I Medici*, Torino, 1987, p. 251. Voir encore Sergio Camerani, dans « Archivio storico italiano », XCVII, 2, 1939, pp. 83–101, sur les négociations avec la Porte.

² Eric Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries, 1527–1800*, Chicago-London, 1973, p. 109. Sur l'ambassade de 1598, voir Archives d'Etat de Florence, fonds Mediceo del Principato, ms. 4274, ff. 43–47, 53–58, 67–69, ms. 4274 a, ff. 641–645 et ms. 4275, ff. 314–316.

les envoyés de Sigismond Báthory en 1592, quand ils étaient venus à Florence à la recherche d'un mariage possible pour leur prince³. Cette politique militaire de Ferdinand se clôt sur un bilan négatif. Pourtant, inévitablement, un rapport privilégié s'est établi pour quelques années entre la Toscane et la Valachie de Michel le Brave; à l'heure la plus dramatique de sa brève carrière, Michel s'est adressé au grand-duc pour lui rendre compte de ses revers et de ses espoirs. Les historiens ont justement considéré comme un document capital cette lettre qui fut publiée par Angelo Pernice dans un article consacré à la participation italienne à la guerre anti-ottomane⁴. Par ailleurs, Ferdinand manifesta autant d'intérêt pour une stratégie plus pacifique qui, en invitant les musulmans à se convertir au christianisme, se proposait d'assurer la solution de la Question d'Orient. L'imprimerie qu'il entretenait à Rome travailla pendant tout ce temps-là, jusqu'en 1610, à l'édition et à la diffusion des Evangiles en arabe et en chaldéen. La *Stamperia Orientale* ne contribua pas moins aux progrès de l'érudition, en imprimant par exemple Euclide et Avicenne, mais le projet auquel elle devait son existence était attaché à une activité missionnaire⁵. Toutefois, ceci n'impliquait nullement de renoncer à l'autre tendance, qui était de tirer parti du statu-quo, comme le faisait la France, pour le profit du commerce. L'ambassade de Neri Giraldi à Constantinople, en 1598–1599, échoua, comme les précédentes tentatives de renouer les relations commerciales avec l'Empire ottoman. La stupidité de l'ambassadeur, encore une fois, ne tint pas une part négligeable dans ce résultat, mais la principale cause en fut la mauvaise volonté des marchands florentins eux-mêmes, qui préféraient avancer leurs affaires sous la protection intéressée des diplomates français. De surcroît, la Porte avait trouvé étrange de reprendre les échanges commerciaux tant que les chevaliers de Santo Stefano continuaient d'attaquer les navires ottomans; de son côté, le grand-duc, sachant quel profit son port de Livourne tirait de cette piraterie, n'avait trouvé que de mauvaises excuses dont les Turcs ne voulurent pas se contenter⁶.

A la fin du règne de Ferdinand on était donc revenu aux projets de coalition anti-ottomane: on fit bon accueil en 1608 à Robert Sherley qui se présentait comme envoyé du shah Abbas, car la Perse constituait toujours pour ceux qui la regardaient de Rome ou de Madrid un puissant allié prêt à se ranger aux cotés de la Sainte Ligue⁷. La prise de Bône, en Tunisie, avait déjà inauguré en 1607 une série

³ Archives d'Etat de Florence, fonds Miscellanea Medicea, 101, 40, conventions conclues par Sigismond Báthory avec les princes de Valachie et de Moldavie en mai-juin 1595. Voir aussi, au fonds Manoscritti, ms. 746, 20, documents concernant le projet de mariage avec Leonora Orsini, sœur du duc de Bracciano, en 1591. A cette occasion, une *Relazione delle cose di Transilvania* se trouve classée parmi des récits de voyage aux Indes, en Chine et au Pérou.

⁴ Angelo Pernice, *Un episodio del valore toscano alla fine del Cinquecento*.

⁵ Archives d'Etat de Florence, fonds Miscellanea Medicea, mss. 717–722.

⁶ Eric Cochrane, *ouvr. cité*, p. 113.

⁷ Samuel R. Chew, *The Crescent and the Rose*, New York, 1937, pp. 240–309. Une lettre de Sherley, du 24 mai 1599, envoyée de Perse au grand-duc Ferdinand I, aux Archives d'Etat de Florence, fonds Mediceo del Principato, ms. 4275, f. 7. Dans le même fonds, ms. 4274, X, 7, ff. 623–624, la lettre du shah pour le grand-duc. Une traduction en italien de la lettre du shah dont Robert Sherley était le porteur en 1615, adressée au grand maître de Malte, se trouve à Paris, à la Bibliothèque Nationale, ms. fr. 7161, ff. 163–164.

d'actions dirigées contre l'Empire ottoman qui amenèrent les Toscans au contact avec la Syrie, le Liban et le Maroc⁸, Parmi les solliciteurs qui assiégeaient la cour de Florence avec leurs offres de mettre en œuvre leur expérience et leurs relations personnelles pour déterminer une insurrection dans les Balkans il y eut un « ancien » tel que Francesco Antonio Bertucci, chevalier de Malte, qu'on rencontre déjà comme auteur de projets de libération de la Péninsule à l'époque de Lépante, mais aussi un prétendant perpétuel au trône des sultans qui poursuivit pendant une trentaine d'années ses efforts de rallumer aux quatre coins de l'Europe l'hostilité contre les Turcs⁹. Il n'en fallut pas davantage pour le transformer en héros de roman de son vivant¹⁰ et pour gagner à son service la plume d'un inlassable polygraphe, Gaspare Scioppio, docte faussaire et pamphlétaire dont la prodigieuse activité embrasse les domaines de la politique, de l'histoire et de la religion¹¹.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer les documents qu'on va lire. Sans date, tous les deux: le premier est signé d'un nom obscur, le second, en revanche, surprend par la réputation de son auteur, savant qui s'est illustré par son érudition, mais dont on n'aurait jamais soupçonné l'engagement politique.

Relazione di Bartolomeo Maier Olandese intorno all'isola di Cipri

La cavalleria che il Turco ha in Cipri consiste in 700 timari et 100 Bei,

Li Giannizzeri pagati sono 800 et gli intrattenuti circa 200 ,

Gli altri Turchi che sono per l'isola possono essere circa 7000, ma huomini soli et senz'arme, tanto che di Turchi per tutta l'isola, tra huomini, donne et figli piccoli possono essere circa 12 m,

I Greci vi possono essere in numero di circa 25 m, caragi, cioè huomini, si che contando anche le donne et i figliuoli vi saranno di Greci intorno a 50 m, anime,

Vi sono venute da due anni in qua di Soria circa 500 famiglie di Christiani, i quali fanno la seta,

Vi si potrebbe fare gran quantità di zucchero se vi s'attendesse et cosi hora se ne cava tanto che se ne caricano ogn'anno quattro galere per Costantinopoli,

⁸ Furio Diaz, *ouvr. cité*, pp. 292–294; E. Fasano Guarini, dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, 30, Roma, 1984, p. 51, *sub voce* Cosimo II.

⁹ Angelo Tamborra, *Gli stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto*, Florence, 1961; idem, *La lotta contro il Turco e l'intervento degli stati italiani alla fine del '500*, in « Atti del convegno italo-ungherese di studi rinascimentali », Budapest, 1965.

¹⁰ Il s'agit du roman de Pierre de Boissat dont le héros, « Alexandre, comte de Monténégro », est le sultan errant Yahya. Les travaux de Peter Bartl, Stjepan Antoljak et Ștefan Andreescu peuvent être approfondis et complétés; toujours incontournable demeure la bizarre compilation de Vittorio Cattualdi, publiée sous le pseudonyme Oskar de Hassek, *Sultan Jahja dell'Imperial Casa Ottomana od altrimenti Alessandro Conte di Montenegro ed i suoi discendenti in Italia (Nuovi contributi alla storia della questione orientale e delle relazioni politiche fra la Turchia e le potenze cristiane nel secolo XVII)* Trieste, 1889.

¹¹ Il n'existe pas encore une biographie de Kaspar Schopp (1576–1649) et elle serait très utile. On peut se reporter à Charles Nisard, *Les gladiateurs de la République des Lettres aux XV^e, XVI^e et XVII^e siècles*, II, Genève, 1970, pp. 1–206, sans oublier que cet ouvrage remonte à 1860 et que, par exemple, seulement pour ses rapports avec le sultan Jahja et les grands-ducs Ferdinand et Cosimo, on trouve aux Archives de Florence de nombreux matériaux (Mediceo, ms.4274 a, XI, ff. 633–665, 672–679).

Non vi nasce riso, ma lo portano d'Alessandria, et vi se ne consuma gran quantità, Il grano valeva quest'anno in Cipro circa 15 pezze da otto la salma, il qual prezzo è molto alto, poiche altre volte è valuto 30 scudi il lastro, che sono scudi 3 la salma, Una pezza da otto fanno 80 aspri di quellq moneta, Vi solevano anche correre molte monete di Olanda, chiamate lioni, ma i Venetiani ve n'hanno portato tanto di falsi che hora hanno perso il credito,

In tutta l'isola non si trova nessun mulino a vento, ma di quelli da acqua ne sono circa 60, pero lontani l'uno dall'altro qualche lega, et una lega si fa di tre miglia;

La guardia ordinaria di Famagosta non suole esser di piu di cento huomini,

Il verno non fanno guardie, ma le cominciano come viene il mese di marzo

Alla porta di Famagosta, dove è il Ponte levatoio, non è porta alcuna, ma il medesimo Ponte fa Porta,

In Famagosta è dell'artiglieria assai, ma non sa già la quantità;

Il Bascia che vi è hora non è mai stato alla guerra,

In Famagosta, oltre al Presidio, non sono più che circa 20 famiglie di Turchi,

La metà de Giannizzeri et Spai che sono nell'isola son Greci rinnegati,

Il verno stanno ordinariamente nel Porto di Famagosta tre Galere et una Galeotta, le quali non son solite d'andare alla carovana, ma solo all'armata del Turco,

La Casenda và da Cipro a Costantinopoli, quattro volte l'anno, et per ogni Casenda il Turco ha di rendita da quell'isola 50 m, pezze da otto, che sono 200 m, l'anno,

In Nicosia non suol esser mai da vivere per più di quattro giorni,

Il più sicuro sbarco per sorprendere Famagosta sarebbe dalla banda di San Niccolo, dove è spiaggia et volta a Scirocco,

Quando il Turco ha da far provvedimento o di vettovaglie o di gente, o di altra cosa per l'isola di Cipro ne manda l'ordine al Bascia di Tripoli di Soria,

Il più ricco che si trovi in Nicosia è il Datiero, chiamato Pervis Bei, il quale potrà havere il valente di 100 m, lentini in denari, et l'offitio di Datiero si chiama in Turchesco Emin,

I più principali Greci che siano in Cipro sono Hector Denori et Pietro Gonemo,

I Cipriotti non danno al Turco tributo di figliuoli, perche quando vennero sotto quell'Imperio fu data loro l'elettione di pagare o il decimo, o il quinto dell'entrate, Se havessero eletto il decimo havrebbero havuto a dare anche il decimo de figliuoli, ma essi elessero più tosto il quinto, et così non rimasero obbligati ad altro¹².

Il est évident qu'on a affaire à l'interrogatoire d'un espion, probablement un marchand hollandais qui, de passage à Livourne n'a pas hésité à raconter tout ce qu'il avait observé durant son séjour à un traducteur qui tournait ses réponses en italien. Les questions portaient surtout sur la possibilité de s'emparer de l'île. Dans ce but, on s'informe des forces dont les Turcs disposent (pas plus de 1800 soldats),

¹² Mediceo, ms. 4274 a, 29.

des moyens de défense de Famagouste et de Nicosie, du rapport numérique entre musulmans et chrétiens, fortement en faveur de ces derniers, des provisions et de l'armement de la garnison. Il s'agissait, paraît-il, d'attaquer Famagouste en y débarquant des troupes provenant de Syrie, ce qui supposerait une date vers 1613–1614, au moment de l'alliance de Cosme II avec l'émir druse Fakhreddin. On se renseigne aussi sur les ressources économiques de Chypre. Détail intéressant et que l'informateur devait bien connaître, la présence des commerçants hollandais avait mis en circulation les *lowenthaler* (et leur contre-façon produite par les Vénitiens). Les Turcs apparaissent bien moins redoutables qu'on ne les jugeait d'habitude. Pour s'assurer des complicités à l'intérieur de l'île, on demande les noms des principaux notables grecs: Hector De Nores et Pierre Gonemis. Le grand-duc avait besoin de Chypre et de la Syrie du Nord pour achever de convaincre le shah de Perse de se joindre à la coalition anti-ottomane¹³. Il était également stimulé par la perspective de coloniser ces régions. Qu'on se rappelle que, seulement quelques années plus tard, le duc de Rohan songeait à créer en Chypre un refuge pour les protestants chassés de France et d'Allemagne¹⁴.

Le texte suivant est un mémoire adressé à Ferdinand II par Abraham Ecchellense, l'érudit professeur d'arabe et de syriaque à Rome. De son vrai nom il s'appelait Ibrahim ibn Ibrahim ibn Dawud Haquil et il était maronite d'origine. Son lieu de naissance, on en a maintenant la preuve, n'était pas la Syrie, mais Chypre¹⁵.

*Ad Invictissimum ac Serenissimum Ferdinandum Secundum
Magnum Hetruriae Ducem
Cyprī Insulae
Descriptio
per Abrahamum Ecchelensem
Maronitam*

Cyprus insularum ad sinum Issicum maxima; in extrema Cilicii maris ora sita est; In orientem spatio ac Coelo Syriae, in occidentem Pamphiliae obtenditur; Egiptiis in meridiem etiam inspicit; septentrionalia eius Ciliciam, quem hodie incolis Carmania dicitur spectant, Quingentos quinquaginta mille passus ambitus effundens; ducentos et decem mille in longitudinem passus, in latitudinem quinque et sexaginta, Sicut Apennini dorso Italia dirimitur, ita ab oriente in occidentem perpetuis montibus planitie interiecta dividitur insula, E montibus, qui Aquilone prospiciunt, gelidae aquarum perennitates ad irrigandos agros effusae in huius penuriae redimunt, Qui vero meridie spectant, aquarum deffectum generosissimi

¹³ William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion*, Berlin, 1983, pp. 84–85.

¹⁴ Tallemant des Réaux, *Historiettes*.

¹⁵ Mediceo, ms. 4274, ff. 443–445.

vini copia suppleat, Montana loca caeli salubritate praecedunt, in quibus urbs Cyrene montium tergo ab Austro tegitur in septentrionem protenditur, Hasce omnium celeberrimae comitantur urbes, Nicosia, Famagusta, Citherea, a qua Venus Cytherea dicta est, Paphos, Amastris cui Lemisso nove nomen est, Fuerunt et aliquae insignes urbes, sed, pro dolor, istae solo sunt aequatae, Portuosa insula Famagustae ad Amastris et salinas naves excipit peregrinas, Triplex hominum genus istas frequentat, Turcarum primus, quod saevissima tyrannide dominatur, vix due millium explens numerus, Graecorum tenendum numero copiosum per singulas urbes effunditur situmque insulae velut corpus pervadit (Quod Iuno deprecit iugo, quotidie deficit).

Tertium Maronitarum fidei pietate ac armoniae virtute prospiciunt. Quid eius ubertate commemoret?

Veneris patria discere veteres quod in eius suspiciis venonent deliciae, Maroneam appellavere, ut eas ostendarent humanae compendius esse habitatis, Ager exuberat omnis generis frugibus, pecore et volvoribus frequens, vinum interiorum nota signandum, et Pontificiis coenis dignissimum. Qua insula in meridionales colles assurgit Creticis plane vitibus invidiam facit; qua et aviculas alunt, alunt findulis similes, venationibus alienas, quae Cypriae aves vulgo nuncupantur, et ad mensarum delicias per universas fere regiones circumpleruntur.

Non desunt auri, argenti, plumbi oricalchi, ferri, Colybis, Chalchonti, aluminis, sulphuri et omnis metallorum generis ditissimae phodinae, aut ad pictorum usus colores. Cum habet lite, stagnantem qui quindecim mille passuum spatio solis audonibus violatus in solem cogitur, cui candor et copia pretium facit; eo centum onerariae naves quotannis onerari possunt; Quid? quid marmaria ac pretiosi lapides? nunquam desiderantur adamas, onix aut aliorum gemmarum copia quas ad nos India mittit? Unus inter ceteras lapis admirandus, quem incolae amiantum vocant. Hic tenuissimo deducitur in filo, admirandas vestes vescit, quasi concipiant, non aqua purgantur, sed igne. Nec uno tantaene genere excellit insula, Bombyces ad miraculum alit; ondulatas vestes copiose textit. Cassiopii tantum habet, quantum universo fere terrarum orbi sit satis. Oleum, mella, frumentum, legumina, ac altera naturae dona praetermittat. Illud pisculum esset non recensere, Cyprum exaggeratam Terebinthi copiam ostentare, cuius magnus plane in medicamentis est usus, Herbarum demum in quibus virtus est insita nulla fere est quam a largitione Dei non acceperit Cyprus, Arboribus tanta praevitas et copia ut materiam omnium optimam confinendis ac navibus onerariis exhibens, Ipsa ad sui custodiam arma comparat pelagi discriminibus opporutna. Nec nominis origo alia praetermittenda est qua de Syrico vocabulo deducitur, quod Cyprum anthuscula, candido flore odoratissima designat. Quid vi igitur, invictissime Ferdinande, insulae odorantissimae desideratur? Nisi ut se peritissimo medico, ex odore ac floribus unum componatur aegrotis incolis salubre medicamentum? Quod quidam ex iustitia expetendum est.

On peut s'arrêter ici, quoique le texte continue sur encore une page, avec une charade dans le goût baroque pour forger une flatteuse et délirante étymologie du nom Ferdinand auquel on ne manque pas de trouver une origine syriaque! Ce qui nous importe, par contre, c'est la surprenante fraîcheur de cette description de l'île, si vivante qu'elle parvient à travers le raide vêtement du latin à rendre la nostalgie du pays natal. Il est difficile de suggérer une date pour ce document. Toutefois, à en juger d'après les autres papiers recueillis dans la même liasse et qui concernent soit les intrigues autour du Patriarcat de Constantinople à l'époque de Cyrille Loukaris, soit une prophétie qui fixait la fin de l'Empire ottoman en 1624, on pourrait attribuer le mémoire à l'année 1620. Ecchellense devait être dans sa jeunesse; il mourra en 1664, mais on ignore son âge exact. On s'aperçoit qu'il fait volontiers l'éloge de sa propre communauté, les Maronites. Avec quelle ferveur il parle de la nature généreuse de son île, sans oublier aucune de ses richesses, de ses beautés! Il s'attendrit sur les fleurs des champs et sur les papillons à tel point qu'il s'égaré du but de sa lettre, qui est d'apporter des arguments pour persuader le grand-duc de délivrer Chypre.

D'ailleurs, d'autres appels, déclarant la même intention, se dirigeaient vers la cour de Florence. En 1631 et en 1639, Ferdinand II reçut des lettres de l'archevêque Christodoulos de Chypre qui l'implorait de venir en aide aux chrétiens soumis à la tyrannie du Turc. Le premier de ces documents, qui porte les signatures de sept prélats et de trois notables laïques, a été traduit en italien par « Pietro Gonemes, interpreto del Bascia di Cipri », c'est-à-dire l'un des Grecs mentionnés par Maier comme favorables au projet d'un débarquement des forces anti-ottomanes¹⁶. L'autre appel, daté de Nicosie, le 26 mars 1639, est signé par Christodoulos et par les évêques Léonce de Nemissos, Joannice de Paphos et Athanase de Cerines. Ils se plaignent de n'avoir pas obtenu de réponse à leur message précédent; « sono già passati tanti anni che non havemo visto nulla »¹⁷. Ils mendiaient une intervention militaire qui finalement ne se produisit jamais; « Se si degni di cominciare questa santa opera al nome de santa divi(ni)tade vi promettiamo come è cosa facilissima per essere i Cristiani assai et i Turchi pochi e diciamo V(ostra) A(ltezza) come tutti i Cristiani stanno aspettando con gran desiderio quando vedere la benedetta bandiera di V(ostra) A(ltezza) S(erenissima) et non voler altro solamente arme in man et capitani valorosi »¹⁸. Mais ces plaintes amères, ces cris désespérés demeurèrent sans réponse. Il suffit de voir les énormes tas de papier que cette correspondance forme pour comprendre que personne ne leur a prêté attention, sinon pour les ranger et les ficeler.

¹⁶ Mediceo, ms. 4275, ff. 426 v. et 428.

¹⁷ Mediceo, ms. 4274 a, ff. 509–510. Il faut signaler également une lettre du capucin Bernardino de Rossano, de Naples, le 25 avril 1636, qui prétend pouvoir indiquer les moyens de prendre la forteresse de Famagouste, ce qui assurerait « *la presa di tutto il regno di Cipro* » (ibid., f. 739).

¹⁸ *Ibidem*.

LA MÉMOIRE HISTORIQUE DES ÉVÉNEMENTS INTERVENUS DANS LES BALKANS, DEPUIS LE MILIEU DU XIV^e JUSQU'AU XV^e SIÈCLE

SNEZHANA RAKOVA, PAVLINA BOJCHEVA
(Sofia)

Le caractère le plus général des œuvres historiques des peuples slaves dans les Balkans, comme celles des Roumains au nord du Danube, qui enregistrent le temps de l'invasion ottomane, c'est qu'elles continuent la tradition byzantine dans le domaine des genres historiques brefs. Aux XVI^e et XVII^e siècles, on poursuit très activement, tant en Serbie que dans les territoires roumains, d'enregistrer des renseignements relatifs aux événements les plus importants qui bouleversaient l'homme de cette époque-là. Le trait le plus caractéristique qui se dégage de ces textes est que les Turcs ottomans sont intégrés tout naturellement dans l'histoire de ces peuples. Il n'y a pas d'émotions dans la manière dont on parle d'eux. Les auteurs de cette époque-là ne font ressortir aucun obstacle d'ordre religieux ou ethnique.

Du point de vue des historiens contemporains, le quinzième siècle apparaît comme une étape déterminante en ce qui concerne la mémoire historique et l'enregistrement des événements dans les Balkans durant cette période. Il y a lieu de se demander, cependant, si cette assertion correspond effectivement à l'état réel des faits? L'importance même des événements qui eurent pour scène la partie orientale du continent européen, réclamait, d'une part, leur enregistrement et, d'autre part, faisait naître des formes nouvelles dans le domaine de l'historiographie. Ces processus sont, bien entendu, très complexes et il est difficile de les englober dans leur ensemble, car à cette époque, ils se présentent de manière différente dans les deux parties de l'Europe. L'Italie et les autres États européens sont en pleine Renaissance qui produit, dans le domaine de l'historiographie, comme dans toutes les autres sphères, des formes nouvelles. Ouvrons une parenthèse pour indiquer que provoqués précisément par l'invasion ottomane dans les Balkans, une grande partie des premiers auteurs de la Renaissance ont composé des ouvrages (lettres, traités, etc.), consacrés aux Turcs et aux premiers siècles de l'histoire de l'Empire ottoman. Ce sont de célèbres humanistes, comme le pape Pie II (Enea Silvio Piccolomini), Francesco Filelfo, Filippo Buonaccorsi-Callimaque, etc. C'est donc dès leur apparition sur la scène européenne que les Ottomans furent remarqués et introduits dans «la matière historique» qui intéressait l'homme occidental. Ils furent reconnus comme faisant partie de l'histoire de leur temps. Ce

fait mérite d'être souligné car il s'est accompli avant même que les Ottomans eux-mêmes aient acquis leur propre historiographie¹.

Évidemment, l'invasion ottomane ne passa pas inaperçue des auteurs byzantins du temps des derniers Paléologues. Chalcocondyles, par exemple, a laissé des descriptions de son époque d'une valeur exclusive². Rappelons aussi Doucas, Chrytobule, Sphrantzès, ces auteurs du Bas-Empire qui suivirent le modèle historiographique créé bien avant eux. En fait Byzance a toujours eu ses historiens officiels qui ont conservé pour les temps futurs les hauts faits d'armes de leurs empereurs.

Nous pouvons ajouter à ce qui précède ce que les Slaves et les Roumains nous ont laissé comme mémoire historique et comme enregistrement d'information. Nous n'avons pas l'intention d'entrer en détail en ce qui concerne les différentes opinions exprimées au sujet du nombre et du genre des ouvrages historiques diffusés dans les Balkans, ce qui est un thème très vaste. Il est vrai que des ouvrages du type des chroniques byzantines n'existent pas. Mais il existe, par contre, des preuves témoignant de l'intérêt pour l'histoire et du souci de consigner par écrit les événements historiques – toujours en suivant la tradition byzantine – mais dans un autre genre littéraire, celui des annales. Dans la présente recherche, nous allons considérer les annales des Bulgares, des Serbes et des Roumains du XV^e siècle et des siècles suivants. Soulignons que toutes les copies conservées des annales serbes et bulgares sont tardives.

Pour chaque historiographie balkanique, les recherches contemporaines sur cette période se fondent sur cette source documentaire. Chaque école historique nationale dans les Balkans a déjà exploité plus d'une fois ces documents³. C'est pourquoi, nous exposerons ici les caractéristiques générales du processus de création des annales dans les Balkans concernant leur composition, les événements et les personnages historiques, la réception des Ottomans nouvellement arrivés dans les Balkans, les changements apportés à l'histoire écrite, le lieu et l'époque de la composition des annales.

Mais rappelons avant cela qu'au temps où l'imprimerie faisait des progrès rapides en Europe, on continuait dans les Balkans, même aux XVI^e–XVII^e siècles, à écrire l'histoire à la main.

¹ C. Imber, *The Ottoman Empire 1300–1481*, Istanbul, 1990, pp. 3 sq., 8sq.

² L. Chalkokondyles, *Demonstrationes Historiarum* (éd. N. Nikoloudis), Athènes, 1996.

³ Voir la recherche de Anca Iancu, *Știri despre Români în izvoare istoriografice sîrbești (secolele XV XVII)*, in: *Studii istorice sud-est europene*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1974, pp. 7–41; A. Zographos, *Predstavjaneto na turčina u istoricite ot epohata na zavladvavaneto na Konstantinopol*, "Istoričesko bādešte", 1999, N^{os} 1–2, pp. 167–193. Une recherche fondamentale sur toutes les sources slaves est l'étude de I. Duičev, *Turskoto zavladvavane i prevzemaneto na Konstantinopol v slavjanskata literatura*, in: idem, *Vizantija i slavjanskijat svjat*, Sofia, 1998, pp. 281–414.

I. Les Annales serbes

Les Annales serbes sont recueillies et éditées en 1927 par Ljubiša Stojanović⁴. Cet auteur termina la longue série de recherches, entreprise dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, par les grands slavisants et historiens, V. Jagić, St. Novaković, et bien d'autres. Nous sommes témoins, ces derniers temps, d'un accroissement de l'intérêt pour ces ouvrages de la part des jeunes chercheurs⁵.

1. Les Généalogies (*Rodoslovi*)

Ce genre spécifique se développa dans la littérature serbe médiévale parallèlement aux annales. Leurs origines remontent à la Vie de Stefan Lazarević, rédigée par Konstantin Kostenečki, dit encore le Philosophe. Disciple des traditions de l'École littéraire de Târnovo, cet auteur bulgare s'était réfugié à la cour serbe après la chute de la Bulgarie sous le pouvoir ottoman⁶. Soulignons pourtant que les hagiographies demeurent l'une des sources fondamentales d'information historique sur le Moyen Âge serbe. Le but principal des généalogies serbes est de relater l'histoire de la dynastie des Nemanides qui régnèrent sur la Serbie durant tout le Moyen Âge. L. Stojanović énumère dix généalogies, rédigées à partir de 1431 jusqu'au XVII^e siècle. La première, comme nous l'avons vu, celle de Konstantin Kostenečki, est insérée dans la Vie de Stefan Lazarević. La généalogie de Karlovac, datant du XVI^e siècle, comporte une annexe où il est question des derniers despotes serbes et de leurs relations avec les souverains ottomans. Deux ou trois généalogies tardives comportent aussi des annexes où les Ottomans sont mentionnés. Mais les renseignements qu'elles renferment sont puisés dans la tradition populaire⁷.

Voici un texte que nous citons pour illustrer ce qui précède:

« ... Les frères du despote Stefan, Vuk et Lazar, s'enfuirent à la cour du tsar turc, puis on les ramena en terre serbe où les Turcs imposaient leur joug, et ils furent enfermés et on les tua le jour de la Résurrection de Jésus-Christ. On dit que puisqu'il n'y avait pas de prêtre près du lieu de leur sacrifice, ils communiquèrent en se partageant une pomme à la place du corps et du sang du Christ... [ce passage est inspiré d'une légende populaire, N. d.A.]

⁴ V.L. Stojanović, *Stari srpski rodoslovi i letopisi*, Beograd-Sremski Karlovci, 1927 ("Zbornik za istoriju, jezik i književnost", XVI).

⁵ V. par ex.: M. Boškov, *Skitza za "geografiju" srpskih hronografa*, in: "Zbornik Matice Srpske", XLIII, sv. 2-3, 1995, pp. 173-190.

⁶ K. Kuev, G. Petkov, *Săbrani săčinenija na Konstantin Kostenečki*, Sofia, 1986, pp. 361-429 (édition complète).

⁷ V.L. Stojanović, *op. cit.*, VIII, XXXII, pp. 52-53, et le texte cité à la p. 41-44.

Le peuple serbe s'était éteint avec le dernier Uroš, et il n'avait pas de prince, excepté la princesse Milica qui était apparentée à la famille du despote Stefan. Le père de ce dernier, le prince Lazar, se battit contre Murad à Kosovo, tous les deux y succombèrent, et avec eux d'innombrables armées. Son corps fut déposé au monastère de Ravanica que le prince érigea à la gloire de la Résurrection du Christ.

Le despote Stefan ne laissa pas d'héritiers, et vécut dans la piété et dans le commandement de Dieu et traduisit du grec de très nombreux écrits, bien plus que ceux qu'on avait fait avant lui. Il fonda aussi un monastère sur la Resava, dédié à la Sainte Trinité, pour qu'on y déposât ses reliques. Il fit la guerre et se montra brave et vaillant, puis se lia avec Pajazit (Bajazet) en lui donnant pour femme sa sœur Despina. Et une deuxième fois, il combattit aux côtés de Pajazit, près d'Ankara, contre Demir (Timour), et quand Pajazit tomba, Demir prit tous ses biens, et avec cela sa femme Despina. Mais quand Demir l'eut questionné, et qu'il apprit quels étaient ses parents et qu'elle était la sœur du despote Stefan, il prit peur en apprenant sa bravoure et ses victoires, et qu'il lui devait son salut, traita la princesse avec beaucoup d'égards, lui offrit des présents, prononça des paroles de paix et la prit sous sa protection. Et le despote lui répondit par la paix et vint à Constantinople, puis se rendit en Savromatia [la terre valaque] où il fut reçu avec de grands honneurs par les gouverneurs de ce pays, par le voévode Mircea⁸... Cette Vie est rédigée par Constantin le Philosophe à la demande du synclite... et tout ce qui est digne de mémoire est écrit et orné pour ceux qui régnaient en ce temps-là... »

Le passage qu'on vient de citer à titre d'exemple, et qui représente une des variantes des généalogies serbes, à savoir celle de Karlovac, montrent comment on présentait, au début du XVI^e siècle, l'histoire des derniers souverains serbes, les Branković. Le texte contient de nombreuses imprécisions quant à l'histoire de cette dynastie: le nom de la sœur de Stefan Lazarević, qui fut conduite dans le harem de Bajazet, est Olivera, etc. Il décrit les événements ayant eu lieu après la mort de Stefan Lazarević (1382–1427). C'est une annexe tardive (vraisemblablement de la fin du XVI^e siècle). Le chroniqueur retrace les relations entre les souverains serbes et les Turcs en même temps que les liens dynastiques de la famille des Branković⁹.

La généalogie de Karlovac ne décrit pas les batailles auxquelles avaient participé les souverains serbes, mais uniquement leurs actes religieux. C'est vrai qu'il y est question de la bataille d'Ankara de 1402¹⁰, de Bajazet (1389–1403) et de

⁸ Il est question du voévode valaque Mircea l'Ancien (1386–1418). V. *Enciclopedia domnilor români 1324 1881. Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova. Sec. XIV–XVI*, București, 2001, pp. 79–81.

⁹ *Istorija srpskog naroda*, t. 2, Beograd, 1982, p. 218 sq.

¹⁰ La bataille d'Ankara a eu lieu le 28 juillet, cf. C. Imber, *op. cit.*, pp. 54–55.

Timour (†1405), mais ce n'est que pour décrire le sort de « Despina ». Impressionnante est l'attitude modérée envers les Turcs ottomans. Les souverains turcs figurent au même titre que les autres protagonistes qui ont des liens de parenté avec la cour princière serbe. Bajazet est appelé « tsar ». Dans cette partie du récit, le texte se fonde également sur la Vie de Stefan Lazarević, rédigée par Konstantin Kostenečki, comme nous l'avons dit déjà plus haut. D'après C. Imber, de toutes les sources slaves relatives aux premiers siècles de l'histoire de l'Empire ottoman, cette Vie est la plus importante au même titre que la Chronique anonyme bulgare¹¹.

2. Les annales serbes

Dans les annales serbes ont trouvé place les événements les plus importants qui émouvaient les contemporains. Grâce au matériel historiographique réuni par L. Stojanović, on peut voir de quelle manière les différents auteurs percevaient et relataient tel ou tel épisode historique¹².

Ces annales, qui commencent chronologiquement par retracer le sort des souverains serbe de la famille des Mrnjčević – Vukašin et Ugleša, renferment des renseignements sur les événements qui se sont produits dans les territoires serbes. Les Turcs apparaissent pour la première fois dans les annales serbes en liaison avec la bataille de Pločnik, suivie de la bataille de Kosovo polje de 1389 (attestée dans 18 variantes). D'après les chroniqueurs serbes, la même année fut prise la ville de Plovdiv et « encore bien d'autres villes ». Soulignons que l'invasion turque occupe une place centrale dans les annales serbes, et que les événements les plus importants sont rapportés dans de nombreuses variantes. Ainsi la prise de Târnovo (1393) est connue dans trois variantes, relevées par L. Stojanović dans 20 annales; la bataille de Rovine est présentée dans 6 variantes, qui se trouvent dans près de 15 annales (596)¹³; la bataille de Nikopol ne connaît qu'une variante (602). Quant au travail des chroniqueurs serbes, il y a lieu de noter que par endroits, à ces événements importants pour les peuples balkaniques, est insérée la généalogie de quelque souverain serbe. Les désordres dans l'Empire ottoman de 1403–1411, et plus spécialement les luttes entre les prétendants au trône, sont également

¹¹ *Ibidem*, p. 56.

¹² L. Stojanović, *op. cit.*, p. 90 sq.; 205–276. Les annales, dont les textes sont publiés parallèlement, sont en fait les plus anciennes (XXXIV–XXXV): *Koporiņje*, conservées dans un manuscrit de 1453, appartenant au monastère de Krušedol, éditées pour la première fois par Šafarik; *Peć*, manuscrit du début du XVI^e siècle; *Studeniča* – du XVI^e siècle; *Cetinje* – de la fin du XVI^e siècle. Sur la diffusion de ces annales dans la littérature paléoroumaine, v. G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, pp. 119, 121. Ci-dessous, les renseignements des annales seront cités en indiquant le numéro sous lequel ils figure chez Lj. Stojanović.

¹³ D'après cette note, la bataille de Rovine est datée de 1395, v. A. V. Diță, *17 mai 1395, o dată importantă în istoria universală – victoria românească de la Rovine*, in: *Marele Mircea voevod*, București, 1987, pp. 254–277.

consignés par les chroniqueurs serbes (617 et sq.). La bataille d'Ankara est rapportée en 5 variantes (604). Il est à remarquer que l'intérêt de ces auteurs envers l'histoire englobe une aire géographique très vaste. Ils enregistrent l'année de la mort du voévode valaque Mircea l'Ancien et de Balša de Zeta, et d'autres souverains chrétiens et ottomans (626).

Les chroniqueurs emploient le terme de « tsars » pour désigner le sultan, conformément à l'usage de cette époque. Le terme « sultan » est employé aussi, mais dans très peu de cas (631, 632, 858).

Suivant la tradition de l'époque où la Serbie était un État indépendant, les annales serbes continuent à rapporter les faits liés au sort des représentants de l'élite dirigeante, durant les longues années de vassalité et pendant l'avance progressive des Ottomans dans les Balkans. Elles fournissent également des renseignements sur des peuples non balkaniques. Elles englobent même l'aire de la Méditerranée orientale et l'Asie mineure, afin de faire connaître les événements liés directement aux «tsars» turcs et aussi en raison de la participation d'un contingent serbe à l'armée turque. Une place particulière y est attribuée au «grand voévode» Janoš, (Jankul), c'est-à-dire Jean Hunyadi. Le fait que presque toujours, les sultans turcs sont appelés «tsars», témoigne que ceux-ci étaient considérés comme les souverains successeurs du «royaume» de Byzance. Mais dans ce canevas d'événements historiques, très peu sont les renseignements se rapportant à des phénomènes de la nature, à des maladies, à des famines, qui auraient dû y être relatés aussi.

3. *Les annales de George Branković*

Il importe de considérer, à part toutes les autres annales, un texte assez tardif, qui occupe cependant une place particulière dans l'historiographie des Slaves. C'est une œuvre de compilation anonyme, composée à différentes époques (de la fin du XVI^e à la fin du XVII^e siècle). Elle porte le nom de Branković car elle fut retrouvée parmi les manuscrits de ce dernier. G. Branković, lui-même, était auteur d'un ouvrage historique, comme nous le verrons plus loin.

Ce texte fournit également des renseignements relatifs à l'apparition des Turcs à Gallipoli (1354), ainsi qu'aux batailles les plus importantes, jusqu'à 1618.

Les annales de Branković sont encore un exemple attestant que le modèle des chroniques brèves avait fonctionné parallèlement à l'histoire des dynasties jusqu'à une époque assez tardive. Nous le mentionnons encore pour une autre raison: les Annales dites de Branković, ont été utilisées par Franc Ksaver Pejačević pour l'élaboration d'un ouvrage historiographique, écrit en latin¹⁴.

¹⁴ Il y a près d'un demi-siècle que les annales de Branković ont été éditées et commentées par R. Novaković, *Brankovičev letopis*, Beograd, 1960, Pos. izd., SANU, Kn. 339 (35); aux pp. 94–99 sont considérées les sources du manuscrit tardif relatif à l'invasion ottomane, la généalogie de Karlovac, qui montre des analogies avec certaines chroniques, comme celle de Cetinje et de Secenica. Indiquons qu'une variante abrégée de la chronique de Pejačević est publiée par N. Iorga, *Fragmente de hronici și știri despre cronicari*, in: *Studii și documente*, 1901, t. III, pp. 1–8.

II. Exemples de la Bulgarie

1. *Annales, XVI^e–XVII^e siècles*

Comme en Serbie, les brèves chroniques (dont certaines sont dues à des lettrés bulgares), se propagèrent aussi dans les territoires bulgares aux premiers siècles de la domination ottomane¹⁵.

2. *Chronique anonyme bulgare du XV^e siècle*

Le manuscrit de cette chronique est insérée dans une chronographie de 1620, composée par le lettré valaque Mihail Moxa. Le texte de cette Chronique anonyme a fait l'objet de nombreuses recherches et de commentaires contradictoires¹⁶. P. Schreiner exprime l'opinion qu'à certains endroits, comme par exemple l'épisode de la conquête de Constantinople, le texte est original et ne copie pas les modèles byzantins¹⁷. M. Kaymakamova la définit comme « une chronique brève »¹⁸. Nous n'avons pas l'intention ici de nous arrêter sur les détails liés aux moments historiques rapportés par la chronique, mais seulement sur la manière dont les renseignements sont représentés, ainsi que sur les suggestions qui se dégagent du texte. Dans son ouvrage détaillé, I. Tjutjundžiev la caractérise ainsi: à la différence des brèves chroniques byzantines, dont le genre prospéra au XIV^e siècle, la chronique bulgare renferme des éléments « propres à la narration, à la description artistique, à la prise de position de la part de l'auteur vis-à-vis des événements rapportés et ... à un retour en arrière dans le temps »¹⁹. En rapport avec l'analyse de P. Schreiner, Tjutjundžiev affirme que ce texte est une œuvre originale bulgare où se trouvent associés une tradition littéraire originale dans le domaine du genre historiographique et les modèles littéraires établis dans les Balkans, de la fin du XIV^e et le début du XV^e siècles.

¹⁵ B. Angelov, *Letopisni sâcinenija v starobâlgarskata literatura*, "Starobâlgarska literatura", t. 13, Sofia, 1983, pp. 42–73; t. 14, 1983, pp. 65–85. Les exemples du XVI^e siècle sont rares: malheureusement le texte de Visarion de Debar est inaccessible, mais on peut en juger d'après des écrits analogues (*op. cit.*, t. 13, 61–73); *Annales de Beljakovo*, datées après 1567 (*op. cit.*, t. 14, pp. 65–74). Ce texte renferme des données se rapportant aux Bulgares dont certaines ne figurent pas dans les annales serbes, p. ex. celles relatives à la bataille de Varna. Du XVII^e siècle date le manuscrit dit de Sofia, qui est en fait une copie d'une généalogie serbe (*op. cit.*, t. 13, pp. 59–60) et se rapporte aux despotes tardifs.

¹⁶ I. Tjutjundžiev, *Bâlgarskata anonimna hronika ot XV v.*, Veliko Târnovo, 1992, le texte de la chronique est en néobulgare, pp. 87–93. V. aussi G. Mihăilă, *Între Orient și Occident. Studii de cultură și literatură română în secolele al XV-lea – al XVIII-lea*, București, 1999, pp. 136–163.

¹⁷ P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken und Analistik bei den Südslaven*, in: "Bulgarian Historical Review", 1978, N° 2, p. 52.

¹⁸ M. Kaymakamova, *Bâlgarska srednovekovna istoriopsis*, Sofia, 1990, pp. 79–87; *opinion citée* p. 87.

¹⁹ I. Tjutjundžiev, *op. cit.*, p. 60.

La Chronique anonyme bulgare commence par une généalogie des premiers souverains ottomans, qui trouve un parallèle plutôt dans la littérature italienne de cette époque, consacrée aux *cose dei Turchi*. Il est difficile d'expliquer pourquoi l'auteur a cru bon de commencer son récit précisément de cette manière. L'analogie très proche de la Chronique anonyme bulgare avec des textes italiens, contemporains ou plus anciens, ne pourrait s'expliquer que par le fait que les deux écrits auraient probablement utilisé, comme nous dirions aujourd'hui, le même genre de « source » – la légende populaire. Du point de vue de l'historiographie, cette œuvre concerne toute la communauté balkanique: Byzantins, Bulgares, Serbes, Roumains. Elle donne des renseignements sur la succession des souverains, des batailles de Kosovo polje. Ce qui la caractérise, cependant, c'est qu'il n'est nulle part question d'opposition religieuse, bien qu'il y soit exprimés aussi des sentiments négatifs à l'égard des Turcs. Sigismond, le souverain hongrois y figure aussi. Avec un sentiment de satisfaction est relatée la défaite de Bajazet par Timour.

III. L'historiographie dans les Principautés Danubiennes

Dans la vie culturelle et politique de la Valachie et de la Moldavie, l'historiographie jouit d'un véritable épanouissement qui continue jusqu'au XIX^e siècle. Le thème lié aux Turcs étant très souvent présent dans les nombreuses chroniques (anonymes et originales), élaborées en Moldavie et en Valachie, nous l'envisageons ici seulement dans les chroniques anonymes et originales les plus représentatives.

1. *Les Chroniques anonymes et les chroniques signées*

L'historiographie moldave fournit une abondante documentation permettant de faire des observations aussi bien sur l'art de la création des historiographies que sur la participation du modèle byzantino-slave dans le processus de développement de ce genre²⁰. En particulier, l'historiographie moldave est très intéressante pour notre recherche, car elle reflète, dans sa période initiale, les circonstances historiques liées à l'invasion ottomane dans les Balkans. Elle remplit le rôle de milieu littéraire, en assimilant et en poursuivant les traditions déjà établies en ce qui concerne ce genre, principalement les traditions moyen-bulgares. Pour toutes ces raisons notamment, les historiographies moldaves, en premier lieu, les chroniques anonymes rédigées en moyen-bulgare (nous avons pris pour base de comparaison la Chronique de Bistrița (1359–1507), Putna I (1359–1526), Putna II

²⁰ V. Tăpkova-Zaimova, P. Boycheva, *Kăm vâprosa za istoriografijata v srednovekovna Bălgarija i v dvete Dunavski Knjažestva*, in: "Studia Balcanica", 18, *Iz kulturnoto razvitie na balkanskite narodi (XV–XX v.)*, Sofia, 1985, pp. 134–141.

(1359–1518), la Chronique serbo-moldave (1359–1512), permettent de considérer de près la position des auteurs médiévaux et, particulièrement en l'occurrence, la manière dont ils ont représenté les Ottomans dans leurs ouvrages²¹. Leur position nous intéresse aussi, parce que, dans leur rôle de chroniqueurs officiels, ils pouvaient observer de près la vie politique de la principauté. Leur témoignage et la documentation qu'ils nous ont laissés se rapportent à des événements très importants, qui sont liés parfois au sort des autres peuples, proches ou éloignés. Nous avons donc des raisons de croire que l'information qu'ils nous ont transmise est objective. Quand on arrive à cette partie des chroniques anonymes où il est question des Turcs, il peut sembler, au premier abord, que les auteurs anonymes n'apportent pas de changements dans la manière de les représenter, manière que les auteurs précédents avaient déjà élaborée. En effet, presque dans toutes les descriptions qui reflètent la nouvelle situation politique, les auteurs des chroniques anonymes citées, apparaissent comme des enregistreurs passifs. Mais un examen plus attentif de ces passages dans les chroniques, montre que cette impression n'est qu'apparente. Leur véritable position vis-à-vis des Turcs se manifeste dans le contenu idéologique, car, comme tout texte littéraire, les chroniques ont une valeur sémantique²². Nos observations se fondent en premier lieu sur la Chronique Serbo-Moldave (CSM), qui, de par sa forme et sa composition, se différencie radicalement des autres chroniques moldaves²³. Par exemple, la chronique de Bistrița et ses variantes abrégées, Putna I et Putna II, présentent un intérêt particulier parce qu'elles contiennent la plus riche gamme de données relatives à l'histoire de la Principauté, c'est-à-dire à partir de sa fondation en 1365 jusqu'aux premières décennies du XVI^e siècle. La CSM est construite comme une chronique brève. Outre le récit des événements liés aux différentes étapes de la prise des points stratégiques de la péninsule balkanique – Gallipoli, Târnovo, Thessalonique, Constantinople, la chronique relate également certains événements se rapportant à l'histoire ottomane, ainsi que les défaites infligées aux Ottomans par Jean Hunyadi en 1442, en Valachie. La chronologie des événements semble présager de terribles catastrophes. Ajoutons encore que tous ces événements sont imbriqués dans le

²¹ *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI*, Ed. revue et augmentée par P.P. Panaitescu, București, 1959.

²² Le thème du contenu idéologique de la littérature moldave est trop vaste pour qu'on puisse le considérer ici. Il importe de souligner cependant que dès la fondation de l'École littéraire moldave, celle-ci continua la tradition des idées d'Euthyme de Târnovo et de ses disciples, portant sur le rôle principal de l'Église et de l'orthodoxie dans la vie de la société balkanique médiévale. Ce n'est pas un hasard si A. Pippidi trouve un parallèle entre la chronique anonyme de Bistrița et le Panégyrique de Constantin et d'Hélène composé par Euthyme de Târnovo, ouvrage jouissant d'une très grande popularité dans les deux principautés durant tout le Moyen Âge. A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, București, 1983, p. 69. V. aussi G. Mihăilă, *Nai-starijat prepis na Pohvalnoto slovo za Konstantin i Elena ot Evtimij Târnovski (Sbornikăt na Iakov ot Putna, 1474) v slavjano-rumânskata tradicija*, in: *Târnovska knižovna škola*, Sofia, 1974, pp. 161–177.

²³ *Cronicile slavo-române*, pp. 189–191.

cadre des trois grandes périodes de l'histoire de la Moldavie, à savoir la fondation de la Principauté, le règne d'Alexandre le Bon (1400–1432) et celui de Bogdan III (1504–1517). La CSM est muette sur le règne d'Étienne le Grand (1457–1504), qui pourtant est au centre des autres chroniques anonymes. Cette circonstance nous invite à penser que son auteur n'avait pas voulu se conformer au stéréotype imposé par les autres chroniqueurs car il avait vraisemblablement un message particulier à transmettre au public. Ce message s'exprime dans l'idée du sort commun des Bulgares, des Serbes, des Valaques, des Grecs, des Moldaves, tous faisant front à un ennemi puissant et dangereux, les Ottomans²⁴. Pour atteindre son but, l'auteur a non seulement dû choisir ses sources, mais aussi son lexique qu'il a voulu le plus expressif. Par exemple, chaque fois qu'il est question de la chute d'un État ou de la prise d'une ville, l'auteur emploie le verbe *приаша* ('prendre'). (Къ лѣтъ ꙗꙋꙋци приаша Солънь – en 1430, les Turcs prirent Thessalonique). Il importe d'indiquer aussi l'emploi du terme *царь* dont l'auteur se sert pour désigner les souverains ottomans²⁵. Ce qu'on vient d'exposer concerne les parties des chroniques (Chronique de Bistrița, Putna I, Putna II) où sont relatées les victoires que remporta Étienne le Grand contre les Turcs, plus spécialement pendant les campagnes dirigées contre la Moldavie de 1475 et 1485²⁶. Le lexique utilisé confère un ton très solennel au récit de la fête célébrant cette victoire. Ainsi l'auteur atteint-il l'effet recherché, qui est de souligner la supériorité du souverain chrétien, en la personne d'Étienne le Grand, sur les Turcs, et de suggérer, avec un sens esthétique très fin, une attitude négative à l'égard de l'adversaire hétérodoxe. Il importe d'indiquer aussi que le côté idéologique du conflit est toujours très bien marqué par les chroniqueurs quand il est question de l'opposition entre l'orthodoxie et l'Islam, ce qui est très caractéristique pour la manière des auteurs moldaves. L'hostilité envers les Turcs est rendue, par exemple, par l'adjectif *клетн*,

²⁴ Sur cette chronique, v. aussi A. Pippidi, *op. cit.*, p. 72; R. Păun, *L'idée impériale et les anciennes chroniques roumaines. Repères pour une histoire impossible*, in: "Studia Pontica", Paris, 2001, p. 206.

²⁵ *Cronicile ...*, p. 9. Le terme *tsar* pénètre dans l'historiographie moldave sous l'influence de la littérature moyen-bulgare. Son emploi dans les chroniques anonymes qui l'utilisent pour désigner les souverains ottomans témoigne cependant qu'il avait perdu son sens initial en raison du principe d'identité observé par les lettrés. Cette pratique peut être observée aussi dans le travail des grammairiens de la chancellerie princière de Valachie, qui élaboraient la correspondance officielle. A. Pippidi, *op. cit.*, p. 72. Notons que ce terme est employé dans la missive rédigée en ancien bulgare que le sultan Bajazet envoya en 1492 au roi hongrois Vladislav VI (1490–1516). Dans ce texte le sultan est appelé *велики и силни цар*. V.A. Djurova, Kr. Stančev, M. Japundžik, *Opis na slavjanskite rākopisi vāv Vatīkanskata biblioteka*, Sofia, 1985, p. 188.

²⁶ E. Denize, *Ștefan cel Mare și luptele cu turcii. O nouă abordare*, in: *Studii și materiale de istorie medie*, vol. XIX, 2001, pp. 115–128.

qui est très typique du lexique populaire²⁷. Il est notoire que dès les premières décennies qui ont suivi la fondation de la Principauté de Moldavie, celle-ci était devenue l'objet des aspirations des deux grands États catholiques, la Hongrie et la Pologne. Les Tartares voisins, qui dévastaient souvent les frontières de cet État nouvellement formé, devinrent un ennemi non moins dangereux, et cette situation s'est maintenue jusqu'au XVIII^e siècle. Les Turcs sont entrés dans les annales locales de 1473, c'est-à-dire seulement quand ils apparurent comme l'adversaire le plus agressif des Moldaves²⁸.

Le thème des tentatives des Ottomans d'envahir la Moldavie au XV^e siècle reste actuel pour les générations suivantes de lettrés. Nous exposerons brièvement ici les renseignements relatifs aux Ottomans contenus dans les ouvrages de deux remarquables représentants de l'école historiographique moldave, Grigore Ureche (1590–1647) et Nicolae Costin (1660–1712). Mais avant tout il importe de souligner que l'historiographie moldave se caractérise par la continuité de son développement. Ainsi, les œuvres des chroniqueurs permettent-elle de faire des observations en ce qui concerne le processus de conservation de la mémoire historique. Cette assertion peut être illustrée tout de suite par le contenu de la première chronique rédigée en roumain parlé par Grigore Ureche (*Livre qui s'appelle chronique. Ici sont relatées les années de la fondation de la Moldavie et des actes des souverains (1359–1594)*)²⁹. Dans cette chronique, les renseignements relatifs au XV^e siècle sont puisés dans les chroniques anonymes moldaves et sont complétés par les données que le lettré avaient trouvées principalement dans des sources polonaises et latines de cette période-là. Il importe d'indiquer que Grigore Ureche introduit un modèle nouveau dans l'historiographie moldave: chaque événement est relaté comme un récit, ce qui permet à l'auteur d'attirer l'attention de son public sur la personnalité du souverain respectif³⁰. Soulignons encore que ce chroniqueur renonce à la manière de ses prédécesseurs qui se contentaient seulement d'énumérer chronologiquement les faits historiques. Sa manière à lui consiste à faire des commentaires à propos de certains événements, comme par exemple à propos de l'armistice conclu en 1489 entre Étienne le Grand et le roi hongrois Matias Corvin: « ... en voyant que le Turc, leur ennemi, qui est aussi l'ennemi de tous les Orthodoxes, ne cherche qu'à leur nuire et fait des plans pour les conquérir... »³¹ Autrement dit, cette manière de l'auteur témoigne de la

²⁷ *Cronicile...*, p. 9.

²⁸ Cette situation d'un permanent état de défense, dans lequel se trouvaient les deux principautés depuis leur fondation jusqu'au XVIII^e s., est appelée par N. Iorga «*cruciadă permanentă*» (croisade permanente). Nous citons d'après A. Pippidi, *op. cit.*, pp. 66–67.

²⁹ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*. Texte, étude introductive, notes et glossaire par Liviu Onu, București, 1967.

³⁰ Le gouvernement d'Étienne le Grand occupe plus de la moitié du volume de la chronique. *Ibidem*, pp. 80–160.

³¹ *Ibidem*, p. 88.

naissance d'une conscience historique nouvelle dans l'historiographie moldave de la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle. Mais cette tendance se manifeste le plus pleinement dans l'œuvre de Nicolae Costin. Pour cet auteur, il est sans conteste le porteur d'une mentalité d'un type nouveau qui apparaît, ne serait ce que dans l'attitude de ce lettré par rapport aux sources, très nombreuses et variées d'ailleurs, principalement polonaises, d'où il a puisé ses données pour sa chronique (*Chronique de la Moldavie, depuis la création du monde jusqu'en 1601*)³². N. Costin est très conséquent par rapport à l'information ayant trait aux événements antérieurs de l'histoire de la principauté et des peuples balkaniques. Ses renseignements liés à l'avance des Ottomans sont ordinairement accompagnés de commentaires qui, par endroits, ont une résonance très actuelle même de nos jours. Notons que N. Costin n'est pas très bien orienté au sujet de la bataille de Nikopol (1396). Voici comment il la présente: «Cette même année, ayant décidé de chasser les Turcs de la Dobroudja ou de la Bulgarie, le roi hongrois, Sigismond, réunit une grande armée chrétienne et livra bataille au sultan Bajazet...» («Într-acestas an, Jicmonndu, caiul unguresc vrîndu sa scoata pe turcii den Dobrulea sau den Bulgaria strîns-au multa oaste de cerestin si s-au lovit cu sultan Baiazit...»)³³. Le récit de la bataille de Varna en 1444 où l'armée chrétienne alliée combattit les Turcs, est également accompagné d'un commentaire critique à propos de l'empereur byzantin Jean VIII Paléologue (1425–1448), qui d'après N. Costin, bien qu'il ait été le promoteur de la campagne dirigée contre les Ottomans, il n'avait rien entrepris pour aider même indirectement les participants à cette campagne³⁴. En outre, il parle d'une impressionnante armée de huit milles combattants, qui succomba en 1448 dans la bataille que livra Jean Hunyadi aux Ottomans³⁵. La chronique relate aussi la prise de Constantinople. Bien entendu, une place importante est réservée au règne d'Étienne le Grand³⁶. Ainsi le chroniqueur raffermi à son tour la tradition de refléter le plus possible cette période de l'histoire moldave, en raisons des mérites du souverain qui, par ces actes, arrêta l'offensive des Ottomans dans cette partie de l'Europe. Fidèle à son style critique,

³² N. Costin, *Letopiseșul Țării Moldovei de la zidirea lumii pînă la 1601 și de la 1709 la 1711. Opere*. Ed., étude introductive, notes, commentaires, index et glossaire par Const. A. Stoide et I. Lăzărescu avec une Préface de G. Ivănescu, Iași, 1976. Dans l'historiographie roumaine contemporaine, il existe des appréciations contradictoires sur la manière créative de N. Costin, qui sont d'après nous injustes. Ce lettré avait la conscience d'un penseur médiéval pour lequel la compilation était un procédé naturel. Dans cette période, c'était une règle non seulement pour les auteurs des chroniques, mais pour les lettrés qui s'exprimaient dans d'autres genres aussi. Nous trouvons que le style de N. Costin est très significatif de la transition s'opérant dans la mentalité de l'auteur qui s'efforce de se détacher du schémas de la pensée médiévale et de se montrer comme un homme des temps nouveaux.

³³ *Ibidem*, p. 82.

³⁴ *Ibidem*, pp. 95–97.

³⁵ *Ibidem*, p. 100.

³⁶ *Ibidem*, pp. 106–124.

N. Costin accuse, dans cette partie de la chronique, le souverain valaque Radu le Beau (1462–1473; 1474–1475), de ne pas avoir compris la félonie des Turcs qui, tout en agissant comme ses alliés, préparaient la conquête de la principauté moldave³⁷. Ainsi les jugements que porte le chroniqueur sur certains événements liés aux Ottomans, ont-ils joué un rôle important dans la perception des connaissances historiques de la part de ses contemporains.

Nous essayerons ici, par des exemples pris dans les différentes chroniques, de donner une idée générale des Ottomans dans les ouvrages historiographiques de la Valachie. Il ne faut pas s'attendre à fournir une information complète et exhaustive sur cette question vu que l'historiographie en tant que genre s'est assez tardivement affirmée dans cette principauté (seulement dans la première moitié du XVII^e siècle)³⁸. Des chroniques portant sur la période initiale de l'histoire de la Valachie ne se sont pas conservées. La seule mais très précieuse source sont les documents de la chancellerie princière.

2. L'histoire de Vlad Țepeș

L'unique exemple connu d'une attitude à l'égard des Turcs qui soit entièrement négative, on la trouve chez l'auteur anonyme de la *Сказание о Дракула въ Боеводѣ*, consacrée à Vlad Țepeș (1456–1462), et rédigée dans un beau et mélodieux moyen-bulgare³⁹. Cet ouvrage est écrit en 1486, le plus vraisemblablement à Oradea (Transylvanie). Au début du récit, quand il est question des relations diplomatiques du voévode valaque avec le sultan, l'auteur peint avec ironie les envoyés de ce dernier. Ce qui frappe surtout, c'est l'attitude hautaine de ce voévode à l'égard des Turcs: *И повелъ имъ гвоздѣмъ малымъ желѣзнымъ ко главамъ прибити капъи. И отпусти ихъ рекъ имъ: Шедше, скажите государю вашему, онъ навѣикъ отъ васъ тоу срамотоу терпѣти*⁴⁰... «Et il donna l'ordre de clouer les fez sur leurs têtes, avec de petits clous de fer. Et il les laissa partir en leur disant: Allez le dire à votre maître, il a l'habitude de porter votre honte... » Le chroniqueur réussit à broser un tableau beaucoup plus conforme aux sentiments réels qui agitaient la société locale de ce temps-là.

3. Mihail Moxa

La Chronique universelle bien connue de Mihail Moxa, qui se rapporte aux événements depuis la création du monde jusqu'à 1489, peut donner une idée très

³⁷ *Ibidem*, p. 114.

³⁸ Cela se voit aussi dans l'article de Ș. Papacostea, *Întemeiere și descălecat în tradiția istorică a constituirii Țării Românești*, in: "Studii și materiale de istorie medie", vol. XIX, 2001, pp. 61–66.

³⁹ *Cronicile slavo-române din sec XV–XVI*, pp. 195–207.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 200.

précise sur la littérature historique mise à la disposition des lettrés balkaniques du XVII^e siècle⁴¹. Pour composer son ouvrage, cet auteur réunit la plus grande partie de ses sources parmi les textes moyen-bulgares qu'il avait à sa disposition. C'est, en premier lieu, la Chronique anonyme bulgare, la traduction moyen-bulgare de la Chronique de Manassès où il prend en considération même les notes marginales relatives à l'histoire bulgare contenues dans cette dernière. Pour les périodes plus récentes, il utilise une Nouvelle chronique serbe, ainsi que deux des chroniques moldaves, Putna I et Putna II⁴². Il est intéressant de noter que M. Moxa expose l'information relative aux Turcs et à leur présence dans la vie des peuples balkaniques, avec le ton d'un observateur impartial. Nous tenons à souligner ce fait, car son style diffère radicalement du style de George Branković.

4. George Branković

L'ouvrage de George Branković, intitulé *Cronica slovenilor Illiricului Misii cei din sus și cei din jos Misii*, se présente plutôt comme une histoire des peuples balkaniques⁴³. Bien avant nous, cette proportion dans le texte a été signalée par l'éditeur de la chronique, Damaschin Mioc, selon lequel le matériel relatif aux Serbes et à la région balkanique, occupe 75% de son contenu⁴⁴. Soulignons, en même temps, que G. Branković fait une description très circonstanciée des plus importantes étapes de la conquête ottomane, comme les batailles de Ćirmen (1371), de Kosovo (1389), de Rovine (1395), de Nikopol (1396) et de Varna (1444). Ainsi, on a l'impression que dans sa chronique, les défaites que les Turcs ont infligées aux peuples balkaniques, forment une ligne thématique spéciale. Ouvrons une parenthèse pour signaler que G. Branković a rédigé sa chronique entre 1680 et 1688, à la cour du prince valaque Șerban Cantacuzino (1678–1688), à une époque où une grande coalition anti-ottomane était en train de se préparer activement, avec l'Autriche en tête. L'activité diplomatique de la cour princière durant cette période, ainsi que l'adhésion de G. Branković à l'idée d'attirer aussi les Serbes et les Bulgares dans la lutte contre les Turcs, sont autant de facteurs qui ont influé sur sa chronique, qui est écrite en roumain parlé. Il y a aussi d'autres circonstances qui ont favorisé G. Branković dans la réalisation de son ouvrage historique, avant tout ses contacts avec des personnalités éminentes parmi lesquelles était le futur souverain de Valachie, le grand homme d'État, Constantin Brâncoveanu (1688–1714). Il y a lieu de mentionner en particulier la méthode originale de G. Branković

⁴¹ Mihail Moxa, *Cronica universală*, București, 1993.

⁴² G. Mihăilă, *Novoe izdanie Hroniki sobătii na Balkanskom poluostrove v 1296–1417 gg. (t. naz. "Bolgarskaja anonimnaja hronika" v sopostavleniem s rumynskim perevodom Mihaila Moxa, 1620 g.)*, in: *Langue et culture roumaines dans l'espace sud-européen*, Bucarest, 2001, pp. 455–468.

⁴³ Gheorghe Brancovici, *Cronica românească*. Ed. critique par D. Mioc et Marieta Adam-Chiper, Bucarest, 1987. Cette œuvre de G. Branković est connue dans de nombreuses copies, dont la plus ancienne a été éditée par N. Iorga, in: "Revista istorică", III, 1917, pp. 85–118.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

vis-à-vis des sources utilisées. Parmi les nombreux renseignements relatifs à la bataille de Čirmen que lui offraient les brèves chroniques byzantines et les généalogies serbes, Branković a choisi la source la plus expressive et la plus proche de la mentalité balkanique – la description d'Ésaïe de Serrès, un des contemporains de cet événement⁴⁵. Attirons l'attention aussi sur une autre manière de l'auteur: il évite d'utiliser des détails liés à la bataille elle-même, mais préfère exposer les conséquences de la défaite, ce qui donne lieu de conclure que cette manière de représenter les faits n'est pas du tout fortuite. Cette conclusion est valable aussi en ce qui concerne les descriptions des autres événements liés à l'invasion ottomane – les batailles de Nikopol et de Varna. Par conséquent, nous pouvons conclure que l'auteur a mis un accent spécial sur les moments de lourdes défaites infligées par les Ottomans. Soulignons encore que la chronique de G. Branković renferme aussi une série de renseignements relatifs à l'histoire des Roumains et des Bulgares. En ce qui concerne plus spécialement l'histoire bulgare, il y a dans la chronique de G. Branković une précision très précieuse qu'on trouve aussi dans d'autres sources, à savoir que Vidin et Nikopol ne furent pas pris par les Turcs en 1396, mais deux ans plus tard, en 1398⁴⁶.

5. Radu Popescu

Dans l'aperçu que nous avons essayé de donner, en cherchant à refléter la représentation des Ottomans dans l'historiographie de la Valachie, il importe de mentionner aussi l'ouvrage de Radu Popescu *Istoriile domnilor Țării Românești* «Les histoires des souverains de Valachie (1290–1728)»⁴⁷. Après la brillante analyse de E. Stănescu dans son livre consacré à la personnalité de ce lettré et à son ouvrage, il ne nous reste rien d'autre à dire en ce qui concerne notre thème; Radu Popescu avait disposé d'une riche information, qui est accompagnée souvent de son commentaire. Cette chronique la confirme de la constatation qui s'est imposée déjà dans l'historiographie roumaine, notamment que les Ottomans étaient perçus comme les héritiers de l'Empire byzantin⁴⁸. Ainsi, par exemple, quand il décrit la politique de Mircea l'Ancien à leur égard, le chroniqueur informe avec toute

⁴⁵ B. Angelov, *Iz starata bălgarska, ruska i srăbska literatura*, t. II, Sofia, 1967, pp. 157–161.

⁴⁶ Sur cette question voir aussi l'opinion de I. Tjutjundžiev, Pl. Pavlov, *Bălgarite i osmanskoto zavoevanie (kraja na XIV – sredata na XV v.)*, Veliko Tărnovo, 1995, pp. 115–124.

⁴⁷ *Istoriile domnilor Țării Românești*. Introduction et éd. critique par Constantin Giurescu, Bucarest, 1963.

⁴⁸ *Ibidem*, p. XLII. Sur cette question, v. A. Pippidi, *op. cit.*, pp. 71–76. Il importe d'indiquer cependant qu'on observe dans l'attitude du lettré envers les Ottomans une riche gamme de nuances. Au début de la chronique, il expose très brièvement la généalogie des chefs militaires ottomans (p. 7). Mais quand il parle de la chute de Constantinople, il s'exprime comme tout un chacun de ses contemporains habitant des Balkans, en employant pour désigner les Turcs le terme de « mécréants » exprimant le mépris (p. 251). Sur les termes employés à l'adresse des Turcs, v. S. Rakova, *Predstavata za osmanskite turci u balkanskite narodi*, in: "Trudove na Velikotărnovskija universitet "Sv. sv. Kiril i Metodii", Veliko Tărnovo, t. 32, kn. 3, Istoricheski fakultet, 1994, p. 150.

impartialité que le souverain avait conclu un traité de paix avec Bajazet à cause « des infamies des Turcs » (“obrazniciea turcilor”)⁴⁹. Notons que Radu Popescu retrace en détail la progression des Ottomans dans la péninsule balkanique à la fin du XIV^e siècle. Dans la chronique les conquêtes ottomanes après Gallipoli sont présentées dans l’ordre suivant: Philippopolis, Andrianople, la Thrace, la Macédoine. Vient ensuite la bataille de Pločnik. Quant à la bataille que Mircea l’Ancien livra à Rovine, il est intéressant d’indiquer qu’il y a une note rédigée en ces termes: “il ne dit pas où se trouve Rovine” (“unde vor fi Rovinile, nu le spune”)⁵⁰. On comprend qu’en l’absence de sources internes relatives à cet événement, le chroniqueur avait puisé son information dans une autre source, pour le moment difficile à identifier.

Tout comme les autres ouvrages historiographiques que nous avons mentionnés ici, la chronique de Radu Popescu témoigne que ses contemporains avaient besoin de tous ces détails qui constituent l’information ayant trait aux Ottomans. Cet ouvrage montre encore que l’histoire occupait une place importante dans l’éducation de la société valaque, ce qui est confirmé par la manière détaillée dont sont exposés les événements survenus aux XIV^e–XV^e siècles. De son côté, cette manière témoigne des connaissances encyclopédiques de son auteur.

·Conclusions

Il y a en Serbie, dans le domaine de la littérature historique, deux genres historiographiques: les généalogies relatant la vie des dynasties des Lazarević et des Branković, et les annales reflétant l’invasion ottomane. Les chroniqueurs serbes s’intéressent à tous les événements, mais il est difficile d’établir la date exacte de leurs enregistrements. Chaque manuscrit est composé dans un lieu différent. Quant à l’historiographie des deux Principautés danubiennes, il importe d’indiquer que la représentation des Turcs n’est pas impartiale. Les événements se rapportant à ces derniers sont décrits conformément à la tradition établie par les auteurs précédents. Certains chroniqueurs expriment aussi leur attitude, qui très souvent est influencée par la conjoncture politique.

Les généalogies et les annales continuaient, comme par inertie, ce que les historiographes avaient commencé aux siècles précédents. Seule la Chronique anonyme bulgare représente une transition naturelle à un genre «historique» nouveau, la vraie description de l’histoire, en cherchant le rapport de cause à effet et en prenant position vis-à-vis des événements. Mais étant un exemple isolé, il est difficile de dire comment ce processus novateur se serait développé en Bulgarie.

⁴⁹ *Istoriile...*, p. 14.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 13.

REGARD SUR LE NORD ONIRIQUE

VASILKA TĀPKOVA-ZAIMOVA
(Sofia)

La géographie historique du Bas-Danube au Moyen Âge n'a cessé d'intéresser les spécialistes.

A côté de la cartographie qui continue de faire l'objet de recherches importantes¹, non moins intéressantes, quoique moins nombreuses, sont celles qui étudient la pseudo-science des anciens et de leurs successeurs du Moyen Âge qui essayaient de donner un image plus ou moins exacte de ces populations qui habitaient les régions au Nord du Danube et d'où elles faisaient leurs expéditions vers la zone des Balkans. Ces recherches font partie plutôt de l'anthropologie historique, mais elles méritent aussi notre attention sur un plan plus large: comment se réalise l'échange de la pensée historique à partir de textes provenant de la Bible² ou d'autres sources d'une antiquité plus ou moins connue, mais où continuent de perdurer des traditions anciennes tout au cours des siècles «obscur» et même au-delà jusqu'à une époque moderne.

L'expression «horizon onirique» appartient à Jacques Le Goff³. Il s'agit dans notre cas de ces déplacements de populations entre le Caucase, la mer Caspienne, le Nord Pontique et le Bas-Danube, qui – à longue échéance – se sont mis en contact avec les sujets de l'Empire d'Orient. Les récits en question, où la légende côtoie la réalité historique, commencent par Gog et Magog [Ezéchiel, XXXVIII, 2]⁴. Ceux-ci font déjà partie des ἔθνη Σκυθικὰ ὑπερβορεία. Florovsky en donne une image détaillée qui provient des auteurs de la fin de l'antiquité et de la haute époque. Déjà Flavius Joseph parle de Gog (*Flavii Josephi Opera*, ed. Niese, pp. 22–23). Saint Jérôme remarque à son tour: «Les Juifs et ceux des nôtres qui sont judaïsants

¹ V. par ex. quelques très bonnes publications dans: *Studii și materiale de Istorie medie*, vol. XX, 2002, pp. 253–312 (*Cartografie; relatări de călătorie*).

² V.M. Olender, *Les langues du Paradis (Aryens et Sémites: un couple providentiel)*; préface de J.-P. Vernant, Paris 1989, pp. 7–11.

³ J. Le Goff; *Pour un autre Moyen Âge (L'Occident médiéval et l'Océan Indien: un horizon onirique)*, Paris 1977, pp. 280–298.

⁴ Pour les citations bibliques et quelques autres exemples je renvoie à A. Florovsky, *Knjaz Roš u proroka Jezekilja* (ch. 38–39), in «Sbornik v čest na Vasil N. Zlatarski», Sofia, 1925, pp. 505–521. Cet auteur étudie Gog et Magog en rapport aussi avec l'ethnonyme légendaire *Ros* pour le rapprocher, comme il s'exprime, «au nom du peuple et de l'Etat russe». Mais je ne porte pas mon attention là-dessus, parce que *Ros* reste quelque peu en dehors de mon sujet.

pensent que Gog sont des peuples Scythes, féroces et innombrables qui font leurs attaques à travers le mont Caucase et le lac de Méothis et près de la mer Caspienne «jusqu'en Inde» (P.L. XXV, coll. 22–23). Chez André de Césarée (fin du V^e – première moitié du VI^e s.) et la suite qu'on trouve chez Aréthas, on peut lire: «Il y en a qui estiment que Gog et Magog sont des peuples nordiques que nous appelons Huns – plus nombreux et plus belliqueux, comme nous nous rendons compte, que tout royaume terrestre et tout peuple.»/ P.G. CVI, col. 116⁵.

Derrière le mythe on voit déjà une tendance d'identification. Mais il y a encore pas mal de textes où ces gens du Nord continuent d'être indiqués simplement comme «nombreux et fort mauvais», selon l'expression du Pseudo-Ephrem (1^{re} partie, ch. V, 3). Cependant dans une homélie attribuée à tort ou à raison à St. Ephrem, Gog et Magog sont aussi identifiés aux Huns. En général, P. Alexander a recueilli de nombreuses informations concernant ce sujet, sans se référer à Florovsky, mais en indiquant d'autres recherches postérieures⁶. Il s'appuie notamment sur les faits et gestes des peuples du Nord qui apparaissent aussi dans l'ainsi dit «Apocalypse du Pseudo-Méthodius de Patara»⁷. C'est un texte grec vraisemblablement du VII^e s., mais qui repose sur un texte syriaque antérieur, bien qu'il y ait eu peut-être aussi des parties écrites directement en grec. Il existe aussi une traduction latine qui est du VIII^e s. En Bulgarie il y a eu deux traductions des IX^e–X^e ss. (la seconde est interpolée) et une troisième traduction du XIV^e s.⁸. P. Alexander présente donc les récits sur Gog et Magog à partir de ce récit qui est assez détaillé.

Tous ces textes remontent plus ou moins aux auteurs de l'antiquité, surtout à Hérodote et à ses continuateurs⁹. Je ne m'y arrête pas en détail, parce que c'est le Moyen Âge qui m'intéresse (d'ailleurs pas mal des *ehnica* que l'on trouve chez les anciens n'ont pas été identifiés et expliqués), mais je voudrais appuyer que pour le Nord Danubien, comme d'ailleurs pour un grand nombre d'autres régions géographiques, les auteurs byzantins qui s'appuient sur les modèles de l'antiquité connaissaient relativement bien les textes anciens. D'ailleurs j'y reviendrai.

L'image des peuples du Nord, plus ou moins imaginaire, apparaît de manière spectaculaire dans les légendes sur Alexandre le Grand. On sait que l'ainsi dit

⁵ Sur André et Aréthas v. aussi: *Fontes Graeci Historiae Bulgaricae*, I, Sofia 1954, p. 194 sq. A. Florovky, *op. cit.*, ajoute aussi d'autres détails sur l'ainsi dite «théorie scythe».

⁶ P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Edited with an Introduction by Dorothy F. Abrahamse), Bekerley – Los Angeles – London, 1985, II (Gog and Magog), pp. 184–192.

⁷ V. l'édition de A. Lolos, *Die Apokalypse des Ps.-Methodius* (Beiträge zur klassischen Philologie, vol. 88), Meisenheim am Glein.1976; Idem, *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodius* (Beiträge zur klassischen Philologie, vol. 94). Meisenheim am Glein 1978. Je n'ai pu consulter l'ouvrage de G.J. Reininck: *Die syrische Apokalypse des Ps.-Methodius*, übersetzt von G.I. Reininck, Louvain, 1993.

⁸ V. le texte latin chez E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen, Pseudo-Methodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898, p. 75sq. Sur les textes bulgares v. V. Tăpkova-Zaimova et A. Miltenova, *Istoriko-apokaliptičnata knižnina vāv Vizantija i v srednevekovna Bālgarija*, Sofia 1996, p. 20 sq., pp.161–182.

⁹ Sur la géographie d'Hérodote v. par ex. L.A. Elnicky, *Znanija drevnich o severnich stranach*, Moscou, 1961, pp. 73 sq.

«Roman d'Alexandre» a fait son apparition, selon certains chercheurs, encore au III^e s., sur la base de sources antérieures (par exemple un recueil du 1^{er} s. av. J.-C.). Le Pseudo-Callistène qui est le «biographe» principal d'Alexandre, a vécu au VI^e s. (le vrai Callistène était un contemporain d'Alexandre). Ont suivi au cours des siècles de nombreuses traductions et adaptations; on connaît notamment les rédactions α, β, γ, δ, ε et λ et parmi les textes plus tardifs – la rédaction z. J'ai choisi tout d'abord quelques exemples sur les peuples réels ou légendaires dans β qui est du VIII^e ou du IX^e s., donc d'une période qui nous intéresse et, de plus, cette rédaction a constitué le point de départ d'une longue tradition¹⁰. Voici ce qu'on y lit : «Ταῦτα ἐγώ, Ἀλέξανδρος, ὁ τῶν Μακεδόνων βασιλεὺς ὑπέταξα πλήθη ἐθνῶν πολλῶν (Moi, Alexandre, roi des Macédoniens, j'ai soumis un grand nombre de peuples: [suivent les noms des peuples]: πρῶτον μὲν Ἕλληνας, Ἰβήρας, Ἀβάρους, σκλάβους, μαύρους, μαυρεντιανούς, ὄνογούρους, τετραγούρους, τετρακάτους, μονοκεράτους, σικίνας, κανζώτας, κανζίτας, ρυσπουρίτας, χαρουρίτας, ὁψιομάγους, ὁψιόποδας, ἐλεφαντινόποδας, σκυμβριότας, ἐξαμάρους, λογγιβάρδους, λευεσεντιανούς, οὐρίδας, δερματισίους, ἀβασγούς, ἀρμενίους, ρουσίους, ὄχλους, σαρακηνοὺς, σύρους, ἀλανούς (en tout 31 peuples).

Comme on le voit, à côté de certains *ethnica* réels, quoique provenant d'époques diverses, tels que Hellènes, Ibères, Avars, Slaves, Maures et une sorte d'homonymes-Maurétiennes, Onogoures, Tétragoures, Sikambres(?), Langobards, Abasges, Arméniens, Russes, Sarrasins, Syriens, Alains, il y a quelques-uns qui portent des noms inventés d'après des ressemblances extérieures, comme des «Unicornes» ou «aux pieds d'éléphants», enfin simplement «des foules». Ceux-ci ont été puisés ordinairement chez certains auteurs antiques qui – comme il a été dit – ont l'habitude d'inventer des noms de toute sorte. Je voudrais ajouter aussi l'information de la rédaction ε du «Roman d'Alexandre» qui constitue une autre branche dans la tradition des textes et où il y a une suite encore plus

¹⁰ V. en général: *Leben und Taten Alexanders von Makedonien*, Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L, herausgegeben und übersetzt von Helmut van Thiel, Darmstadt, 1974, passim et surtout p. 249 sq.; R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, zweite, neubearbeitete Auflage unter Mitwirkung von Jürgen Trumpf, München, 1977, pp. 108–155 (2. Analyse des Alexanderromans); Ps.-Kallistenes: *Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans*, Teil I, herausgegeben von A. Lolos, Meisenheim am Glein, 1983, pp. 108–109; Teil II, herausgegeben von Vasilis L. Konstantinopoulos, Meisenheim am Glein, 1983 (bibl. supplémentaire); U. Moening, *Die spätbyzantinische Recension*ζ des Alexanderromans*, Köln 1993, pp. 258–259 (die «Wilden Menschen»). Traductions bulgares: *Pseudo-Kalisten, tzar na makedontzite*, prevel ot starogrätzki B. Bogdanov, Sofia 1975 (1976, 1984), *Životät na Alexandär, tzar na makedontzite*, prevela ot starogrätzki N. Genova, Sofia, 1991. Sur les traductions bulgares, russes, etc. et pour une bibliographie complémentaire v. aussi *Alexandria et Alexandär Makedonski*, in: «Staro-bälgarska literatura; entziklopedičen rečnik», sästavitel D. Petkanova, Sofia, 1992, pp. 22–23. Sur la réd. β v. aussi les publications plus anciennes, *Pseudo-Callistenes nach der Leidener Handschrift*, ed. H. Meusel, in: «Jahrbücher für klassische Philologie», Supplementenband 5 (1864–1872), p. 792. Cf. Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I, Berlin, 1958, p. 406. Pour le texte de la réd. β j'ai utilisé le: *Glossar für frühmittelalterliche Geschichte*; Beiheft Nr. 5, *Das Ethnikon Sklabenoi, Sklaboi in den griechischen Quellen bis 1025*. Bearbeitung Günter Weiss, ed. Anastasios Katsanakis, Stuttgart, 1988, Nr. 115, pp. 117–118.

incompréhensible de douze peuples qu'Alexandre aurait vaincus. On y trouve de nouveau Gog et Magog, et puis des *Phariséens* au sujet desquels je n'aurais rien à dire – la Bible nous est connue; mais ici ils sont traités comme représentant un seul peuple. Il y a aussi les «Anthropophages, ainsi appelés Cynocéphales». Or, tout ceci provient du Pseudo-Méthodius de Patare.

Revenons donc au Pseudo-Méthodius de Patare qui – comme il a été dit, est une des sources du «Roman d'Alexandre». Y sont également énumérés 22 peuples impurs (selon les manuscrits ils sont entre 18 et 23, comme le fait remarquer A. Lolos, l'éditeur du Pseudo-Méthodius). De plus, Lolos a collationné toutes les formes sous lesquelles se présentent ces peuples qu'Alexandre aurait enfermés derrière les Portes du Caucase: le nombre auquel il aboutit est considérable et parmi eux il y a, par exemple, aussi d'autres que nous n'avons pas encore énumérés, comme les Γαρμάρδοι ou les Βιαδαίοι, naturellement inexistantes, qui sont aussi appelés «Anthropophages, les ainsi dits Cynocéphales»¹¹.

Ces mêmes peuples, dans un nombre quelque peu réduit, figurent aussi dans le texte latin du Pseudo-Méthodius¹², ainsi que dans le texte bulgare correspondant, toujours à la suite de Gog et Magog¹³. Et là une remarque s'impose: les Cynocéphales remontent aussi aux écrits des auteurs antiques, mais là ils sont ordinairement en rapport avec l'Éthiopie [Hdt., 4, 191, etc.] et pas avec le Nord. De toute manière on les trouve assez souvent dans cette géographie animale de l'antiquité (par ex. chez Ktésias de Knidos du VIII^e s.)¹⁴. De même dans le Psautier illustré de Chloudov, un monument littéraire très connu, on trouve aussi des Cynocéphales¹⁵. Quelques-uns sont considérés comme étant déjà apprivoisés – par ex. St. Christophe est représenté avec une tête de chien également dans les pays occidentaux¹⁶.

Mais nous sommes encore loin d'avoir épuisé nos observations sur ces représentations semi-humaines et semi-animales des peuples qui du Nord descendent vers la plaine danubienne. Dans les «Visions de Daniel» qui s'échelonnent au cours de plusieurs siècles non seulement à Byzance et dans les Balkans, mais aussi en Orient et en Europe occidentale, les peuples «impurs» sont également présents – ces textes remontent toujours en partie au Pseudo-Méthodius de Patare.

¹¹ A. Lolos, *op.cit.*, I, pp. 82–83. A la p. 52, n. 1, il y a aussi des renvois à quelques chroniques et autres textes où figurent quelques-uns des ces peuples «impurs». Pour l'énumération cf. aussi l'*Index*, pp. 152–156.

¹² F. Sackur, *op.cit.*, p. 75.

¹³ V. Tăpkova-Zaimova, A. Miltenova, *op.cit.*, p. 167.

¹⁴ V. J.S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction*, Princeton – New Jersey, 1992, p. 77 sq.

¹⁵ M.V. Ščepkina, *Miniaturji Chludovoj Psaltyry*, Moscou, 1977, pp. 19 b et 70 b.

¹⁶ Je me suis penchée sur ces représentations dans deux de mes publications: V. Tăpkova-Zaimova, *Srednovekovni predstavi za narodite otväd Dunav: Bälgarite v severnoto Pričernomorje*, Veliko Tărnovo, 1996, pp. 29–36; *Eadem, Pătišta na simboli i obrazi*, in: *Srednovekovnite Balkani – politika, religia, kultura*, Sofia, 1999, pp. 95–100 cf. sur les cynocéphales: M. Block, *Christophoros kynokephalos*, Museen der Stadt Recklinghausen, 1997..

Dans ces «Visions»¹⁷, pareillement aux textes déjà mentionnés, le récit correspondant commence souvent par le texte d'Ézéchiel. Tel est le cas d'une prophétie, publiée sous le titre *Die Daniels letzte Vision*. Elle date des XIII^e–XIV^e ss. (mais les manuscrits sont tardifs). Les peuples qu'on y énumère sont au nombre de dix, mais dans la phrase qui suit l'énumération, il est dit que les rois qu'Alexandre aurait enfermés «à l'intérieur des Portes du Caucase» sont au nombre de 22 – nous avons donc une répétition de la phrase correspondante du «Roman d'Alexandre». Dans cette nouvelle énumération on peut remarquer aussi que seul Gog est mentionné (Magog n'y figure plus), qu'il y a toujours les Anthropophages à côté, traditionnellement, de peuples ayant réellement existé ou portant le nom de la région qu'ils ont habitée: cette fois-ci il s'agit des Sarmates – communauté historique authentique, et des Olbiens (l'Olbie se trouvait à l'embouchure du Bug)¹⁸. Une autre information historique réelle concerne les «Portes du Caucase» que le roi des Macédoniens aurait fermée pour restreindre les invasions venant du Nord¹⁹. Le récit est très détaillé dans le «Roman d'Alexandre». Celui-ci aurait adressé une prière fervente à Dieu (la manière dont cette prière est formulée montre nettement qu'elle est adressée au Dieu des chrétiens). Ayant obtenu l'aide divine, il fait fermer les Portes en utilisant de *l'axiton* ou ἄσπγγύτος (chez le Pseudo-Méthodius) – un produit difficilement explicable²⁰. Il y a aussi, toujours dans le «Roman d'Alexandre», une description des territoires à l'intérieur des Portes où des buissons de mûres, plantés sur une superficie de 3000 milles, auraient couvert les montagnes qui dans plusieurs textes sont appelées «les seins du Nord» – à cause de leurs formes.

Dans un autre récit de ce genre – les *Dialogues du Pseudo-Césaire* il y a un texte très intéressant et quelque peu obscur, aussi lui a-t-on consacré plusieurs analyses. Il s'agit cette fois-ci des *Slaves* et des *Physonites* qui, venant toujours du Nord, descendent vers le Bas-Danube. Ces *Dialogues* sont une compilation, composée au V^e ou au VI^e s.²¹. Il nous faut dégager en premier lieu un passage sur

¹⁷ H. Schmoltdt, *Die Schrift «vom jungen Daniel» und die «Daniels letzte Vision»*, Hamburg, 1672, p. 222.

¹⁸ Sur les Scythes, les Olbiens etc. v. L.A. Eljnitzy, *op.cit.*, passim, mais principalement p. 77 sq.

¹⁹ Voici l'explication qu'en donne H. van Thiel, *Leben und Taten...*, *op. cit.*, p. 236, n. 11: Historisch handelt es sich um den Pass von Sitdara, Grenzpass zwischen Medien und Hyrkanien. Er wurde laut Plinius (Naturgeschichte 6,45) als Angelpunkt der Alexanderzüge betrachtet.

²⁰ V.A. Lolos, *op.cit.*, I, p. 81.

²¹ V. à ce sujet: I. Dujčev, *Le témoignage du Pseudo-Césaire sur les Slaves* in: «Slavia Antiqua», IV, 1953, pp. 193–209; *Idem*, *La versione paleoslava dei Dialogui dello Pseudo-Caesario*, in: «Sillogue Bizantina (in onore di Silvio Giuseppe Mercati)», Roma 1957, pp. 89–100; Fr. Barišić, *Kada i gde su napisani Pseudo-Cesarevi dialozi*, «Zbornik Radova Vizantološkog Instituta», t. 21, 1952, pp. 29–51. Edition: du texte: (*Pseudo*)-*Kaisarios*, ed. R. Riedinger, München, 1969 (Byzantinisches Archiv, 12), p. 302 sq.; cf. surtout les pages 57, 79, 87, 142–143; G. Weiss, *op. cit.*, p. 29, Nr. 11. Bibliographie supplémentaire et traduction russe avec commentaire détaillé v. chez: S. Ivanov, *Pseudo-Kesarij* in: *Svod drevnejšich pismennyh izvestya o slavjanach*, t. I (I–VI v.), Moscou, 1994, pp. 251–259. Traduction bulgare: V. Tăpkova-Zaimova, in: *Fontes graeci*, *op.cit.*, pp. 190–193. J'ai analysé l'information du Pseudo-Césaire également dans mes deux articles indiqués ci-dessus.

le Danube qui, d'après le Pseudo-Césaire, serait l'un des quatre fleuves prenant leurs sources au Paradis – c'est «le Physon, ainsi appelé dans nos Ecritures, et Istros par les Hellènes, Danoubios par les Romains et Dounavis par les Goths» – voilà l'information du Pseudo-Césaire. Suivent deux phrases qui expliquent que pendant l'hiver le fleuve est pris par les glaces et peut être traversé ainsi par des envahisseurs qui atteignent quelquefois le nombre de dix-mille. Je ne m'étendrai pas sur toutes les explications qu'on trouve au sujet de ces randonnées des Slaves et que S. Ivanov a reproduites dernièrement dans son commentaire sur le Pseudo-Césaire²². Ce qui doit attirer notre attention, c'est que cet auteur, anonyme comme les autres, a en vue quelque récit précédent qui se rapporte non aux Slaves, mais bien à des Turcs-nomades qui, à partir du IV^e s., avaient l'habitude de se déplacer par groupes de dix-mille et traversaient quelquefois le Danube pris par les glaces, en s'enfonçant quelquefois jusqu'en Thrace.

J'ai indiqué ci-dessus que dans un des textes plus tardifs du *Roman d'Alexandre*, au sein de l'amalgame des peuples qui viennent du Nord, il y a déjà des Slaves, ce qui signifie que quelques-uns de nos auteurs anonymes un peu plus tardifs avaient déjà une vision quelque peu réelle de leur époque. Mais le texte du Pseudo-Césaire sur les Slaves et les Physonites contient d'autres complications. Il s'agit tout d'abord du nom de ces mêmes Physonites. Je renvoie de nouveau à la bibliographie, recueillie par S. Ivanov, car pas mal d'opinions ont été exprimées là-dessus qui ne me paraissent pas convaincantes. Aussi je me contente de dire que j'admets que «Physonites» n'est pas un ethnonyme réel – il est employé simplement comme provenant du nom du Physon, tout comme dans la phrase à côté on parle de «Danubiens». Voici d'ailleurs comment s'exprime le Pseudo-Césaire plus loin: «... Et comment, parmi les Slaves et les Physonites, appelés aussi Danubiens, les uns mangent-ils volontiers les seins des femmes, parce qu'ils sont gonflés de lait et frappent contre les pierres, comme des souris, les nourrissons, tandis que d'autres parmi eux s'abstiennent de manger de la viande légitime et irrépréhensible? ». Ces soi-disant mœurs des Slaves on les trouve dans le milieu peu réel décrit dans notre texte où apparaissent aussi les Indiens et les Brahmanes – les premiers, selon le Pseudo-Césaire, seraient des anthropophages et les seconds des incestueux. Plus loin l'«information» détaillée sur les mœurs des Slaves continue: ils sont «autonomes» – le problème de leur «indépendance», c'est-à-dire de leur *insoumission* – revient dans plusieurs autres textes et là il n'y a rien de nouveau à ajouter. Mais si l'on continue de lire la suite du texte du Pseudo-Césaire on voit qu'on leur attribue aussi des habitudes peu communes pour leur genre de vie – ils mangent des chats sauvages, des sangliers et des renards et leur cri de ralliement ressemble à un hurlement de loups. Il y aurait cependant d'autres parmi eux qui pratiqueraient une sorte d'abstinence et accepteraient de se soumettre au premier venu. Cette caractéristique est trop embrouillée: pour l'expliquer, il nous faut procéder par élimination. Chez les auteurs traditionnels des VI^e–VII^e ss., tels

²² S. Ivanov, *op. cit.*, pp. 257–258.

Procopé, le Pseudo-Maurice et son «Stratégikon», Théophylacte Simocatta, etc., pareils récits fantastiques sont inexistant. Ceci nous fait revenir de nouveau à la tradition antique. D'ailleurs nous avons déjà eu affaire ci-dessus aux Anthropophages, surtout chez le Pseudo-Méthodius et dans le *Roman d'Alexandre*. Mais l'expression en question, presque un mot à mot, on la trouve déjà chez Ephore – un auteur du IV^e s. av. J.-C., cité par Strabon. Voici ce qu'écrit ce dernier, mais au sujet des Scythes: «Quelques-uns d'entre eux poussent la cruauté jusqu'à manger de la chair humaine, tandis que d'autres s'abstiennent de manger même de la viande d'animaux.»

Voilà un exemple convainquant que nous avons affaire à des stéréotypes qui prédominent dans ces portraits, passant des auteurs antiques aux auteurs médiévaux. Les Physonites, que certains chercheurs (dont I. Dujčev) identifient à tort selon moi avec les Antes, seraient selon le Pseudo-Césaire des végétariens comme les Brachmanes. Au sujet des viandes impures il y a aussi pas mal de détails. Mais toutes ces histoires de contacts rituels avec des animaux sauvages sont plus ou moins des lieux communs, toujours empruntés aux anciens et n'ont pas une véritable signification ethnographique²³.

Mais continuant toujours de suivre le mouvement des peuples plus ou moins légendaires du Nord, je reviens aux nomades d'origine *turque* dont le Pseudo-Césaire nous a déjà donné une idée, quoiqu'en l'attribuant à tort aux Slaves. C'est de nouveau le Pseudo-Methodius de Patare qui est notre «informateur». Dans la première rédaction grecque on nous laisse entendre qu'il s'agit des raids des Avars; dans le texte latin est indiqué «le royaume turc et les Arabes», mais dans la troisième rédaction grecque ces «Turcs» sont identifiés aux [Proto] bulgares. Voilà les textes eux-mêmes: 1^{re} rédaction: «Le royaume des Barbares, c'est-à-dire les Turcs et les Avars»; troisième rédaction: «Les rois des barbares, c'est-à-dire les Turcs et les Bulgares»²⁴. Par contre, dans une des rédactions bulgares il est dit qu'il s'agit du «royaume barbare – ce sont des Turcs et des Avars»²⁵. J'ajoute que dans deux autres rédactions bulgares il y a une confusion de plus. On y parle de «royaume turc et coumane [Obres]» et de «royaume barbare, c'est-à-dire des Turcs et Coumanes [Obres]», puis voilà qu'apparaissent les Hongrois pour remplacer les Coumanes et enfin, dans la dernière de ces rédactions bulgares, on

²³ Cf. les réflexions de G. Valtchinova, *Images de l'Europe entre le temps mythique et le temps historique. Le barbare du Nord entre l'Europe et l'Asie*, in: *Les temps de l'Europe*: t. II, *Temps mythiques européens*, Strasbourg, 1994, p. 101: «Si nous essayons de 'traduire' en langage anthropologique cette information (il s'agit du Nord/ Nord-Est) homérique et du régime alimentaire de mangeurs de lait, de trayeurs de jumens, etc., cette information, située entre le mythe et le logos, on peut dire qu'il s'agit de la description de peuples nomades...». Quoiqu'à une distance de temps considérable, ces mêmes réflexions sont valables aussi pour notre sujet.

²⁴ A. Lolos, *op.cit.*, II, p. 37.

²⁵ J'ai fait l'analyse textologique de ces passages de ceux qui suivent dans V. Tăpkova-Zaimova, *Problèmes de terminologie étatique et ethnique chez le Pseudo-Méthodius de Patare*, «Études Balkaniques», 3–4, 1992, p. 116.

parle déjà de «terre russe». Mais ce n'est pas tout. Le *Dit de Pandech* est un monument littéraire bulgare du XIII^e s. L'auteur anonyme y évoque de nouveau les Russes comme peuple venant «du Nord», en leur attribuant des «qualités» semblables à celles que nous avons déjà trouvées chez le Pseudo-Césaire: «Ils se mettront à hurler comme des loups et se disperseront...». Mais comme ils sont mis côte à côte avec les autres nomades, on a l'impression qu'il s'agit de nouveau d'une confusion entre Slaves et des Turcs-nomades, pour la simple raison qu'ils voisinent dans un Nord plus ou moins vague et ils font leurs randonnées à une époque de nouveau plus ou moins vague et tournante.

Et voilà que ces auteurs anonymes commencent à parler d'événements qui leur sont quelque peu contemporains. Dans le *Dit de Pandech* s'agit-il de l'invasion tatar de 1237 et de ses suites et surtout de la défaite que les Coumanes ont essuyée de la part des Tatares en 1257 ? Đ. Radojčić l'a cru²⁶. En effet, dans le passage précédent il y a de nouveau une petite «histoire» sur les Tatares: on explique leur nom à partir du nom d'un fleuve – la *Tatra* et on les situe parmi les peuples «chaldéens» (peut-être veut-on dire qu'ils pratiquaient la magie ou bien l'inceste?). D'ailleurs le comportement envers tous ces peuples est toujours négatif: dans cette même énumération l'auteur anonyme se tourne aussi vers les Coumans en assurant qu'ils «ne dureront pas longtemps et périront»²⁷.

Dans d'autres textes bulgares, notamment les prophéties daniéliques qui sont fréquentes entre les XI^e–XII^e ss. et ensuite jusqu'au XIII^e s., quelques traits du mode de vie de ces peuples du Nord reviennent avec une grande précision. Dans la *Vision de Daniel* bulgare du XIII^e s. l'auteur anonyme nous assure que ces peuples du Nord «mangent de la viande et de la soupe, mais n'ont jamais goûté de pain»²⁸. Et pour en revenir à la manière dont ils réalisent leurs contacts, on nous explique que leur cri pourrait être comparé au hurlement des loups. Cette lycanthropie est de nouveau une des caractéristiques qui détermine le comportement négatif de chacun de ces auteurs, car il y a de nombreux textes où ces peuples sont désignés par des représentations zoomorphes dépréciatives²⁹; c'est toujours ce Nord de la géographie strabonienne, resté mal défini, mais qui sert de limite à l'œcuménée. Mais j'ai déjà rappelé que certains de ces peuples ou groupes humains ont réellement existé.

²⁶ G.S. Radojčić, *Pandehovo skazanie 1259* (O Vizantii, tatarach, kumanach, ruskich, vengrach, serbach, bolgarach) – «Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury», 16, Leningrad – Sanktpeterburg, pp. 161–166. Tous les chercheurs n'acceptent pas cette datation. Cf. V. Tăpkova-Zaimova, A. Miltenova, *op.cit.*, p. 242. Sur les événements de l'époque v., parmi les publications récentes: V. Ciocâltan, *Mongolii și Marea Neagră în secolele XIII–XIV*, București, 1998.

²⁷ V. le texte chez: V. Tăpkova-Zaimova, A. Miltenova, *op. cit.*, pp. 246–247.

²⁸ V. Tăpkova-Zaimova, A. Miltenova, *op.cit.*, pp. 215; cf. aussi pp. 116, n. 9, où l'on trouve des indicateurs supplémentaires sur les mangeurs de chair humaine.

²⁹ Sur la lycanthropie v. quelques exemples chez S. Jordanov, *Slavjani i Physoniti ot «Dialogi» na Pseudo-Kesarij i fenomenât na likantropijata v slavjanskoto obšestvo ot vremeto na velikoto preselenie na narodite*, in «Slavistični proučvanija», Veliko Tărnovo 1998, pp. 190–191. Cet auteur se réfère aussi à L. Kretzenbacher, *Demons Kynocephals in der Folkspoesie der Südost-Europa*, München, 1968.

D'ailleurs, comme pour les autres déplacements des peuples dans les régions limitrophes entre l'Europe et l'Asie, il y a de multiples «informations» chez ceux qui écrivent après Hérodote et qui considèrent les Cimmériens comme des autochtones en se servant même de l'appellation *Cimméride* (la Chersonèse Taurique)³⁰.

Une autre remarque s'impose ici. C'est que tout au long des siècles que nous avons cernés, les représentations fantastiques se perdent petit à petit et les auteurs anonymes du Moyen Âge cherchent à identifier, avec une certaine circonspection, les peuples qui leur sont connus depuis l'antiquité et ceux qui leur sont contemporains. Ceci est valable dans une grande mesure pour la région que nous avons cernée: le Nord pontique et la plaine du Bas-Danube. Cet espace mouvant continuera donc à offrir des informations fort pertinentes sur la formation ethno-anthropologique de ce coin de l'Europe destiné à jouer un rôle de premier ordre dans l'histoire du Sud-Est européen.*

³⁰ A. Elnjitzky, *op.cit.*, pp. 98–99.

* V. une variante de ce texte: V. Tăpkova-Zaimova, *Entre le Nord Pontique et le Danube: mouvement, des peuples historiques et légendaires à la haute époque*, «Bulletin de l'AIESEE», 28, 1998–1999, pp. 49–55.

L'ESCHATOLOGIE BYZANTINE : HISTORIOGRAPHIE ET PERSPECTIVES DE RECHERCHE

ANDREI TIMOTIN

Le propos de cet article est celui d'exposer une perspective historiographique sur l'eschatologie byzantine, de marquer ensuite les repères d'un champ d'investigation moins étudié, celui des «visions», et d'esquisser les dimensions spécifiques d'une approche censée mettre en évidence sa pertinence particulière.

Il est généralement admis aujourd'hui que l'histoire de Byzance a été plus ou moins constamment marquée par des courants d'idées eschatologiques, où sont entrelacés des thèmes et des motifs différents dont l'origine remonte à la littérature apocalyptique vétérotestamentaire et chrétienne. Cela a eu pour résultat, tout au long de l'histoire byzantine, l'apparition et le développement d'un large nombre d'écrits eschatologiques, qui n'a pas cessé de s'enrichir dans la période post-byzantine, en déployant une thématique apparentée.

Ce corpus de textes a fait déjà l'objet depuis quelques décennies de plusieurs démarches. Le présent article se propose d'exposer l'état de la question. On tentera ensuite de dégager quelques éléments d'une approche théorique nouvelle.

A) L'eschatologie byzantine

Les premières études sur l'eschatologie byzantine sont dues à Charles Diehl¹ et à A.A. Vasiliev². En dépit de leur caractère plutôt asystématique et d'une connaissance fragmentaire des textes, elles se font remarquer, en revanche, par la prise en compte de la littérature oraculaire byzantine³ et par l'attention prêtée à l'eschatologie musulmane⁴.

¹ Ch. Diehl, *De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople*, «Byzantinische Zeitschrift» 30, 1929/30, pp. 192–196.

² A.A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World : East and West*, «Byzantion» 16, 2, 1942 43, pp. 462–502.

³ Ch. Diehl, *loc. cit.* et A.A. Vasiliev, *ibid.*, surtout pp. 494–5, des analyses qui reposent surtout sur les documents publiés dans *Catalogus codicum astrologorum graecorum* et dans le recueil de *Patria* publié dans *Scriptores originum Constantinopolitanarum*.

⁴ A.A. Vasiliev, *ibid.*, pp. 471–476; sur l'eschatologie musulmane et l'étude de Marius Canard que Vasiliev prend comme point de départ de ses analyses, voir *infra*, pp. 7–8.

Une investigation méthodique des sources apparaîtra une fois avec les recherches du byzantiniste américain Paul J. Alexander. Entamées au début de la septième décennie du siècle passé⁵ et achevées par un livre de synthèse publié posthument en 1985⁶, ses recherches sur la littérature apocalyptique byzantine comportent une triple dimension: l'édition de textes⁷, l'analyse thématique comparée⁸, et l'étude de son contexte politique et idéologique⁹.

Le corpus de textes étudiés par Paul Alexander est représenté par des compositions anonymes, rédigées entre les VI^e et IX^e siècles: l'*Oracle de Baalbek*, les versions syriaque et grecques de l'*Apocalypse de Pseudo-Méthode*, et les versions grecques et slavonnes de la «*Vision*» de *Daniel*. Ses analyses montrent à quel point un contexte politique commun, en l'occurrence, les confrontations entre Byzance et les Perses ou les Arabes, est filtré par un complexe des figures apocalyptiques traditionnelles organisées autour de certaines idées clé: le Dernier Empereur romain, Gog et Magog, et l'Antéchrist¹⁰.

Il en ressort une image complexe de la circulation des motifs eschatologiques et apocalyptiques à Byzance, de la filiation des textes, et de leurs rapports à la tradition véterotestamentaire. Bien que limitée aux productions du premier millénaire, cette image ressemble pourtant, sous le rapport thématique, l'essentiel de la littérature apocalyptique byzantine.

A ce type d'analyse intertextuelle se rattachent aussi les recherches en cours de Marie-Hélène Congourdeau sur les courants d'idées eschatologiques et apocalyptiques véhiculées autour de certains événements majeurs dans l'histoire de Byzance: les guerres arabes du VII^e siècle, la conquête de Byzance par les Latins, la chute de Constantinople en 1453¹¹. La démarche de Marie-Hélène Congourdeau,

⁵ Voir surtout ses études réunies dans le recueil *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Variorum Reprints, 1978.

⁶ *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, édition par Dorothy de F. Abrahamse, University of California Press, 1985.

⁷ *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sybille in the Greek Dress*, «Dumbarton Oaks Paper» 10, 1967 et les traductions anglaises de la recension grecque de Pseudo-Méthode, de la *Vision slavonne de Daniel*, et de l'original syriaque de Pseudo-Ephrem publiées en appendice dans *The Byzantine Apocalyptic Tradition*.

⁸ *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor*, «*Medievalia et Humanistica*» N.S. 2, 1971, pp. 47–68 (= *Religious and Political History*, XII).

⁹ *Les débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptique byzantino-slave*, «*Bolletino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani*» 12, 1973, pp. 7–35 (= *Religious and Political History*, XIV); *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, «*American Historical Review*» 73, 1968, pp. 997–1018 (= *Religious and Political History*, XIII); *Historiens byzantins et croyances eschatologiques*, Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines, 2, Belgrade, 1964, pp. 1–8 (= *Religious and Political History*, XV).

¹⁰ P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Part Two: Themes).

¹¹ Marie-Hélène Congourdeau, *Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique*, dans M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001, pp. 125–136; Eadem, *Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues*, dans St. Yerasimos, B. Lellouch (éds.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris, 1999, pp. 55–98.

concentrée sur la reprise et le remaniement constant de ces thèmes à l'époque des Paléologues et ensuite autour de la chute de Constantinople en 1453, met en évidence surtout leurs racines judaïques et vétérotestamentaires, en s'attachant moins aux milieux de provenance des textes.

Contemporain aux recherches de P.J. Alexander, un autre type de démarche a été esquissé par le byzantiniste allemand Gerhard Podskalsky. Définies par le modèle historique d'une *motivgeschichtliche Untersuchung*, ses recherches ont abouti au début des années soixante-dix à un livre célèbre sur «l'eschatologie impériale byzantine»¹². L'ouvrage part du constat que la conception byzantine sur l'histoire peut être ramenée à deux schémas d'inspiration biblique: les monarchies universelles et la semaine universelle, qui ont pour origine les chapitres 2 et 7 du *Livre de Daniel*, et le chapitre 20 de l'*Apocalypse de saint Jean*.

En conséquence, G. Podskalsky a examiné le développement dans la tradition byzantine des motifs eschatologiques correspondant à ces références bibliques : la périodisation de l'histoire du monde en quatre empires, selon la prophétie de Daniel, et l'empire de la paix qui durera mille ans, selon la prophétie de l'*Apocalypse de saint Jean*. Cette analyse l'a amené à investiguer toute une série de textes: exégèses théologiques, notamment des écrits polémiques, anti-hérétiques, anti-judaïques, ou anti-islamiques, lettres et florilèges, apocryphes et pseudépigraphes, écrits oraculaires et astrologiques, chroniques, textes liturgiques et programmes iconographiques¹³.

Les conclusions générales tirées de cette démarche sont les suivantes: d'un côté, l'eschatologie impériale byzantine apparaît comme l'héritière de l'idéologie royale juive et hellénistique qui évalue la gloire de Dieu à la mesure du destin de sa nation, et d'autre côté, le développement de ces deux motifs clé semble montrer une certaine «idéologisation» progressive de l'eschatologie byzantine, qui coïncide avec un recul de l'attitude critique envers la politique impériale, encore manifeste, par exemple, chez Hippolyte, dans certains apocryphes judaïques, ou dans les *Oracles sibyllins*¹⁴.

Des approches nouvelles de l'eschatologie byzantine, qui tout en tirant profit des analyses de Podskalsky et d'Alexander, s'en détachent assez nettement, se font jour à partir du début des années quatre-vingt, parallèlement dans les écoles de byzantinologie anglaise et française. En Grande Bretagne, Cyril Mango englobe dans sa synthèse consacrée à l'histoire de Byzance une éclairante vue d'ensemble

¹² *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in der vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, Munich, 1980. Voir aussi G. Podskalsky, *Marginalien zur byzantinischen Reichseschatologie*, «Byzantinische Zeitschrift» 67, 2, 1974, pp. 351–358 et Idem, *Représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine*, dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e–XIII^e siècles*, Colloque CNRS, Paris, 1984, pp. 317–332.

¹³ Pour la recherche sur l'iconographie byzantine et occidentale du prophète Daniel, voir surtout G. Podskalsky, *Marginalien zur byzantinischen Reichseschatologie*, pp. 355–356.

¹⁴ G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie*, notamment pp. 71–73, 101–102.

sur l'eschatologie byzantine¹⁵, et en France, Gilbert Dagron s'attache sur les traces de son prédécesseur, Charles Diehl, à l'étude du recueil de textes sur l'origine de Constantinople¹⁶, renouvelant chacun à sa propre manière la problématique en question.

En se focalisant moins sur les textes apocalyptiques proprement-dits, que sur les préoccupations et les calculs apocalyptiques qui caractérisent certaines périodes de l'histoire byzantine, l'optique de C. Mango déplace visiblement le centre d'intérêt de la recherche d'une histoire des textes ou des motifs eschatologiques, vers une anthropologie de la société byzantine dont les constantes déterminent aussi la production d'un certain genre littéraire.

G. Dagron développe, à son tour, sur la base de l'étude exhaustive de ce corpus d'oracles qui est le recueil de *Patria*, le lien thématique commun avec les textes apocalyptiques, résultat d'une fusion progressive tellement profonde, qu'on peut conclure que ces derniers subissent graduellement à Byzance une évolution qui les amené à devenir un «genre constantinopolitain», et respectivement le recueil de *Patria* s'est au fur et à mesure transformé dans un «genre apocalyptique»¹⁷.

Inspirée par la perspective de Mango et par un article incisif de Roger Scott¹⁸, une démarche novatrice et compréhensive, dont le développement est encore en cours, est représentée par les travaux récents de l'historien Paul Magdalino. L'hypothèse de R. Scott, fondée sur les données de la chronique de Malalas associées aux éléments tirés des hymnes de Romanos le Mélode, peut être convenablement résumée par l'assertion que la politique et la propagande impériale de Justinien ont été consciemment marquées par certaines préoccupations eschatologiques¹⁹.

Tout en gardant un recul critique par rapport à cette hypothèse²⁰, P. Magdalino l'a prise pour point de départ d'une analyse vouée à montrer d'une manière systématique l'influence de l'eschatologie sur la réalisation des *chronographies* byzantines, et plus généralement sur les pratiques ou les représentations qui relèvent d'un usage conscient de l'avenir. Par conséquent, dans un dense article dont les soucis théoriques sont à peine dissimulés, P. Magdalino

¹⁵ C. Mango, *Byzantium. The Empire of a New Rome*, Oxford, 1980, chap. 11: *The Future of Mankind*, pp. 201–217.

¹⁶ G. Dagron, *Constantinople imaginaire (Études sur le recueil de «Patria»)*, Paris, 1984.

¹⁷ G. Dagron, *ibid.*, surtout pp. 323–330.

¹⁸ R. Scott, *Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda*, «Dumbarton Oaks Paper» 39, 1985, pp. 99–109.

¹⁹ R. Scott, *ibid.*, pp. 107–109. C'est à cette occasion que l'auteur relève des éléments d'une *Kaiserkritik* élaborée par Procope, voués à nuancer les assertions radicales de G. Podskalsky.

²⁰ Ses critiques visent surtout le caractère «eschatologique» des initiatives législatives de Justinien, tout en reconnaissant leur caractère de «renouveau» et «punition». En fait, les analyses plus récentes de R. Scott semblent se mettre en accord sur plus d'un point avec les conclusions de P. Magdalino (la 1^e et la 4^e d'un cycle de quatre conférences, sous le titre «Chroniques et histoires byzantines», données par R. Scott dans le cadre du «Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes» à l'ÉHESS, Paris, 6–27 janvier 2003).

s'est évertué à montrer à quel point l'eschatologie se trouve pendant les VI^e et VII^e siècles à Byzance au cœur de plusieurs changements politiques et ecclésiastiques: pratiques du pouvoir, formes de religiosité et mutations théologiques²¹.

Dans cette perspective, la culture de l'Orient chrétien des VI^e et VII^e siècles semble caractérisée par un complexe de courants intellectuels dont le facteur commun est constitué par l'idée que l'Empire romain et le Règne Céleste se développaient synchroniquement et étaient à cette époque en train de s'identifier. L'idée est renforcée par l'auteur à l'occasion d'une réflexion autour des liens qui se tissent entre l'image de l'empereur Constantin dans la tradition byzantine et la tâche de restauration et de renouvellement eschatologique de l'Empire assumée par plusieurs empereurs byzantins²². En plus, certaines de ses recherches récentes semblent esquisser les ébauches d'une étude systématique de l'évolution et des remaniements auxquels sont soumis les thèmes apocalyptiques byzantins à la fin du premier millénaire²³.

B) L'eschatologie post-byzantine

La question de la réorganisation d'une matière ancienne dans des contextes politiques et idéologiques nouveaux nous amène directement au cœur de la problématique post-byzantine. Son caractère distinctif peut être défini au moins par deux traits qui la différencient par rapport aux questions soulevées par l'étude de l'eschatologie byzantine, dont le premier remonte pourtant jusqu'à l'époque des Croisades.

D'un côté, le nombre de documents sur la diffusion et la réception des écrits eschatologiques après la chute de l'Empire donne déjà une perspective différente par rapport à l'époque byzantine. D'autre côté, les soucis des auteurs et des lecteurs se diversifient à leur tour, en ressortissant à la période post-byzantine une pluralité des images de «l'autre», que ce soit le «Grec» ou le «Turc».

La prestigieuse anthologie de sources sur la chute de Constantinople en 1453 réalisée par Agostino Pertusi²⁴, divisée en deux parties, dont l'une est dédiée aux

²¹ P. Magdalino, *The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda*, dans R. Beaton, Charlotte Roueché (éds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Variorum Reprints, 1993, pp. 3–34.

²² P. Magdalino (éd.), *New Constantins: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium (4th-13th Cent.)*, Variorum Reprints, 1994.

²³ P. Magdalino, 'What we heard in the Lives of the Saints we have seen with our own eyes': the holy man as literary text in tenth-century Constantinople, dans J. Howard-Johnston, P.A. Hayward (éds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford, 1999, pp. 83–112; Idem, *Une prophétie inédite des environs de l'an 965 attribuée à Léon le Philosophe* (Ms. Karakallou 14, f. 253^r-254^r), «Travaux et Mémoires» (Mélanges Gilbert Dagron) 14, 2002, pp. 391–402; Idem, *The Year 1000 in Byzantium*, dans P. Magdalino (éd.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden, Brill, 2003, pp. 233–270.

²⁴ A. Pertusi, *La caduta di Constantinopoli*, I, *Le testimonianze dei contemporanei*; II, *L'eco nel mondo*, Verone, 1976.

«témoignages des contemporains», et l'autre aux «échos dans le monde», éclaire bien cet état des choses. A. Pertusi a laissé délibérément de côté dans ses analyses les textes eschatologiques proprement-dits pour s'intéresser surtout à ceux dont le caractère «historique» les voue d'emblée à l'époque post-byzantine à une large diffusion²⁵. Des textes pseudo-prophétiques dont la teneur remonte directement à l'apocalyptique byzantine ou vétérotestamentaire prennent des significations nouvelles dans le contexte politique et idéologique qui suit la chute de l'Empire et arrivent à produire des effets parfois très différents, conformément aux soucis de leurs diffuseurs et aux attentes des lecteurs. Un exemple significatif sont les remaniements successifs à l'époque post-byzantine du thème de l'empereur endormi, restaurateur de l'Empire²⁶.

Ce réseau d'un pseudo-savoir où sont confusément emmêlées les inquiétudes, la mémoire et l'aspiration diffuse des Byzantins à une restauration plus ou moins proche de l'Empire définit un des traits spécifiques de l'eschatologie post-byzantine par rapport aux productions antérieures, et influence aussi les manières de l'investiguer.

A. Carile a montré à quel point ce phénomène est complexe et à peine réductible à la catégorie analytique de «propagande»²⁷. Ce courant prophétique post-byzantin et néo-hellène qui véhicule une image du peuple turc construite par la culture byzantine à partir du XII^e siècle et transmise par différents canaux à la culture et à la mentalité de l'Occident latin porte la marque d'une portée idéologique qui dépasse et qui s'éloigne légèrement du contexte déterminé auquel elle a été probablement vouée²⁸. Ce prophétisme post-byzantin se manifeste plutôt comme un type particulier de langage, fondé sur des symbolismes numériques, motifs apocalyptiques et références bibliques, qui n'ont rien de circonstanciel ou de «populaire», et qui semblent en revanche relever de la diffusion à large échelle d'une démarche intellectuelle extrêmement élaborée, dont les fonctions pour la constitution de la conscience collective et de l'identité nationale restent encore à étudier.

Le chercheur qui veut l'approcher doit pourtant surmonter au moins deux difficultés. D'un côté, il se voit mis devant une masse des textes, dont la plupart sont soit quasiment inconnus, soit dénués d'une chronologie et d'une classification quelconque; d'autre côté, cette recherche lui pose des problèmes sérieux de taxinomie.

La plus importante contribution à la connaissance de cet ensemble informe de textes eschatologiques est sans doute apportée par le travail d'Astérios Argyriou sur

²⁵ A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in oriente e in occidente*, édition posthume par E. Morini, Rome, 1988.

²⁶ Sur la légende de l'empereur endormi identifié naturellement au dernier empereur de Byzance, voir surtout A.D. Nicol, *The Immortal Emperor. The life and legend of Constantine Palaiologos, last Emperor of the Romans*, Cambridge University Press, 1992.

²⁷ A. Carile, *Une prophétie inédite en Néo-Grec et en Vénitien sur la chute de l'Empire Ottoman*, «Byzantinische Forschungen» 27, 1991, pp. 31–46.

²⁸ A. Carile, *ibid.*, p. 34.

les exégèses post-byzantines de l'Apocalypse²⁹, catégorie qui connaît après 1453 une fortune qui dépasse de loin l'intérêt qui lui a été auparavant attaché³⁰. A. Argyriou a fourni des références chronologiques, taxinomiques et exégétiques essentielles pour tout un genre d'écrits eschatologiques de l'époque post-byzantine, restés jusqu'à la parution de son travail quasiment inconnus. L'immense opération de defrichage imposée par l'analyse des manuscrits a déterminé l'auteur à renoncer de prendre en considération les liens thématiques qui se tissent entre les écrits étudiés et la littérature apocalyptique byzantine, d'un côté, et le reste des productions eschatologiques de l'époque, de l'autre. Le travail reste pourtant à entreprendre et une fois qu'il sera repris, on verra peut-être mieux à quel point les fondements posés par Argyriou sont irremplaçables pour la reconstitution du développement des courants eschatologiques post-byzantins et leur rapport à la tradition byzantine.

Un secteur important de cette démarche sera certainement représenté par un autre trait distinctif qui caractérise la problématique post-byzantine: la jonction entre l'eschatologie byzantine et celle musulmane.

La littérature apocalyptique musulmane a été abordée d'une manière systématique en premier lieu par Marius Canard, dans les années vingt du siècle précédent, dans un long et substantiel article, qui n'a pas été encore remplacé³¹. L'auteur s'est appliqué à l'étude des expéditions arabes à Constantinople dans la perspective des traditions plus ou moins légendaires disséminées dans les écrits des annalistes musulmans, des géographes arabes, ou dans le hadīth.

Louis Massignon reprendra après la guerre cette problématique en s'attachant notamment aux prédictions musulmanes sur la prise de Constantinople et sur les commentaires mystiques émergés dans le monde turc autour de cet événement³². Ces travaux montrent bien comment la chute de Constantinople en 1453, conçue par la communauté musulmane comme signe de la finalité de la guerre sainte, trouve sa place dans des écrits prophétiques rédigés plus de six siècles auparavant. La valeur mystique de cette promesse est traduite dans la tradition musulmane par

²⁹ A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque ottomane (1453 1821)*, Thessalonique, 1982.

³⁰ Les commentaires byzantins connus de l'Apocalypse sont quatre et ils sont dus à (Ecumenius (début du IV^e s.), à André de Césarée (probablement entre 563 et 614), Arethas (début du X^e s.) et à Néophyte le Reclus (début du XIII^e s.); voir C. Mango, *Le temps dans les commentaires byzantins à l'Apocalypse*, dans *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Age (III^e XII^e siècles)*, Paris, 1984, pp. 431–438.

³¹ M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende*, «Journal Asiatique» 208, 1926, pp. 61–121. Voir plus récemment S. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris, 1990, pp. 164–174, et S. Bashear, *Apocalyptic and other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars. A Review of Arabic Sources*, «Journal of the Royal Asiatic Society» (Third Series) 1, 2, 1991, pp. 173–207.

³² L. Massignon, *Textes prémonitoires et commentaires mystiques sur la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 (– 858 Hég.)*, «Oriens» 6, 1, 1953, pp. 10–17. Voir aussi G. Levi Della Vida, *Constantinopoli nella tradizione islamica*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti delle adunanze solenni» 5, 8, 1953, pp. 363–373.

toute une série de supplices et de prières qui rendent ce «désir de Constantinople» remontant jusqu'à l'extase du Prophète pendant la nuit de Mir'âj³³, et dont L. Massignon a exposé un bref et concluant compte rendu.

Néanmoins, des recherches concernant les points de convergence entre les littératures apocalyptiques musulmane et byzantine et aux relations qui se tissent entre les deux traditions à l'époque post-byzantine n'ont été amorcées que récemment. Un bon exemple en sont les recherches menées par Stéphane Yerasimos depuis plus d'une décennie sur la diffusion et les déplacements de certains thèmes et motifs apocalyptiques, par exemple la fondation de Constantinople et de Sainte Sophie, ou la pomme rouge, qui sont communs aux traditions byzantine et musulmane³⁴.

Les deux types d'analyse sont à notre avis complémentaires, s'agissant de stades différents de la recherche. On ne pourrait pas songer à comparer les écrits apocalyptiques byzantine et musulmane sans avoir sous la main une systématisation satisfaisante des thèmes et des motifs d'un des cycles apocalyptiques comparés. Les recherches de Yerasimos sont certainement à peine concevables sans tenir compte des travaux d'Alexander et de Podskalsky.

Pourtant, les deux perspectives sont à présent légitimes et fertiles en même temps. D'un côté, il reste encore beaucoup à défricher dans le domaine de l'eschatologie byzantine et surtout post-byzantine, car des textes nombreux attendent encore leurs éditions³⁵. Leurs traductions en moyen-bulgare, serbe, russe ou roumain sont beaucoup moins connues que les originaux, les contextes de leur diffusion sont plutôt obscurs, et en plus il y a sûrement des textes qui attendent encore d'être découverts. D'autre côté, tout ce travail qui reste à entreprendre ou à développer, ne doit pas empêcher, sans doute, les démarches comparatives à partir des thèmes communs aux traditions apocalyptiques différentes.

C) Les «visions» : enjeux et approches

Parmi les catégories d'écrits eschatologiques byzantins et post-byzantins les textes les moins étudiés sont certainement les «visions». La plupart restent encore inédites ou accessibles seulement en éditions qui datent de plus d'un siècle sont aujourd'hui dépassées. Qui plus est, sur leur diffusion dans le milieu de

³³ L. Massignon, *ibid.*, pp. 15–16. C'est précisément le verset de *Coran* (3, 32) qui parle de cet extase qui pousse la nuit de Mir'âj le Prophète vers le Temple, le Mihrab Zakariyâ «la Chapelle de la Vierge Pauvre», celui que les Turcs s'emparant de Constantinople l'inscriront à la *qibla* de la plupart des églises consacrées à la Vierge Théotokos transformées en mosquées.

³⁴ St. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris, 1990; Idem, *De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique*, dans St. Yerasimos, B. Lellouch (éds.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris, Harmattan, 1999, pp. 153–192.

³⁵ Un exemple récent: I. Ševčenko, *Unpublished Byzantine Texts on the End of the World about the Year 1000 AD*, «Travaux et Mémoires» (Mélanges Gilbert Dagron) 14, 2002, pp. 561–574.

provenance et sur leurs traductions en moyen-bulgare, russe ou roumain on ne sait presque rien³⁶.

Celui qui pour s'en informer recourrait aux manuels classiques de la littérature byzantine, voire «l'histoire» de la littérature byzantine dressée par K. Krumbacher³⁷ et le *Handbuch* de Hans-Georg Beck³⁸, sera rapidement déçu. Il n'y en trouvera la moindre allusion. Les histoires de la littérature post-byzantine et néo-hellénique de Börje Knös³⁹ et de C.T. Dimaras⁴⁰ ne font que renforcer ce silence.

Cette ignorance des historiens de la littérature en matière de *visions* n'est pas pourtant un défaut uniquement des byzantinistes ou des néo-hellénistes. La même situation est attestée aussi en Occident à tel point que le premier médiéviste qui a essayé d'en dresser l'état de la question⁴¹, il y a moins de vingt ans, s'est trouvé confronté à un silence comparable des histoires de la littérature médiévale⁴². Néanmoins, nombre d'éditions de tels *Revelationes* ont été réalisées en Occident, des anthologies des textes et des synthèses sur certains corpus de «visions» ont été aussi progressivement achevées depuis plus d'un siècle⁴³.

Revenant au monde byzantin, contrairement à ce que laisserait supposer cette frappante lacune, la diffusion manuscrite remarquable de ces textes tout au long de l'histoire byzantine et post-byzantine, montre que pour les Byzantins les *visions* suscitaient un intérêt qui était loin d'être secondaire.

La genèse des *visions*, dont les origines remontent à l'apocalyptique judaïque et chrétienne de l'Antiquité tardive, reste plutôt obscure. Les premières apparaissent autour du X^e siècle, mais faute de la possibilité d'une datation fût-elle approximative des textes, il nous manque les éléments qui pourraient la prouver. Quoi qu'il en soit, il est certain que la *Vision du moine Macaire* (BHG 999w et

³⁶ Nous avons entamé, il y a deux ans, une recherche sur les traductions roumaines des *visions* byzantines et post-byzantines dont les copies manuscrites se trouvent éparpillées dans les archives des principales bibliothèques roumaines; voir A. Timotin, *La littérature eschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains*, «R.E.S.E.E.» 40, 1-4, 2002, pp. 151-166; *Scrieri eshatologice postbizantine: Vedenia Sofianei, Vedenia lui chir Daniil*, édition critique et étude introductive par A. Timotin et Emanuela Timotin, dans *Cele mai vechi cârți populare în literatura română*, t. VI, Bucarest, 2002; A. Timotin, *Vedenia călugărului Teodosie de la Neamț: un text eshatologic românesc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, «Sud-estul și contextul european» 12, 2001, sous presse; Idem, *La «Vision du kir Daniel». les manuscrits roumains des archives de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine*, «Archæus», 4, 3, 2000, pp. 187-212.

³⁷ K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur (527 1453)*, t. I-II, Munich, 1890.

³⁸ H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich, 1959.

³⁹ B. Knös, *Histoire de la littérature néo-hellénique. Jusqu'en 1821*, Uppsala, 1962.

⁴⁰ C.T. Dimaras, *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Athènes, 1966.

⁴¹ P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981; Idem, «*Revelationes*», Brepols, 1991.

⁴² P. Dinzelsbacher, *La littérature des révélations au Moyen Âge: un document historique*, «Revue historique» 275, 2, 1986, surtout pp. 289-290.

⁴³ Pour l'évolution du genre de l'Antiquité tardive au Moyen Âge, outre les travaux de Dinzelsbacher, voir surtout la synthèse de C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e XIII^e siècles)*, Rome, 1994. Très utile est aussi l'anthologie dressée par M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Florence, 1987.

x)⁴⁴, la *Vision de Pseudo-Diadoque de Photicé* (BHG 2470)⁴⁵, la *Vision du moine Zosime* (BHG 1889–1890d)⁴⁶, ou la *Vision d'Anastasie* (BHG 1868–1870b)⁴⁷ reproduisent avant ou après le X^e siècle, d'une manière plus ou moins sélective, des thèmes et motifs communs dont l'origine se trouve dans les apocalypses apocryphes.

Le premier texte de cette tradition dont on connaît précisément la date et la place de composition est la *Vision de Cosmas le moine* (BHG 2084, 2085), rédigée à Constantinople vers le milieu du X^e siècle⁴⁸. C'est au même milieu constantinopolitain, et le plus probablement pendant la deuxième moitié du même X^e siècle, que l'on doit l'élaboration de trois autres *visions*, intégrées cette fois aux contextes hagiographiques: la *Vision de Grégoire*, insérée dans la *Vie de saint Basile le Nouveau* (BHG 263–264f)⁴⁹, la *Vision* ou l'*Apocalypse de saint André Salos* (BHG 115)⁵⁰, insérée dans le récit hagiographique homonyme, et la *Vision de saint Niphon* (BHG 1371z), insérée aussi dans le récit hagiographique relatant la vie du saint⁵¹. Les trois *visions* esquissent dans ses grandes lignes l'image d'une eschatologie constantinopolitaine à la fin du premier millénaire⁵², qui en dépit de sa

⁴⁴ PG 34, 385–392.

⁴⁵ É. Des Places, *Diadoque de Photicé*, dans *Sources Chrétiennes* 5 bis, Paris, 1955, pp. 169–179.

⁴⁶ A. Vassiliev, *Anecdota graeco-byzantina*, Moscou, t. I, 1893, pp. 166–179; M.R. James, *Apocrypha anecdota*, I. *Texts and Studies* II. 3, Cambridge, 1893, pp. 96–108.

⁴⁷ R. Homburg, *Apocalypsis Anastasie*, Lipsiae, 1903, pp. 1–36. La *vision*, anachroniquement placée par son auteur au VI^e siècle, a été sûrement rédigée après 976, l'an de la mort de Jean I Tzimiskès.

⁴⁸ Voir Christine Angelidi, *La version longue de la vision du moine Cosmas*, «*Analecta Bollandiana*» 101, 1–2, 1983, pp. 73–99.

⁴⁹ La version la plus ancienne du texte a été éditée par A.N. Veselovskij, *Razyskanija v oblasti russkago duchovnago sticha. XVIII XXIV*, St. Petersburg, 1891, pp. 1–174 du *Supplément*. Voir aussi le chapitre sur les différentes rédactions de la *Vie* grecque dans S.G. Vilinskij, *Žitie sv. Vasilija Novago v russkoj literaturě, Čast 1. Izslědovanie*, Odessa, 1913, pp. 1–128. Selon l'avis de l'auteur, la *Vision de Grégoire* formait déjà une partie intégrante d'une version primitive de la *Vie de St. Basile*, rédigée peu de temps après la mort du saint.

⁵⁰ L. Rydén, *The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation and Commentary*, «*Dumbarton Oaks Paper*» 28, 1974, pp. 201–214. Il y a aussi une traduction moyen-bulgare du texte, qui date du XII^e siècle, récemment éditée par Anisava Miltenova, *Непручен старобългарски превод на апокалипсиса на Св. Андрей Юродиви*, «*Rodina*» 1–2, 1997, pp. 105–119 (le texte aux pp. 113–119).

⁵¹ Le texte a été publié par A.V. Rystenکو, *Materiyali z istorii vizantijs 'koslov' yans 'koi literaturi ta movi*, Odessa, 1928 (édition réimprimée à Leipzig, 1982), pp. 3–186.

⁵² L. Rydén suppose, à notre avis à bonnes raisons, que la *Vie de St. André Salos* et la *Vie de St. Basile le Nouveau* soient rédigés à la moitié du X^e siècle, en proposant l'année 959 comme *terminus ante quem* pour la rédaction *Vie de St. André Salos*, et quelques ans plus tard pour la *Vie de St. Basile le Nouveau*; voir Idem, *The Life of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St. Andreas Salos*, dans C. Mango, O. Pritsak (éds.), *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Cambridge, Mass., 1983, p. 586. En accord avec cette datation se place aussi P. Magdalino, *What we heard in the Lives of the Saints*, pp. 86–87. Des dates plus anciennes, moins plausibles, ont avancé pour la *Vie de St. Basile le Nouveau*, à des raisons stylistiques, C. Mango, *Daily Life in Byzantium*, «*Jahrbuch für Österreichische Byzantinistik*» 31, 1, 1981, p. 341 n. 26 (VII^e siècle), et I. Ševčenko, *Levels of Style in Byzantine Literature*, *ibid.*, p. 305 n. 55 (VII^e–VIII^e siècles). Pour la datation de la *Vie de saint Niphon*, voir L. Rydén, *The Date of the Life of St. Niphon*, BHG 1371z, dans S.-T. Teodorsson (éd.), *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, Göteborg, 1990, pp. 33–40.

dépendance par rapport aux textes apocalyptiques antérieurs, manifeste déjà une structure spécifique avec des traits distinctifs bien déterminés.

Un répertoire des *visions* byzantines ne faisant pas l'objet du présent article, on s'attachera en revanche aux raisons, outre celles qui découlent de l'absence des recherches là-dessous, qui plaident pour l'étude des *visions*.

Il y a d'abord un intérêt d'ordre théorique. Les *visions* byzantines et surtout celles post-byzantines représentent un cas révélateur pour le processus par lequel un complexe de représentations eschatologiques traditionnelles est remanié et adapté dans des contextes nouveaux pour rendre des enjeux religieux, idéologiques, ou politiques en corrélation avec les soucis d'un certain milieu intellectuel. Il n'est pas à notre avis sans portée de saisir la manière dont ce processus de remaniement s'accomplit non seulement à travers la réélaboration des textes originaux, mais aussi à travers des traductions et la diffusion de leurs versions dans des contextes sensiblement différents par rapport à ceux dont les textes sont ressortis.

Analyser comment ce complexe de représentations se retrouve dans certaines sensibilités religieuses, tendances intellectuelles, ou pratiques du pouvoir qui caractérisent à une époque déterminée certains segments de la société byzantine, cela constituera le canevas d'une démarche censée nous faire saisir le processus d'articulation en longue durée d'un discours eschatologique plurivalent, écrit, oral, et visuel, qui définit leur religiosité, leur conscience historique et parfois leurs idéaux politiques.

L'étude des *visions* est marquée aussi par d'autres enjeux qui découlent d'un côté des perspectives par lesquelles sont prises en compte leurs éléments, et d'autre côté du spécifique des séquences découpées.

a) À l'étude des *formes de religiosité* byzantines les *visions* peuvent apporter une contribution qui n'est pas insignifiante. Elles font relever des aspects de la dévotion monastique et laïque, de l'évolution du culte des saints dans certains endroits, des règlements monastiques, du rôle du père spirituel dans l'Église⁵³, des éléments à associer à d'autres témoignages byzantins complémentaires. Certaines pièces constituent aussi des documents importants sur les pratiques cultuelles, comme la dévotion et les prières pour les âmes des morts, et notamment sur l'opposition entre les usages ecclésiastiques et «populaires».

b) Le domaine de la *théologie* byzantine sera lui aussi directement touché compte tenu du rôle que les conceptions du sort posthume des âmes jouent dans les *visions* et dans les disputes théologiques à l'époque du Concile florentin⁵⁴. Si on se rappelle que les controverses autour de la possibilité de la «vision» de Dieu, et de la présence réelle du Royaume de Dieu sont placées au cœur des polémiques

⁵³ Sur cet aspect, surtout dans les *visions* post-byzantines, voir A. Timotin, *La «Vision du kir Daniel»*, p. 191.

⁵⁴ Les documents se trouvent dans *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores*, series A, t. VIII, fasc. 2: *De Purgatorio Disputationes*, éd. L. Petit et G. Hoffmann, Rome, 1969.

ardues qui ont opposé Grégoire Palamas à Barlaam le Calabrais, on verra encore que les *visions* ont toujours eu une certaine portée théologique⁵⁵.

c) Une *histoire de la «mentalité»* reconsidérée pourrait évidemment tirer profit à travers l'analyse en diachronie des *visions*, en s'ingéniant à saisir des coupures et des changements dans les manières de concevoir l'espace, celui d'ici-bas et de l'au-delà, le temps liturgique et le temps historique, ou les formes diverses de religiosité⁵⁶.

d) L'analyse des *visions* en corrélation particulièrement avec *l'iconographie byzantine* pourrait sûrement apporter des issues pertinentes aux questions, comme, par exemple, l'origine du complexe iconographique du «Jugement Dernier», qui n'ont pas trouvé jusqu'à présent de réponses satisfaisantes⁵⁷.

e) Le complexe des questions liées au *rapport entre l'oral et l'écrit* trouve aussi sa place parmi les perspectives que nous esquissons, à travers l'examen des croyances eschatologiques éparses dans le folklore sud-est européen qui convergent sur plus d'un point avec certains motifs qui se retrouvent dans les *visions byzantines et post-byzantines*⁵⁸.

Il est évident que le nombre des perspectives qui pourraient articuler la recherche des *visions byzantines* est plus grand que celui sur lequel nous nous sommes arrêté. Sans avoir une prétention d'exhaustivité, nous avons eu seulement l'intention d'attirer l'attention sur la fécondité de la problématique et sur la pertinence de quelques approches susceptibles de mieux définir sa place dans le cadre des études byzantines.

⁵⁵ Une des approches les plus averties des sources patristiques se trouve chez Nicholas Constatas, 'To Sleep, Perchance to Dream': *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, «Dumbarton Oaks Paper» 55, 2001, pp. 91–124.

⁵⁶ Voir en ce sens les suggestions de P. Dinzelbacher, *La littérature des révélations*, pp. 290–297.

⁵⁷ Nous avons signalé la portée de cette démarche dans *Croyances et «visions» eschatologiques dans le Sud-Est européen. Introduction*, «Archæus» 4, 4, 2000, pp. 229–230.

⁵⁸ Nous en avons donné quelques références à partir de l'analyse d'un recueil de folklore eschatologique et apocalyptique roumain (T. Pamfile, *Sfârșitul lumii după credințele poporului român*, Bârlad, 1911) dans *Croyances et «visions» eschatologiques*, pp. 230–231.

RUMÄNIEN UND DER DEUTSCHE GEIST – GESTERN UND HEUTE

KLAUS HEITMANN
(Universität Heidelberg)

Der Essay behandelt, unter besonderer Berücksichtigung der historischen Beziehungen zwischen dem deutschsprachigen Mitteleuropa und der Nation im Donau-Karpatenraum, die hauptsächlichen Etappen der Einwirkung des deutschen Geistes und der deutschen Kultur auf die rumänische Nation vom zwölften bis zum zwanzigsten Jahrhundert; beginnend mit der Bedeutung der deutschen Einwanderung in Siebenbürgen im Mittelalter und endend mit der Rezeption der deutschen Wissenschaft, Philosophie und Literatur im Rumänien der Moderne.

Erwähnung finden nach Deutschland hin orientierte Autoren wie Kogălniceanu, Maiorescu und die "Junimea", Eminescu, Blaga, Cioran, Vianu und Noica.

Über die Beziehungen Rumäniens zum deutschen Geisteslebens lässt sich nicht sachgerecht sprechen, ohne die Beziehungen des Donau-Karpaten-Raums zum deutschen Kulturraum in den größeren Zusammenhang der historischen Beziehungen zwischen den beiden Nationen überhaupt zu stellen. Die Geschichte dieser Kontakte reicht bis ins zwölfte Jahrhundert zurück; in die Zeit, als sich, von der ungarischen Krone gerufen, moselfränkische Siedler in dem nur erst dünn von Rumänen besiedelten Siebenbürgen niederließen. Diese als "Sachsen" bezeichneten Kolonisten sind für ihre neue Heimat die eigentlichen Kulturbringer gewesen. Siebenbürger Sachsen waren es, die den Anstoß zur Entstehung der rumänischen Schriftsprache und der rumänischen Literatur gaben. Um das in ihrer Umgebung wohnende romanische Volk für die Sache der Reformation zu gewinnen, veranlassten die sächsischen Lutheraner im zweiten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts die Übersetzung der wichtigsten Schriften ihrer Konfession in deren Sprache. Was so zustande kam, bildet für das moderne Rumänien den Anfang seines nationalen Schrifttums.

Konfessionspolitisch gesehen, war die Aktivität des sächsischen Protestantismus freilich vergebens. Nicht ihm, sondern dem Katholizismus des Habsburgerreiches fiel die rumänische orthodoxe Kirche Siebenbürgens im Endergebnis anheim. Politisch von Österreich abhängig, wurde sie 1697 zwangsweise mit Rom uniert. Dies hatte wiederum bedeutsame Folgen für die Selbstfindung des Rumänentums. Zahlreiche junge Theologen kamen seit damals auf dem Umweg über Wien in die Ewige Stadt, wo sie nicht nur vor den Apostelgräbern andächtig verharren, sondern auch vor der Säule Traians, des

römischen Kaisers, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts Dacien dem Imperium Romanum eingliederte, das heißt den Westen und den Süden des heutigen Rumänien. Da ging es den jungen Siebenbürgern auf, dass das Volk, dem sie angehörten, der legitime Erbe Roms im Osten war. Es entstand damals das Latinitäts- und Kontinuitätsbewusstsein der so genannten "Siebenbürgischen Schule" ("Școala Ardeleană"), die ihr Zentrum in Blaj (Blasendorf) hatte. Dieses erwachende Bewusstsein fand in einem reichen historischen Schrifttum seinen konkreten Niederschlag, das wesentlich zur beginnenden Okzidentalisation der rumänischen Nation beigetragen hat.

Auch sonst wirkte der österreichische Einfluss im achtzehnten Jahrhundert als Fortsetzung und Verstärkung des sächsischen. Es besteht da eine Parallele zum Mittelalter. Hatten einst die Moselfranken im Siebenbürgen der Tatarenzeit eine von ihren bisherigen Herren unterjochte, ausgebeutete und kulturell vernachlässigte romanische Bevölkerung vorgefunden, die der Hilfe der neu Hinzugekommenen bedurfte, so ergab sich eine ganz vergleichbare Sachlage, als unter Maria Theresia deutsche Kolonisten – ihrem Ursprung nach vor allem rheinpfälzische und fränkische Siedler – in die ehemals türkischen Landschaften Banat und Bukowina einwanderten. Wiederum bedurfte eine eingessene romanische Bevölkerung fremder – mit dem modernen Ausdruck – Aufbauhilfe. Diese leisteten die, wie sie seither heißen, Donauschwaben mit ihrem Gewerbefleiß und Gemeinsinn. Dazu kam die Entwicklungspolitik der aufgeklärten Wiener Zentralgewalt mit ihren merkantilistischen Wirtschaftsprinzipien und ihrem vorbildlichen Schulsystem. Dies alles trug im Laufe der Jahrzehnte zur Entstehung einer rumänischen Bürgerkultur von Niveau bei. Der Aufschwung, den das 1717 österreichisch gewordene Banat nahm, hatte nach 1775 sein Gegenstück in der ehemals türkischen, jetzt österreichisches Kronland gewordenen Bukowina.

Auch Siebenbürgen ist unter der Herrschaft Maria Theresias in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gut gefahren. Der kaiserliche Statthalter Baron Samuel von Brukenthal (1721–1803) ist als Kunstfreund und Museumsgründer dort heute noch unvergessen. Nicht zu übersehen ist freilich auch ein dunkler Punkt in der habsburgischen Politik jener Zeit: die grausame Niederwerfung des rumänischen Bauernaufstandes unter Horia, Cloșca und Crișan von 1784. Die Ereignisse jenes dramatischen Jahres zeigen, was sich auch sonst bestätigt: dass sich das Regiment der deutschsprachigen Führungsschicht keineswegs auf alle Klassen der romanischen Untertanen gleichermaßen positiv auswirkte.

Ein sehr verschiedenes Bild von den Beziehungen der Rumänen zur Kultur des deutschsprachigen Raumes ergibt sich, wenn man den Blick auf die Moldau und die Walachei richtet. Überhaupt ist beim Studium der Kontakte zwischen den beiden Sprachbereichen stärker differenzieren als an irgendeinem anderen Punkt germanisch-romanischer Begegnung. Bis wenigstens 1918 haben hier sowohl "Rumänien" als auch "die deutsche Kultur" als reine Abstraktionen zu gelten. Denn streng genommen muss man auf der einen Seite sorgfältig zumindest zwischen

Siebenbürgen, der Moldau und der Walachei und auf der anderen zwischen volksdeutschen, binnendeutschen und österreichischen Gegebenheiten unterscheiden.

In den beiden Donaufürstentümern Moldau und Walachei haben zwar ebenfalls ansehnliche deutsche Siedlungen bestanden. Auch hier ist die städtische Kultur entscheidend von den Siebenbürger Sachsen mitgestaltet worden. Doch sind deren Einwirkungen dort weniger nachhaltig gewesen als in Siebenbürgen. Ihr Einfluss hat im frühen 17. Jahrhundert, als die letzten deutschen Siedlungen östlich und südlich der Karpaten im Rumänentum aufgingen, schließlich ganz und gar aufgehört. Kulturbeziehungen nennenswerter Art haben seit damals fast zweihundert Jahre hindurch nicht mehr bestanden. Damit ähnlich wie Siebenbürgen auch die Moldau und die Walachei tief greifend und diesmal dauerhaft mit deutscher Kultur in Berührung kamen, bedurfte es dort der Lockerung des türkischen Druckes zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. In dem Maße, wie die Abhängigkeit von Stambul nachließ, wurde die Nation an der unteren Donau frei dafür, sich kulturell vom Orient ab- und dem Abendland zuzuwenden.

Bahnbrecher dieser nun einsetzenden Okzidentalisation waren die zahlreichen bildungs-hungrigen jungen Rumänen, die seit den zwanziger Jahren zum Studium nach Westeuropa zogen; vor allem nach Paris, aber auch nach München, Berlin und Leipzig. In Leipzig, und nicht im Lande selbst, erschien 1827 die erste Zeitschrift in rumänischer Sprache. In der preußischen Hauptstadt studierte von 1835 bis 1838 Mihail Kogălniceanu (1817–1891), der rumänische Bismarck. Er, der kurz vor seinem Tode die Berliner Universität seine "zweite Mutter" nannte, hat sich in seinem politischen Werk als Ministerpräsident der – nicht zum Wenigsten dank seiner Bemühungen – vereinigten Donaufürstentümer Moldau und Walachei vom Vorbild der Stein-Hardenbergschen Reformen und der Ideologie der deutschen Einigungsbewegung leiten lassen.

Deutschland war in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts im Bewusstsein des einfachen rumänischen Volkes die Verkörperung des Abendlandes, des westlichen Europa schlechthin. "Neamț", "Deutscher", war jeder Ausländer überhaupt; zum "deutschen Land" zählte auch etwa Paris. Noch in neuerer Zeit bedeutete im Rumänischen "deutsche Tracht" soviel wie "westliche Kleidung" im Gegensatz zur einheimischen Volkstracht. Doch ist gerade demgegenüber zu betonen, dass die Einwirkungen aus dem deutschsprachigen Raum seit Beginn der Verwestlichung der Donaufürstentümer nicht nur in Konkurrenz zu den französischen standen, sondern dass diese bei der geistigen Elite klar überwogen und dass, im Ganzen gesehen, von damals bis in die Gegenwart der französische der stärkste ausländische Anteil an der Formung des rumänischen Nationalstaates und seines Geistes gewesen ist. Es ist bezeichnend, dass 38 Prozent des heutigen rumänischen Wortschatzes dem Französischen entstammen und nur knapp zwei Prozent dem deutschen.

Eine beträchtliche Intensivierung der rumänischen Beziehungen zu Deutschland, speziell zu Preußen, bedeutete es, als das Land sich 1866 Karl (Carol) von Hohenzollern-Sigmaringen zum Fürsten erwählte, der – 1881 König geworden – sich und sein Land ganz auf die späteren Mittelmächte hin orientierte. Er trat 1883 dem Dreibund bei. Seine Hauptstütze im Lande war die germanophile und konservative Gruppe der "Junimea" ("Die Jugend"), ein Freundeskreis von Schriftstellern und Politikern, die sämtlich ihre Ausbildung an deutschen Universitäten erfahren hatten, unter ihnen die beiden späteren Ministerpräsidenten Petre P. Carp (1837–1919) und Titu Maiorescu (1840–1917). In der Innen- und Kulturpolitik gingen die "Junimisten", allen voran Maiorescu, vom Organismusprinzip der deutschen Romantik wie auch dem Antiliberalismus des deutschen Nachmärz aus. Sie zogen bittere Lehren aus der achtundvierziger Revolution im eigenen Land und dem Scheitern überstürzter Modernisierungsmaßnahmen, mit denen die schleunige Anpassung Rumäniens an den demokratischen Konstitutionalismus revolutionärer französischer Prägung bewerkstelligt werden sollte. Die Erfahrungen von 1848 hatten im Kreise der "Junimea" die Überzeugung wachsen lassen, dass ein junger Staat wie der rumänische auf einem anderen Wege besser fahre, nämlich auf dem des deutschen – und auch englischen – Evolutionismus.

Von Hause aus war Maiorescu Philosoph. Als solche hat er den Linkshegelianismus, Herbart und vor allem Schopenhauer in das rumänische Geistesleben eingeführt. Als Wegweiser und Kritiker war Maiorescu eine Art *praeceptor Romaniae*, Lehrmeister Rumäniens; er hat unabsehbaren Einfluss auf die Aufwärtsentwicklung der rumänischen Literatur, der Ästhetik und der Geisteswissenschaften in seinem Land ausgeübt.

Der Ideologie der "Junimea" stand auch Mihai Eminescu, der rumänische Nationaldichter (1850–1889), nahe. Der große Lyriker hatte deutsche Schulen in der Bukowina besucht und fünf Studienjahre in Wien und Berlin verbracht. Er beherrschte das Deutsche so gut wie seine Muttersprache. Er trug sich mit dem Plan, in Jena zu promovieren; hat diesen Plan dann jedoch nicht verwirklicht. In seiner formvollendet-melancholischen Dichtung zeigt sich Eminescu als vorzüglicher Kenner der deutschen Spätromantik und der Schopenhauerschen Philosophie. "Junimist" war schließlich noch der Dramatiker Ion Luca Caragiale (1852–1912), der seine letzten Lebensjahre in Berlin verbrachte. Organ der "Junimea" war die Zeitschrift "Convorbiri literare" ("Literarische Gespräche"). Nicht zum Wenigsten ihr ist die Popularität zu verdanken, deren sich seit etwa 1870 ein Schiller, ein Heine, ein Uhland im gebildeten Rumänien erfreuten.

Größeres Prestige als zu irgendeiner anderen Zeit genoss während der Regierung Carols I. (1866–1914) die reichsdeutsche Wissenschaft. Als ihr Zentrum scheint in Rumänien Leipzig gegolten zu haben. Hier promovierten unter anderem Nicolae Iorga (1893), der gelehrteste und produktivste Historiker seines Landes (1871–1940), dessen Schriftenverzeichnis mehr als dreizehntausend Titel umfasst,

ferner der Nationalökonom und Staatsmann Virgil Madgearu (1887–1940) sowie eine Reihe führender Romanisten, diese als Schüler Gustav Weigands (1860–1930), dessen 1893 gegründetes "Rumänisches Institut" einzig in Europa war.

Auch die überaus engen Wirtschaftsbeziehungen zwischen den beiden Ländern verdienen Erwähnung. Deutsch wurde in Rumänien zur Verkehrssprache in der Geschäftswelt und blieb es bis 1944. Volkstümlich ist die wirtschaftliche Bindung an Deutschland freilich ebenso wie die politische in dem jungen Königreich nie gewesen. Auf dem Wege einer Trotzreaktion gab sie vor allem im literarischen Bereich der französischen Gegenpartei zusätzlichen Auftrieb.

Dass es zwischen Deutschland und Rumänien 1916 zum Kriege kam, lag nicht an deutsch-rumänischen Differenzen, sondern an den ungarisch-rumänischen wegen Siebenbürgen. Aber Deutschland wurde dennoch 1916/18 zum eigentlichen Kriegsgegner. Es erlegte Rumänien im Mai 1918 den demütigenden Bukarester Friedensvertrag der provisorisch siegreichen Mittelmächte auf, der in seiner Art nicht weniger hart war als ein Jahr später der von Versailles. Die Erinnerung an diese Ereignisse hat in Rumänien bis in die dreißiger Jahre hinein nachgewirkt. Symptomatisch ist, dass bis 1928 kein reichsdeutscher Gelehrter die Gelegenheit erhielt, an der Bukarester Universität öffentlich zu sprechen und dass die an den Höheren Schulen seit 1898 bestehende Obligatorik des Deutschunterrichtes 1929 abgeschafft wurde. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Rumänien östlicher Eckpfeiler der Kleinen Entente, jenes an Frankreich angelehnten Bündnisses, das den österreichischen, ungarischen und deutschen Revisionismus in Schach zu halten bestimmt war. Die Bindung Rumäniens an Frankreich war in dieser Zeit besonders eng. "Zwei Länder, ein Herz", verkündete König Carol II. als Sprecher der öffentlichen Meinung 1936 bei einem Staatsbesuch in Paris. Französisch, nicht Rumänisch war die Sprache der vornehmen Bukarester Gesellschaft.

Doch trat die Kultur des deutschsprachigen Raumes nicht völlig in den Hintergrund. Dafür sorgte das 1918 in den Staatsverband aufgenommene Siebenbürgen samt dem Banat und der Bukowina, dies alles Gebiete, die noch durch und durch österreichisch geprägt waren. Hier lebten 1930 745 000 Volksdeutsche, die von den Rumänen tolerant, ja freundschaftlich behandelt wurden, nicht zuletzt als ehemalige Bundesgenossen in der gemeinsamen Abwehr des ungarischen Nationalismus im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert. Die rumänische Oberschicht in diesen neu gewonnenen Gebieten hatte fast durchweg eine deutschsprachige Bildung erfahren und war mit der deutschen Kultur besser vertraut als mit der französischen, wie sie im rumänischen Altreich dominierte. Die Siebenbürger Intelligenz war größtenteils zwei- oder dreisprachig (d.h. rumänisch-, deutsch- und ungarischsprachig).

Der herausragende Repräsentant dieser Symbiose der Kulturen in Siebenbürgen war zweifellos Lucian Blaga (1895–1961), der 1920 in Wien zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. Er zählt heute zu den Klassikern der modernen rumänischen Geistes- und Literaturgeschichte. Als Lyriker, als vom

deutschen Expressionismus geprägter Dramatiker und als spekulativer Philosoph hat er gleichermaßen Bedeutendes geleistet. Für unsere Fragestellung ist vor allem seine "Trilogia culturii" ("Trilogie der Kultur", definitive Ausgabe 1944) von großem Interesse. Es findet sich hierin eine seither viel beachtete Theorie, wonach die verschiedenen "Nationalstile" sich aus im Unbewussten des jeweiligen Kollektivs verankerten "Matrizen" herleiten. Sie beruht im Wesentlichen auf einer eigenständigen Rezeption von Ansätzen deutscher Denker des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, wie Wilhelm Worringer, Alois Riegl, Oswald Spengler, Hermann von Keyserling und Leo Frobenius. Im Rahmen dieser Theorie stellt Blaga Überlegungen über die Bedeutung einerseits der deutschen, andererseits der französischen Kultur für die rumänische an. Danach hat die deutsche Kultur auf die rumänische eine "katalytische" Wirkung ausgeübt, insofern sie dieser dazu verhalf und weiterhin verhilft, zu sich selbst, zu ihrem eigenen Wesen und Sosein zu finden. Demgegenüber habe die französische eine modellierend-assimilierende Wirkung ausgeübt, indem sie die rumänische Kultur umgestaltet und zu sich herübergezogen habe.

Es sind das vergleichende Gedanken über die Einwirkungen aus Mittel- und Westeuropa auf die geistige Entwicklung Rumäniens in der Neuzeit, die im Lande so berühmt geworden sind, dass sie fast schon Klischeecharakter angenommen haben. Außerhalb Rumäniens, und zumal in Deutschland, wo sie doch besonderes Interesse beanspruchen dürften, sind sie freilich so gut wie unbekannt geblieben; und so seien hier denn die entscheidenden Sätze im Wortlaut übersetzt angeführt:

Wir wollen versuchen, den Wesensunterschied aufzuzeigen, den der französische und der deutsche Einfluss, der erstere unbeschränkt, der letztere mehr gelegentlich auf unser kulturelles Leben seit einem Jahrhundert ausgeübt haben (...). Zuerst einige Worte über die französische Kultur und über die deutsche Kultur und eine flüchtige Charakterisierung derselben unter dem Gesichtswinkel ihrer einwirkenden Fähigkeiten. Die französische und die deutsche Kultur, jede mit ihren Vorzügen und Mängeln, stellen zwei große Aspekte und kulminierende Leistungen des europäischen Geistes dar.

Wie sich französischer und deutscher Geist, französische und deutsche Kultur in ihren Besonderheiten voneinander unterscheiden, entwickelt Blaga anhand der Kunstgeschichte:

Der Unterschied zwischen der französischen und der deutschen Gotik, der französischen und der deutschen Klassik, dem französischen und dem deutschen Barock lässt sich jedes Mal auf den gleichen Nenner bringen. Die Formel dafür lautet: der Franzose ist in allen seinen Stilen maßvoller, nüchterner, diskreter, "klassischer" als der Deutsche. Der Deutsche ist in allen seinen Stiläußerungen maßloser, exzessiver, eigenbrötlicher, "romantischer" als der Franzose (...). Der Franzose fühlt sich, welches immer die Zeittendenzen sein mögen, zu einer Geistigkeit von stärker abgerundeten,

klarerer, beherrschterer, diskreterer Formen hingezogen. Der Franzose strebt zu Transparenz und Klarheit, zu einer Kultur, die typisch, ein durchscheinendes Gesetz, ein Kristall, ein allgemeines Muster ist; er opfert das Individuelle dem Maß, der Retusche, dem Gleichgewicht zuliebe. Der Deutsche pflegt den Partikularismus, Individualismus, das Nebel- und Waldhafte, und er hat einen Horizont, der ihn in allen seinen stilistischen Äußerungen zum Exzess und zur Maßlosigkeit treibt. Die deutsche Kultur hat einen lokaleren, partikularistischeren, romantischeren, lebhafteren, weniger gleichförmigen und weniger akademischen Charakter als die französische. Der Franzose ist als "Einzelwesen" vom Typus des Allgemeinen durchdrungen. Der Deutsche wächst nach innen, er überflutet das Gesetz und erfüllt den Rahmen seiner Individualität als solcher.

Blaga fährt fort:

Was folgt nun hieraus für die einwirkende Kapazität dieser Kulturen in ihrem Verhältnis zum Geist anderer Völker? Die französische Kultur nimmt eben durch die Art ihres Seins die Würde der Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch; sie hält sich für das über jede Erörterung erhabene "Muster" und lässt in ihrem Verhältnis zu "anderen" nur zu, als oberstes Beispiel, Gesetz und Archetypus, "nachgeahmt" zu werden. Im übrigen war der Franzose, der sich diesem Formeindruck selbst unterwarf, niemals auch nur bemüht, sich in die Psychologie anderer Völker zu versenken. Keinem anderen Menschenschlag fehlt wie ihm jede Gabe, aus dem magischen Kreis seines Eigenstils hervorzutreten. Dem ist nicht deswegen so, weil ihm diese Gabe von allem Anfang gemangelt hätte, sondern weil er diese Möglichkeiten im Laufe der Jahrhunderte geopfert hat und sich von Formen, die als solche für gültig angesehen wurden, gefangen nehmen ließ. Die französische Kultur diktiert jedem Fremden, der sich ihr nähert: "Sei gleich mir!". Der Franzose wird einen Fremden, der mit "Nein" antwortet, niemals verstehen können. Dergleichen käme ihm zumindest monströs vor. Die deutsche Kultur wird infolge ihrer andersartigen Ausrichtung niemals den Anspruch erheben: "Sei gleich mir!" Die deutsche Kultur hat das Bewusstsein ihrer Größe, aber sie fühlt zugleich ihre Besonderheit, sie kennt ihre Höhen und Tiefen, zu gleicher Zeit aber auch ihren lokalen und individualistischen Charakter. Sie trägt sich nicht unter allen Umständen als musterhaft an, denn sie strebt nicht zum "Klassischen". Durch ihren Reichtum an Formen und Leistungen ist sie romantisch, entstammt sie primär dem Kult des Individuums. Wenn sie vor Fremden in Erscheinung tritt, gibt sie aus ihrem allereigensten Wesen den Rat "Sei du selbst!". Diesen in ihr liegenden Appell nicht verstehen, heißt vom innersten Wesen der deutschen Kultur nichts zu verstehen. Der Einfluss des deutschen Geistes auf andere Völker trug demzufolge weniger das Gepräge eines nachzuahmenden Musters, als das Gepräge eines Appells an das eigene Wesen, den eigenen ethnischen Geist dieser Völker. Wir kennen

in der Chemie Substanzen, die, ohne sich mit bestimmten anderen Elementen zu verbinden, nur die Verbindung dieser Elemente untereinander erleichtern. Man bezeichnet diese Substanzen, die selbst aktiv sind, aber trotzdem draußen bleiben, als "katalytisch". Der deutsche Einfluss ist mehr katalytischer als modellierender Natur. Er ist ein Agens, das selbstständige Reaktionen hervorruft. Er begünstigt die Eigenformung des Anderen. Er erleichtert ein Spiel, in das er selbst nicht eintritt. Er leistet "Geburtshilfe" im sokratischen Sinn. Die französische Kultur ist wie ein Meister, der nachgeahmt zu werden fordert; die deutsche Kultur ist eher ein Lehrer, der einen zu sich selbst hinführt.

Anschließend an diese grundsätzliche Feststellung gibt Blaga Belege für die katalytische Funktion des deutschen Geistes. Er verweist als Beispiel auf die russischen Slawophilen, deren Denken, das seit einem Jahrhundert das gesamte russische Geistesleben so stark prägte, unter der schützenden Magie der deutschen Romantik entstanden sei und aufblühe. Er fährt fort:

Ebenso wie die Russen sind auch wir Rumänen, an einer Grenze gesetzt, Schuldner des Westens. Es ist bemerkenswert, dass die Einflüsse katalytischer Art uns in der Form eines Appells an uns selbst fast immer von den Deutschen zukamen. Man gehe die Geschichte des rumänischen Schrifttums und des rumänischen Geistes von 1800 bis zur Gegenwart durch und man wird finden, dass wenigstens die wichtigeren Momente der Wiederkehr zu unserem eigenen Wesen, des Suchens und Findens des Rumänischen, mittel- oder unmittelbar einem "katalytischen" Kontakt mit dem deutschen Geist verdankt werden.

Als Phänomen, das seine These von dieser besonderen Art des deutschen Einflusses "ohne Möglichkeit eines Widerspruches" erhärte, stellt der Dichter und Philosoph schließlich Mihai Eminescu vor.

Die dreißiger und frühen vierziger Jahre des zwanzigsten Jahrhundert bedeuteten, äußerlich gesehen, einen neuen Aufschwung des Prestiges Deutschlands und der deutschen Kultur in Rumänien. Dabei kann nicht verschwiegen werden, dass die nationalsozialistische Ideologie dort auf viel Zustimmung stieß. Dies sowohl bei der deutschen Minderheit, für die jene Jahre kein Ruhmesblatt darstellen, als auch bei einer breiten Gefolgschaft tonangebender rumänischer Intellektueller. Ein Strahlungszentrum des faschistoiden Denkens war damals die Zeitschrift "Gândirea" ("Das Denken"), deren zentrale Figur der Publizist und Dichter Nichifor Crainic (1889–1972) war, der einen mystischen Nationalismus auf christlich-orthodoxer Basis predigte. Immerhin hatte die Zeitschrift ihrer Grundeinstellung ungeachtet ein ansehnliches literarisches Niveau. Sie zählte eine Vielzahl angesehener Autoren zu den Mitarbeitern, die ihrer Ideologie nicht angingen.

In den dreißiger Jahren traten auch zwei Denker hervor, die zu den prominentesten des ganzen rumänischen 20. Jahrhunderts zählen und beide ihre geistige Prägung in Deutschland und von Deutschland aus empfangen hatten: Emil Cioran und Constantin Noica.

Emil Cioran (1911–1995), der seit 1937 in Frankreich lebte, gehört zusammen mit Mircea Eliade und Eugène Ionesco zu den wenigen in der ganzen Welt bekannten rumänischen Autoren. Man kann annehmen, dass er, im damals noch zur Habsburgermonarchie gehörigen Siebenbürgen geboren und aufgewachsen, von Anfang an der deutschen Kultur sehr nahe stand. Nach Abschluss des Gymnasiums in Hermannstadt (Sibiu) ging er Ende der zwanziger Jahre nach Bukarest und nahm an der dortigen Universität das Philosophiestudium auf. Die Frankophilie der Bukarester Intelligenz empfand er als "geradezu grotesk". Unter seinen Professoren schätzte er Tudor Vianu (1897–1964), der – seinerseits geistig ganz in Deutschland verwurzelt – 1924 in Tübingen mit einer Arbeit über Schillers Poetik promoviert worden war und sich seither als hervorragender Vermittler und Kenner der deutschen Ästhetik und Literatur auszeichnete. In seinen Vorlesungen und Abhandlungen dieser Zeit behandelte Vianu mit Vorliebe die Ästhetik Kants und ihre Nachwirkungen in der modernen Kunstphilosophie. In den Jahren 1933/34 hielt sich Cioran, mit einem Stipendium ausgestattet, in Berlin auf und verfolgte mit lebhaftem Interesse das aktuelle deutsche Kulturleben. Mit Enthusiasmus berichtete er in den Feuilletons, die er für die Bukarester Zeitschrift "Vremea" ("Die Zeit") verfasste, von Ludwig Klages und dessen Vorlesungen. Nach den Autoren gefragt, die seine philosophischen Anfänge prägten, nannte Cioran in einem späteren Gespräch neben Kierkegaard, Šestov und Dostojevskij hauptsächlich deutsche Philosophen: Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Martin Heidegger sowie nicht zuletzt Georg Simmel, einen seiner Meinung nach zu Unrecht vergessenen Philosophen, Freund von Georg Lukács und Ernst Bloch, einen – wie er sich ausdrückte – "phantastischen Schriftsteller". Das Problem, von dem er zu dieser Zeit besessen war, das einzige, was ihm der Rede wert schien, war der Tod. Wobei hierzu sein Denken maßgeblich von der deutschen Existenzphilosophie bestimmt wurde. Ciorans Reflexionen zu diesem Thema lassen sich mit den Grundzügen der existenzphilosophischen Todesproblematik in Verbindung setzen, so wie diese von Heidegger in "Sein und Zeit" entwickelt wurde.

Noch ganz unbekannt ist außerhalb seines Landes der andere bedeutende rumänische Philosoph und Schriftsteller, der in den dreißiger Jahren nach in Deutschland verbrachten Studienjahren debütierte: Constantin Noica (1909–1987), ein Denker, der in seiner Heimat viel diskutiert wurde und wird und heiß umstritten ist. Zu den Schülern dieses Mentors einer ganzen Generation zählen zwei im rumänischen Geistesleben unserer Tage herausragende Intellektuelle, die gleichfalls stark nach Deutschland hin ausgerichtet sind, beide ihrerseits von Hause aus Philosophen: Gabriel Liiceanu (geb. 1942), seit 1990 Direktor des angesehenen

Verlages Humanitas, und Andrei Pleșu (geb.1948), der 1998/99 Außenminister war. Auf Noica als Denker ist hier nicht näher einzugehen. Doch seien seine eigenwilligen Vorstellungen von der Bedeutung des deutschen Geistes zur Sprache gebracht und mit einigen längeren Zitaten illustriert. Noica schrieb ein Jahr vor seinem Tode:

Was war das (...) für ein Platz, den die Deutschen im 19.Jahrhundert inne hatten! Ihre Sprache hatte sich durchgesetzt als die tiefendste unter den europäischen Sprachen und als einzig vergleichbare mit dem Altgriechischen. Wenn Deutschland heute verschwinden würde, müsste die deutsche Sprache noch zwei Jahrhunderte lang aus kultureller Notwendigkeit gelernt werden, und nach weiteren Jahrhunderten würde das Deutsche wie das Altgriechische zu den großen toten Sprachen gehören, während das Englische seine Sprecher nicht überleben wird.

Weiter führt der Philosoph aus:

Für das deutsche Wunder (Noica meint die Goethe-Zeit, K.H.) ist (...) seine Ausstrahlungskraft charakteristisch. Wie von selbst haben sich der über sich verschlossene deutsche Geist und die deutsche Seele nach außen hin geöffnet. Es soll hier nicht von allen (...) Aspekten – dem Gelingen der philosophischen Verinnerlichung, dem neuen ethischen Bewusstsein, der Vertiefung in das profundere Selbst, dem historischen Bewusstsein, der Rückkehr zum Ursprung – die Rede sein. In Hinsicht auf die deutsch-rumänischen Beziehungen sind die deutsche Romantik und die deutsche Kulturphilosophie von zentralem Interesse, wobei es mit Sicherheit weniger um "Einfluss" oder um "Nachahmung" geht als vielmehr um Anregung durch gleichrangige Geister: die Eminescus durch Novalis und die Blagas durch Spengler.

Weiter führt Noica aus:

Alle Kulturen entstehen unter dem Einfluss von anderen Kulturen, und niemand zögert, wenn es anzuerkennen heißt, was wir Rumänen ausländischen Modellen verdanken (...). Wenn wir heute, hundert Jahre nach dem Tode Eminescus, die sieben- bis achthundert Seiten seiner Manuskripte in deutscher Sprache entziffern, staunen wir darüber, welche hohe Qualität, welchen Reichtum und welche Tiefe die Vorlesungen auszeichnen, die der Dichter in Wien und Berlin gehört hat. Und ihr Echo ist in seinen niveaувollen Notizen ganz deutlich erkennbar. (...) Und was sein Interesse für die deutsche Literatur betrifft, so muss Eminescu von Novalis derart beeindruckt gewesen sein, dass er über eine Seite quer den Namen Clarissens, der Verlobten des Dichters, geschrieben hat.

Und noch ein letztes Zitat. Es geht um Goethe, über den der Philosoph einige Jahre zuvor sich recht distanziert geäußert hatte, dem er jetzt aber seine Ehrerbietung erweist.

Die deutschen Gelehrten wissen es nicht – und die rumänischen wissen es nicht immer –, worin die Bedeutung Goethes für die rumänische Kultur liegt. Eine geheime Verwandtschaft, die wohl auf einer günstigen Verquickung von Geist und Natur beruht, rückt die rumänische Kultur in die Sphäre des Goetheschen Prototyps. Gerade die rumänische Folklore weist Übereinstimmungen mit ihm auf. Hätte Goethe, der die neugriechische und die serbische Volksepik schätzte, die rumänische Volksdichtung, die erst später ans Licht gefördert wurde, gekannt, er hätte ihr den Vorzug gegeben, wagen wir heute zu behaupten. Insbesondere die Lyrik der ersten Hälfte des Jahrhunderts, mit der von Blaga an der Spitze, befindet sich offensichtlich unter der Einwirkung Goethes. Außerdem bekannten sich alle namhaften Persönlichkeiten der rumänischen Kultur in der Zwischenkriegszeit zu Goethe. (...) So wie zwischen den zwei Weltkriegen niemand als Professor an einer rumänischen Universität (eine Ausnahme war Jassy, wo das französische Vorbild dominant blieb) tätig sein konnte, ohne in Deutschland promoviert oder studiert zu haben, wäre heute zu behaupten, dass kein rumänischer Kulturschaffender ein authentischer Rumäne ist, wenn er kein Interesse – und wäre es nur kontrapunktischer Art – für Goethe hegt. Mitunter ist man versucht zu sagen, dass Deutschland der Welt mehr von Goethe gegeben hat, als es für sich behalten hat.

In der kommunistischen Zeit ab 1948 wurden die beiden prominenten Denker totgeschwiegen: Blaga wurde erst am Ende seines Lebens rehabilitiert; Noica, der lange Jahre inhaftiert war, kam erst in den achtziger Jahren wieder zu Wort. Die Epoche nach 1944 war begrifflicherweise für die Beziehungen zwischen Rumänien, dem deutschen Geist und der deutschen Kultur eine sehr dunkle. Allerdings gab es, worauf man sich erst Ende der neunziger Jahre wieder besann, doch ein Licht in dieser Dunkelheit: den "Literarischen Kreis von Hermannstadt" ("Cercul literar de la Sibiu"). Es war dies eine Gruppe junger Schriftsteller, von denen einige für die heutige rumänische Literaturgeschichte wichtige Namen darstellen: Autoren wie Radu Stanca, Ion Negoitescu, Ștefan Augustin Doinaș, Nicolae Balotă, Ioanichie Olteanu oder der Siebenbürger Sachse Wolf von Aichelburg. Sie traten 1943 mit einem Manifest und 1945 mit einer eigenen Zeitschrift hervor und propagierten in der Theorie wie in der literarischen Praxis ein dezidiertes Programm. Sie kehrten sich ab von der autarken, puristischen modernen Lyrik und schlossen sich an die deutsche Balladendichtung des neunzehnten Jahrhunderts an, eine Gattung, die sie für die rumänische Dichtung

mit bedeutenden künstlerischen Leistungen wiederauferstehen ließen. Darüber hinaus aber huldigten sie in Verlust geratenen klassizistischen Idealen, die Ion Negoitescu (1921–1993), ihr führender Programmatiker, mit einer Reminiszenz an Goethes "Faust II", unter dem Begriff des "Euphorionismus" zusammenfasste. Gedacht war dabei an eine Synthese zwischen griechisch-lateinischem Süden und nordisch-germanischem Geist, zwischen Antike und Moderne, Klassik und Romantik. Man ging auf Distanz zu den in der rumänischen Literatur der Zeit verbreiteten autochthonen, orthodoxen, ruralen Tendenzen und stellte diesen das Ideal eines an der städtischen Wirklichkeit, an der entwickelten Zivilisation, am römischen und katholischen Universalismus orientierten literarischen Geistes entgegen. Essentiell war für den Kreis von Hermannstadt die Hinwendung zu Europa, die Abkehr vom levantinischen Osten und die Option für den Westen. Es war kein Zufall, dass der Kreis in Siebenbürgen entstand, wo die Traditionen der k.u. k.-Zeit noch höchst lebendig waren, und dass er sich gerade in einer Stadt konstituierte, die damals ganz überwiegend von Deutschen bewohnt wurde und noch heute eine stark deutsche Physiognomie aufweist. Die kommunistische Machtergreifung Anfang 1948 erstickte sehr bald die Aktivitäten der Mitglieder des Kreises. Sie wurden mundtot gemacht; nicht wenige von ihnen hatten lange Jahre der Gefängnishaft zu erdulden. Erst mit dem Tauwetter der sechziger Jahre, als Kant, Hegel, Schopenhauer, später dann sogar Nietzsche und Heidegger vom Bann befreit wurden, konnten sie ins literarische Leben zurückkehren. Unter den Beiträgen einzelner ehemaliger Mitglieder des Kreises von Sibiu zur Vermittlung der deutschen Kultur in Rumänien während der letzten Jahrzehnte sind an erster Stelle diejenigen von Ștefan Augustin Doinaș hervorzuheben. Doinaș (geb. 1922), der als letzter großer Dichter seiner Generation 2002 verstarb, hat sich durch seine meisterhaften Übersetzungen von Goethes "Faust" (den zuvor auch schon Blaga übertragen hatte) und der Dichtungen Friedrich Hölderlins in ganz besonderem Maße um die deutsche Kultur und Literatur verdient gemacht.

Zurück zu den rumänisch-deutschen Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Animosität gegen das Hitlerregime, das im August 1944 vom Verbündeten zum Kriegsgegner wurde, war einer der Gründe dafür, dass die Beziehungen Rumäniens zu Deutschland auf einen noch tieferen Punkt als 1918 sanken. Zu der Vereisung des Klimas trug in der Folgezeit fraglos vor allem die Tatsache bei, dass die junge Bundesrepublik und die sich Anfang 1948 konstituierende Rumänische Volksrepublik in entgegengesetzten Lagern des Kalten Krieges standen. Zwar wurde offiziell zwischen einem "guten" neuen Deutschland, der verbündeten DDR, und einem "bösen" NATO-Deutschland unterschieden. Doch hatte der Rumäne, der unter dem kommunistischen Regime an Deutschland dachte, wie selbstverständlich immer nur den prosperierenden Staat im goldenen Westen im Sinne. Mit diesem nahm die – wie sie sich inzwischen

bezeichnete – Sozialistische Republik Rumänien 1967 als erster und für lange Zeit einziger Staat des Warschauer Paktes offizielle diplomatische Beziehungen auf; was dem Land und seinem Diktator Nicolae Ceaușescu anfangs große Sympathien einbrachte. Einen guten Eindruck hatte es in Westdeutschland immer schon gemacht, dass Rumänien seine deutsche Minderheit vergleichsweise gut behandelte. Zwar wurden dort zunächst, auf sowjetischen Druck hin, Tausende von Siebenbürger Sachsen zur Zwangsarbeit in die Sowjetunion deportiert, doch konnten diese einige Jahre später zurückkehren. Auch wurde den Rumäniendeutschen das zunächst konfiszierte Eigentum wieder zurückgegeben. Seither ging es ihnen nicht schlechter und nicht besser als der Mehrheitsbevölkerung auch. Und was besonders ins Gewicht fällt: ihrer Sprache und Kultur wurden, wenn auch im Rahmen der offiziellen Ideologie, Entfaltungsmöglichkeiten und Förderung gewährt. Es gab ein deutschsprachiges Erziehungswesen, eine deutschsprachige Presse, ein deutschsprachiges Theater. Es wurde viel deutschsprachige Literatur verlegt, sowohl einheimische als auch klassische und moderne Autoren aus dem germanophonen Mitteleuropa. Als wichtig verdient auch hervorgehoben zu werden, dass in den Jahrzehnten der Diktatur eine Fülle von Werken der rumänischen Literatur ins Deutsche übersetzt wurde. Seither ist ein großer Teil dieser Literatur dem interessierten deutschen Leser zugänglich, darunter alle markanten Autoren der Zeit bis 1944 mit ihren Hauptwerken. Bei dieser Literaturvermittlung bestand eine enge Zusammenarbeit zwischen rumänischen Staatsverlagen und solchen der DDR, wo ebenfalls Beachtliches für den rumänisch-deutschen Literatur- und Kulturaustausch geleistet wurde. Dies verdient umso mehr Anerkennung, als in der westlichen deutschsprachigen Welt nach 1945 – wie schon zuvor – kaum Beiträge dazu zu registrieren waren. Das hängt mit dem allgemeinen Defizit an Interesse für Rumänien und seine Kultur zusammen, wie es in Mittel- und Westeuropa Tradition hat und auch in der Nachwendezeit weiterbesteht. Auch die westdeutsche Romanistik und Komparatistik hat es da an, von wenigen Ausnahmen abgesehen, seit dem Zweiten Weltkrieg an Engagement fehlen lassen.

Was die rumänisch-deutschen Geistes- und Kulturbeziehungen in der Gegenwart, das heißt seit den Umbrüchen von 1989/90, betrifft, so würde eine Bestandsaufnahme unter anderem Entwicklungen zu berücksichtigen haben wie die dramatische Schrumpfung der deutschen Minderheit in Rumänien und den Rückgang des Interesses an der deutschen Sprache – wie übrigens auch, in geringerem Maße, der mit ihr traditionell konkurrierenden französischen – zugunsten der Anglophonie im Zeitalter der Globalisierung. Zu fragen wäre andererseits auch nach eventuellen kulturellen Begleitumständen und Konsequenzen der wachsenden wirtschaftlichen Bedeutung Deutschlands für das Donau-Karpaten-Land. Auf diese und andere einschlägige Fragen wird man erst in einigen Jahren oder Jahrzehnten Antworten geben können.

Literaturhinweise

Zur Thematik des Vortrages Näheres in:

Rumänisch-deutsche Interferenzen. Akten des Bukarester Kolloquiums über Literatur- und Geistesbeziehungen zwischen Rumänien und dem deutschen Sprachraum vom 13.-15. Oktober 1983. Hrsg. v. Kl. Heitmann. Heidelberg 1986. (Dem hierin enthaltenen Beitrag von Iliana Gregori, S. 185–201, entstammen die obigen Ausführungen zu Emil Cioran; demjenigen von Constantin Noica, S. 249–257, dessen zitierte Äußerungen).

Rumänien und die deutsche Klassik. Deutsch-rumänisches wissenschaftliches Symposium der Südosteuropa-Gesellschaft und der Rumänischen Kulturstiftung, Weimar 20. März bis 22. März 1995. Hrsg. v. E. Behring. München 1996.

Crohmălniceanu, Ovid S., Heitmann, Klaus, *Cercul literar de la Sibiu și influența catalitică a culturii germane*, București 2000.

Die obigen Blaga-Zitate wurden mit leichten Veränderungen entnommen aus Blaga, Lucian: *Zum Wesen der rumänischen Volksseele*. Aus dem Rumänischen übersetzt von J. Draser. București 1982, S. 237–245.

LA GRÈCE AU DÉBUT DE L'ANNÉE 1921. LE TÉMOIGNAGE D'UN DIPLOMATE ROUMAIN

CONSTANTIN IORDAN

En analysant un document inédit – le brouillon d'une lettre confidentielle, datée Athènes, le 12 janvier 1921, due à Nicolae N. Filodor, ancien ministre en Grèce, adressée au chef de la diplomatie roumaine, Take Ionescu –, l'auteur fait une radiographie de la vie politique hellénique après la défaite-surprise, subie par le Parti Libéral, en tête avec Éleuthérios Vénisélos, aux élections parlementaires de novembre 1920 et le retour sur le trône du Roi Constantin, l'adversaire des Alliés pendant la guerre mondiale.

On a beaucoup écrit sur les causes et les implications des résultats des élections parlementaires de Grèce du 14 novembre 1920, lorsque le Parti Libéral d'Éleuthérios Vénisélos – l'artisan du Traité de Sèvres (le 10 août 1920), sanctionnant un succès important de l'hellénisme – a subi une défaite tout à fait surprenante; parmi les conséquences immédiates furent l'autoexile du «grand crétois» et le retour au trône du Roi Constantin. Nous avons publié, il y a presque un quart de siècle, dans cette revue-même, une étude sur la Grèce à la fin de l'année 1920, vue par Nicolae N. Filodor¹, ancien ministre à Athènes, envoyé dans la Capitale de la Grèce, après les élections, dans une mission discrète, par le chef de la diplomatie roumaine, Take Ionescu, grand ami de Vénisélos et l'inspirateur du projet de la Petite Entente «en cinq», la Grèce y comprise².

Dans les archives personnelles de N. Filodor, l'auteur du rapport confidentiel du 18 décembre 1920 adressé à Take Ionescu concernant les résultats de ses investigations à Athènes, nous avons découvert le brouillon d'une lettre due aussi au diplomate roumain – le destinataire étant sûrement le même –, datée Athènes, le 12 janvier 1921. Nous avons de fortes raisons de croire qu'il s'agissait aussi d'informations et de considérations confidentielles, puisque l'auteur commence avec cette précision: «Par ma première lettre (celle du 18 décembre 1920 – C.I.), j'ai tâché de vous mettre au courant sur la situation que j'ai trouvée en Grèce après

¹ Voir notre étude, *La Grèce à la fin de l'année 1920. Autour d'une mission roumaine à Athènes*, in «RESEE», XVII, 1979, 2, 283–296.

² Voir notre étude, *La création de la Petite Entente dans la conception de la Roumanie: projet et réalisation*, in «RESEE», XIV, 1976, 4, 665–678.

l'arrivée du Roi Constantin. Je voudrais continuer, en quelques mots, vous tenir au courant des événements qui se passent ici»³.

Donc, notre intention est de présenter les nouvelles opinions de Nicolae Filodor, un témoin objectif, bien ancré dans les réalités helléniques; d'abord un bref portrait du diplomate⁴.

Dans un dictionnaire des diplomates roumains des premières décennies du XX^e siècle, Nicolae N. Filodor occupera une place d'honneur. Ni même une recherche sur les élites de la diplomatie balkanique ne saurait ignorer sa carrière. Celle-ci a enregistré, entre autres, la fonction de ministre de Roumanie en Grèce, formellement presque 8 ans, effectivement plus de 6 ans, dans une période cruciale pour la destinée des deux États, celle de la première guerre mondiale. Voilà, toutefois, les étapes principales de sa biographie professionnelle.

Frais émoulu en droit, Nicolae Filodor est engagé, en décembre 1895, comme «attaché surnuméraire» dans l'administration centrale du Ministère des Affaires Étrangères de la Roumanie; en novembre suivant, il est promu attaché de Légation et envoyé à Berlin; en décembre 1897, il est transféré à la Légation de Constantinople pour revenir à Bucarest le mai suivant dans le poste de sous-chef de bureau dans la Direction des Affaires Commerciales et Consulaires, mais transféré un mois plus tard à la Direction des Affaires Politiques et du Contentieux; en août 1899, il est promu chancelier de Consulat, mais il continue à fonctionner à la Direction mentionnée; la même année, en décembre, il est avancé secrétaire de Légation de III^e classe, rang qu'il détenait au moment de sa nomination, en avril 1900, à l'Agence diplomatique de Sofia; en avril 1902, il est promu secrétaire honoraire de Légation de II^e classe et en novembre il est envoyé de nouveau à Berlin; c'est à peine en avril 1904 qu'il sera payé conformément au poste; en novembre 1906, il est nommé secrétaire de Légation de II^e classe avec le salaire afférent, pour recevoir, un mois plus tard, sa nomination à Londres; en juillet 1907, il revient à Bucarest comme directeur du cabinet du ministre – occupé alors *ad interim* par I.I.C. Brătianu – mais sans toucher le salaire d'un haut fonctionnaire; le 5 juillet 1909 il est promu directeur des Affaires Politiques et du Contentieux, et en novembre 1911 conseiller de Légation; en avril 1912, il revient au poste de directeur de cabinet du ministre – cette fois-ci Titu Maiorescu; en juin 1913 il reçoit le rang de ministre plénipotentiaire de II^e classe et il est envoyé comme chef de mission à Athènes; en septembre 1919 il est promu ministre plénipotentiaire de I^{re} classe; en 1920, il s'absente presque 10 mois d'Athènes, pour accompagner le Prince héritier Charles dans un voyage autour du monde; il revient dans la Capitale de la Grèce fin novembre 1920 et il achève formellement sa mission en janvier 1921; en avril de la même année il est désigné délégué de la Roumanie dans la

³ Archives de la Bibliothèque Nationale de la Roumanie (cité par la suite ABNR). Fonds Saint Georges, Paquet XCVII, Dossier 9; feuille 15.

⁴ Voir notre article, *Ministrul României la Atena, Nicolae N. Filodor, despre «schisma națională» din Grecia*, in «Buletinul Societății Române de Studii Neoeleene», Bucarest, 2000–2001, 42–58.

Commission Internationale des Détroits; en janvier 1922, il est nommé Secrétaire Général du Ministère des Affaires Étrangères, son chef étant I.G. Duca; en octobre 1925, il est le titulaire de la mission de Roumanie à Prague et pendant les années 1928–1931, à Belgrade⁵.

En septembre 1929, à la suite de la recommandation de l'ambassadeur français, le Vicomte de Fontenay, et de A.T. Frangoulis, Secrétaire Général Perpétuel, le Bureau de l'Académie Diplomatique Internationale l'a élu comme membre associé de ce forum⁶.

La première remarque de Filodor dans la lettre en discussion est: «la situation continue à être incertaine; les ministres anglais, français et italien – ce dernier sans conviction – continuent à rester à Athènes, mais n'entretiennent aucun contact avec ce gouvernement, ne participent à aucune manifestation officielle»⁷.

Il est connu qu'après le retour du Roi Constantin à Athènes (le 19 décembre 1920), les membres des missions des Alliés ont évité d'être présents au banquet et au *Te Deum*; le seul participant comme observateur, mais «in plain clothes», fut le chef italien de la Mission de la Gendarmerie. Il y a eu aussi des incidents: le chef de la Mission Navale, l'Amiral Kelly a été décoré par le Roi au cours d'une brève entrevue, avec la «Grande Croix du Rédempteur», mais, par ordre de Londres, la médaille fut restituée par le ministre britannique, Lord Granville, au premier ministre Dimitrios Rhallys.

Dans un court délai s'est dessinée l'image que la France et l'Italie envisageaient l'annulation des grandes victoires obtenues par la Grèce par le Traité de Sèvres, et la Grande-Bretagne désirait la préservation de la Grande Grèce. En fait, le Foreign Office décidait une politique de temporisation imposée, d'une part; par la solidarité des Alliés, et d'autre part, par l'évolution de la situation militaire en Asie Mineure⁸.

Filodor observait aussi que «la conférence qui devait statuer sur l'ensemble de la question d'Orient, y compris sur la question grecque, n'a pas pu se réunir encore; on l'annonce tous les jours, soit à Nice, soit à Londres, soit à Paris pour être ensuite ajournée»⁹.

En effet, après l'offensive échouée des troupes helléniques contre les forces kémalistes de l'Ouest de l'Anatolie du début janvier 1921, les Puissances Occidentales ont voulu aboutir à un compromis en ce qui concernait l'avenir du Traité de Sèvres. Vénisélou, qui se trouvait à Nice, s'est impliqué dans les négociations à côté de la Grande-Bretagne. Finalement, la conférence de Londres a été ouverte le 21 février 1921 avec la participation des représentants de l'Angleterre, de la France, de l'Italie, du Japon, de la Turquie kémaliste et de la

⁵ ABNR. F. Saint Georges, P. XCVII; D. 4, sans n°.

⁶ *Ibidem*, P. CVI, D. 7, f. 148.

⁷ *Ibidem*, P. XCVII, D. 9, f. 15.

⁸ Michael LLEWELLYN SMITH, *Ionian Vision. Greece in Asia Minor, 1919–1922*, London, Allen Lane, 1973; 169–171.

⁹ ABNR. F. Saint Georges, P. XCVII, D.9, f.15.

Grèce, par Nikolaos Kalogéropoulos, pendant quelque temps premier-ministre (6 février–8 avril 1921). Trois semaines de discussions eurent comme résultat certaines brèches dans l'unité des Alliés favorables à la Turquie kémaliste, qui a conclu des accords séparés avec la France et l'Italie concernant le retrait des troupes de ces États d'Anatolie¹⁰.

En passant à la dynamique de la vie politique intérieure, Filodor fait bien des nuances: «En attendant, le gouvernement grec, sous la présidence nominale de Mr. Rhallys, tâche de se raffermir et surtout de placer ses partisans et d'éliminer tous ceux qu'on soupçonne avoir des sympathies pour Mr. Vénisélos. Comme dans toutes les réactions, l'élément extrême a pris pour le moment le dessus, faisant beaucoup de tort à la cause qu'il veut servir. Les partisans du Roi Constantin, dans leur zèle maladroit font de S.M. un chef de parti en l'opposant à Mr. Vénisélos et risquent ainsi d'attirer de nouveau leur Souverain dans les luttes de partis et d'en faire un chef politique, comme ils avaient réussi à le présenter pendant la guerre. Par ces maladresses, ils poussent le Parti Libéral de Mr. Vénisélos sur la voie du républicanisme et semblent donner raison aux représentants des opinions extrêmes dans le Parti Libéral, contrairement aux opinions du Chef qui, ainsi qu'il me l'a souvent déclaré, ne croit pas que la Grèce soit mûre pour une République et ne veut pas entendre parler de cette forme de gouvernement si peu appropriée à la situation actuelle de la Grèce»¹¹.

De toute évidence, la charge de la formation du nouveau cabinet après les élections de novembre 1920 a été confiée au vieux Dimitrios Rhallys pour des raisons tactiques, puisque le groupe de députés fidèles était relativement restreint, mais son expérience et ses options modérées pouvaient apaiser les inquiétudes des Alliés. Les personnalités marquantes de l'ancienne opposition n'étaient pas les plus indiquées pour cette dignité. En provenant d'une dynastie de politiques, Dimitrios Rhallys – né en 1844, député d'Attique dès l'année 1872, plusieurs fois ministre – s'est retiré de cette fonction en février, décédant quelque mois plus tard¹². Par conséquent, Filodor a bien apprécié qu'il s'agissait d'une «présidence nominale» du gouvernement.

Les premières mesures politiques du nouveau cabinet ont été similaires à celles des années 1916–1917 lorsque s'est déclenché «le schisme national». Les constantiniens n'ont pas oublié les méthodes des vénisélistes. En novembre déjà, presque tous les préfets du pays (nomarchoi) avaient été remplacés, à l'exception de ceux de la Thrace et de quelques îles. Le même sort a été partagé par les maires, y compris par ceux des grandes villes comme Salonique et Édessa. Des changements rapides se sont aussi opérés dans le corps diplomatique et les centrales des différents ministères, même dans l'hierarchie ecclésiastique. Les

¹⁰ Harry J. PSOMIADES, *The Eastern Question: the Last Phase. A Study in Greek-Turkish Diplomacy*, Thessaloniki, 1968, 34.

¹¹ ABNR. F. Saint Georges, P. XCVII, D. 9, ff. 15–15v.

¹² Michael LLEWELLYN SMITH, *op.cit.*, 160 et 341.

principales institutions affectées par les purges furent l'administration civile, les tribunaux, l'éducation et l'armée. Le domaine le plus sensible fut celui militaire. Environ 1500 officiers destitués ou mis en réserve par force au temps du régime véniséliste (*apotaktoi*) dans les années 1917–1920 ont été réintégrés par un décret royal. Cette mesure a engendré de fortes disputes parmi les militaires en pleine campagne en Asie Mineure.

Filodor avait de nouveau raison en saisissant l'ascendant du courant républicain, qui deviendra prépondérant dans les trois années suivantes¹³. De même, le diplomate roumain a anticipé sans faute le destin du Roi Constantin. Dans les premiers débats du nouveau Parlement, ouvert par le message du trône du 5 janvier 1921, les députés monarchistes ont fait du souverain un «martyr» à cause des décisions de juin 1917 qui lui ont imposé l'exile; ils demandèrent l'inculpation du procureur responsable de cet événement – qui s'est enfuit en Égypte après les élections; ils ont décidé la sculpture des statues à la mémoire des victimes du vénisélisme et ont proposé une augmentation notable des listes civiles des membres de la famille royale¹⁴.

D'ailleurs, en septembre 1922, après la catastrophe militaire, le Roi Constantin fut obligé d'abandonner une seconde fois le trône et prendre le chemin de l'exile (il est mort en Italie, en janvier 1923) et les principaux responsables pour la faillite de l'aventure de l'Asie Mineure ont été exécutés à Athènes, fin novembre 1922¹⁵.

Le diplomate roumain n'a pas ignoré le grand problème du financement de la campagne militaire menacée déjà par la note très sévère des Alliés du 3 décembre 1920: «Une autre difficulté pour le nouveau régime réside dans la question financière – ainsi que je vous l'ai déjà exposée – et je crois que c'est par ce biais que la France et l'Angleterre espèrent pouvoir imposer leur volonté, car la Grèce ne peut subvenir d'elle-même aux besoins journaliers des troupes en Asie Mineure et doit avoir recours aux emprunts; à vrai dire le Gouvernement de Mr. Rhallys, sans demander l'avis préalable de la France, de l'Angleterre et de l'Italie et même contre leur gré, prélève de temps à autre une partie de l'emprunt de 400 millions accordé à Mr. Vénisélos; aux interventions des ministres de ces pays, Mr. Rhallys répond qu'il a besoin de cet argent pour l'armée et que, d'ailleurs, il espère pouvoir rembourser dès que la Chambre se réunira et à laquelle il demandera des crédits à cet effet. Le ministre de France, qui m'en a parlé, s'est montré très sceptique quant à ce moyen de paiement.

¹³ Voir: Victor PAPACOSMAS, *O Eleftherios Venizelos kai to zitima ton avasilevton dimokratikon politevmatos (1916–1920)*, in Odysseas Dimitrakopoulos and Thanos Veremis (eds.), «Meletimata gyro apo ton Venizelo kai tin ephoi tou», Athènes, 1980, 485–503; Constantin IORDAN, *O Venizelos kai to provlima tis egkathidrisis avasilevtis Dimokratias stin Ellada (1923–1924)*, in *loc.cit.*, 505–518.

¹⁴ Michael LEWELLYN SMITH, *op.cit.*, 180–181.

¹⁵ Douglas DAKIN, *The Unification of Greece, 1770–1923*, London, Ernest Benn Ltd., 1972, 237–239.

À côté des dépenses pour l'armée, l'État grec a besoin d'argent pour l'achat des céréales qu'il ne peut faire venir que d'Amérique. Mais cette question semble avoir été résolue par la réouverture du crédit de 34 millions de dollars retiré par les États-Unis. L'État grec a dû cependant s'engager vis-à-vis de Washington à ne pas employer cet argent dans des buts de guerre»¹⁶.

En effet, le blocage financier limité imposé par les Alliés après le retour du Roi Constantin a eu des conséquences sensibles. Par le blocage des crédits ouverts à la Grèce dans les années 1918–1919 pour le soutien de l'effort de guerre, l'Angleterre et la France ont transformé la drachme en simple monnaie-papier, sans provision. La suite fut la dépréciation graduelle du taux de change. De même, la Grèce n'a pas pu accéder aux crédits à long terme destinés à l'acquisition des fournitures militaires, ni obtenir d'emprunts étrangers. D'ailleurs, dans l'atmosphère financière internationale de cette période, n'importe quel gouvernement d'Athènes aurait été incapable de trouver un appui substantiel de la part des Alliés¹⁷.

Nicolae Filodor se rapporte aussi à la situation du Parlement après l'ouverture de ses travaux: «L'élection du Président (de la Chambre – C.I.) sera l'expression des forces dont dispose chaque parti – ainsi que je vous l'ai déjà télégraphié. Avant les élections déjà, les différentes partis avaient formé un bloc contre Mr. Vénisélos. Après leur triomphe, les rivalités des chefs ont recommencé et la scission est un fait accompli. Ces dissentiments firent du Parti Libéral le groupe le plus fort; environ 100 députés, sans compter les députés élus par les troupes en Asie Mineure et dont les élections ont été en partie cassées pour raison d'ingérence, à ce que prétend le gouvernement. Si l'on tenait compte des résultats du front, Mr. Vénisélos aurait été élu député en Attique aussi. Cette nouvelle situation fait que le Parti Libéral soit arbitre dans la Chambre; comme les députés vénisélistes ont l'intention de participer aux travaux parlementaires, ils pourront, en s'alliant à un autre groupe, renverser facilement n'importe quel gouvernement.

Mais je ne crois pas qu'ils voudront accéder au pouvoir sans leur chef. À l'occasion de différentes entrevues, le Roi a déclaré que si le Parlement le désignait, il n'hésiterait pas à confier le pouvoir à Mr. Vénisélos. Mais je ne crois pas que cet homme d'État y consentirait et, même s'il y consent, je ne crois pas que cela puisse durer, étant données les différences de tempérament et les abîmes que les derniers événements ont creusés entre le Roi Constantin et Mr. Vénisélos»¹⁸.

La plus importante personnalité du nouveau régime était Dimitrios Gounaris, exécuté en novembre 1922, exilé en Corse après la déposition du Roi Constantin (juin 1917), leader de l'Opposition Unie dans les élections parlementaires de novembre 1920, ancien et futur premier ministre, fondateur du Parti Populaire,

¹⁶ ABNR. F. Saint Georges, P.XCII, D. 9, ff. 15v.–16.

¹⁷ Michael LLEWELLYN SMITH, *op. cit.*, 168.

¹⁸ ABNR. F. Saint Georges, P. XCII, D. 9, ff. 16–16v.

adversaire redoutable de Vénisélos. Il contrôlait apparemment la plupart des 250 députés antivénisélistes d'une Chambre de 350 députés. Son rival était Nikolaos Stratos, exécuté lui aussi en novembre 1922, ancien partisan de Vénisélos dont il s'est séparé en 1913, ancien et futur ministre, fondateur du Parti National Conservateur (1916); il exerçait son influence sur environ 30–40 députés. Le seul élément d'unité – visiblement fragile – du nouveau Parlement a été le problème des revendications grecques en Asie Mineure¹⁹. D'ailleurs, jusqu'à l'abdication du Roi, en septembre 1922, l'administration du pays fut confiée aux six gouvernements.

Filodor ne s'est pas douté quant à un possible retour au pouvoir de Vénisélos sous le Roi Constantin. L'adversité était irréconciliable. Le «grand crétois» est revenu directement et officiellement dans la vie politique hellénique à peine en automne 1922, lorsqu'il a accepté de conduire la délégation de la Grèce aux négociations de paix de Lausanne²⁰.

À la fin de la lettre, N. Filodor est extrêmement prudent: «Quels seront les événements qui suivront et de quelle façon ils se produiront en Grèce personne n'ose les prédire; aussi éviterais-je de faire des prévisions qui risqueraient de ne pas se réaliser, car les événements d'ici dépendent de trop problèmes dont on ne possède pas la clef en Grèce et ensuite il faut aussi tenir compte des maladroites et des fautes politiques qui, étant donné le tempérament grec, font naître des incidents auxquels personne n'aurait pensé»²¹.

D'un certain point de vue, il avait raison. La dynamique des événements a échappé à tout contrôle; personne ne pouvait prédire une évolution qui avait comme étapes la tragédie anatolienne et la révolution d'Athènes (septembre 1922), l'exécution des ministres constantiniens (novembre 1922) et la victoire des forces vénisélistes aux élections de décembre 1923, le retour de Vénisélos (janvier 1924) et son nouveau autoexile, seulement un mois plus tard et, enfin, la proclamation de la République (mars 1924).

*

La valeur de ce témoignage ne réside pas tant dans les informations ou les interprétations de Nicolae Filodor – données qui ne sauraient être ignorées – mais plutôt dans l'intérêt de la Roumanie pour le développement de la Grèce, qu'il prouve de fait une fois de plus, lorsque Take Ionescu n'avait pas encore renoncé au projet de la Petite Entente, envisagée comme une alliance générale «à cinq», substituée quelques mois plus tard par un système d'alliances bilatérales, mais seulement entre trois États (la Roumanie, la Tchécoslovaquie et la Yougoslavie), en exceptant la Pologne et la Grèce.

¹⁹ Michael LLEWELLYN SMITH, *op.cit.*, 180–181.

²⁰ Alexis ALEXANDRIS, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918–1974*, Athens, 1992, 84 et suiv.

²¹ ABNR. F. Saint Georges, P. XCVII, D.9, ff.16v.–17.

LE PAIN DANS LA PHRASÉOLOGIE ROUMAINE ET BULGARE

VASSILKA ALEKSOVA
(Sofia)

L'article présente certaines expressions qui contiennent dans leur structure les lexèmes *хляб* (bulg.)/ *pâine* (roum.), ou bien leurs synonymes servant à désigner différentes sortes de pain, utilisés avant tout dans les coutumes populaires, comme par ex. bulg. *nima, кравай, колач*; roum. *colac, pită, turtă*, etc. Nous n'avons recensé ici qu'une partie du matériel exclusivement riche que recèlent les deux langues, que nous avons organisé en plusieurs groupes, d'après la sémantique des unités phraséologiques et d'après les sens figurés des lexèmes signifiant 'pain', sens qui reflètent le rôle de cette nourriture dans la mentalité de l'homme traditionnel.

En tant que symbole culturel universel ayant de multiples significations, le pain est présent d'une façon constante dans la vie et les coutumes de tous les peuples européens. Son importance comme nourriture essentielle («pain quotidien»), ainsi que son rôle dans la vie spirituelle de la société traditionnelle, sont exclusifs, car «... le pain reflète des aspects de l'aperception populaire de l'existence humaine à travers le prisme de la naissance, de la mort et de la résurrection. Car le pain, assimilé au grain de blé qui meurt, enfoui en terre, pour ressusciter, symbolise la supériorité de la vie sur la mort, la puissance de l'homme qui réussit à le créer en luttant contre la nature hostile, la suprématie de l'homme qui lutte pour son existence, contre la mort»¹. Le haut statut sacré du pain dépend de plusieurs facteurs. D'une part, son antiquité incontestable lui confère le statut de «nourriture première». D'autre part, le pain est une nourriture propre à l'homme, appartenant uniquement à l'homme. Le pain exprime la distinction entre l'espace assimilé par l'homme et l'espace inconnu, non assimilé. La préparation du pain est identifiée à la création du monde et c'est pourquoi le pain est représenté comme un modèle universel du monde humain et du corps humain. Enfin, la perception du pain comme un apotropaïque universel se fait tant sous l'influence des conceptions archaïques que sous l'influence des conceptions chrétiennes. «Les conceptions populaires du pain où celui-ci est perçu comme une sorte d'hypostase divine, sont formées sur un des principes fondamentaux de la dogmatique chrétienne, à savoir celui de la transsubstantiation (le changement de toute la

¹ O. Văduva, *Pași spre sacru*, București, 1996, p. 50.

substance du pain et du vin en toute la substance du corps et du sang du Christ), qui est l'essence même de la liturgie»².

L'importance du pain dans la vie spirituelle des sociétés traditionnelles est reflétée aussi dans la phraséologie, définie généralement comme la trésorerie de la langue, qui synthétise une information extralinguistique colossale. Il existe dans toutes les langues européennes de nombreuses unités phraséologiques où le mot *pain* constitue un des éléments. Dans la plupart des langues, certaines de ces unités ont une sémantique et une structure identiques. Par conséquent, il est possible de découvrir des tournures analogues dans le bulgare et le roumain, car, d'une part, les deux peuples ont accumulé, durant leur longue histoire, une expérience identique, et, d'autre part, les langues qu'ils parlent possèdent des moyens syntagmatiques similaires.

Nous allons présenter ici certaines expressions qui contiennent dans leur structure les lexèmes *хляб* (bulg.)/ *pâine* (roum.), ou bien leurs synonymes servant à désigner différentes sortes de pain, utilisés avant tout dans les coutumes populaires, comme par ex. bulg. *нума, кравай, колач*; roum. *colac, pită, turtă*, etc. Dans la littérature roumaine, des unités phraséologiques de ce type ont été présentées par exemple par O. Văduva³, G.I. Tohăneanu et T. Bulza⁴. Des unités phraséologiques bulgares où l'un des composants est le mot *pain*, sont considérées dans un article de E. Anastasova⁵.

Nous n'avons recensé ici qu'une partie du matériel exclusivement riche que recèlent les deux langues, que nous avons organisé en plusieurs groupes, d'après la sémantique des unités phraséologiques et d'après les sens figurés des lexèmes signifiant 'pain', sens qui reflètent le rôle de cette nourriture dans la mentalité de l'homme traditionnel. Pour chaque groupe, nous avons présenté les unités qui nous ont paru les plus représentatives. Le matériel analysé est extrait de dictionnaires commentés et de dictionnaires phraséologiques: (DLR⁶, DELR⁷, BFR⁸, GRBE⁹, RBFR¹⁰). Les données albanaises, italiennes et russes, citées à titre de comparaison, sont puisées dans le FGSSh¹¹, le IRFS¹², le RBFS¹³.

² Cf. E. Левкиевская, Апотропеическите функции хлеба в славянской культуре, dans *Хлябът в славянската култура*, София, 1997, p. 168.

³ O. Văduva, *op. cit.*

⁴ G.I. Tohăneanu, T. Bulza, *O seamă de cuvinte românești*, Timișoara, 1976, pp. 111–114.

⁵ E. Анастасова, Хлябът в българската традиционна фразеология, dans *Хлябът в славянската култура*, София, 1997, pp. 175–179.

⁶ *Dicționarul limbii române*, Vol. VIII, Partea 2; Vol. XI, Partea 3, București, 1974, 1983.

⁷ *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, București, 1969.

⁸ Български фразеологичен речник, Т. I–II, София, 1974.

⁹ Н. Геров, Речник на българския език, Т. I–VI, София, 1975–1978.

¹⁰ Ст. Калдиева-Захариева, Румънско-български фразеологичен речник, София, 1997.

¹¹ *Fjalor i gjuhës së sotme letrare shquipe*, Tiranë, 1980.

¹² Итальянско-русский фразеологический словарь, Москва, 1982.

¹³ Русско-болгарский фразеологический словарь, Москва, 1980.

1. Le pain: 'nourriture indispensable à la vie, moyens matériels assurant la vie' > 'emploi, métier'

La plus grande partie des unités phraséologiques recueillies, provenant des deux langues, se fondent sur ce sens figuré.

En premier lieu, on rencontre des unités, présentant une sémantique et une structure identiques. Par exemple:

a) roum. *a căștiga (a munci pentru) o bucată (un codru) de pâine* / bulg. *работа за къшей (за парче) хляб* 'travailler pour un salaire dérisoire, pour une pauvre subsistance', litt. 'travailler pour une bouchée (un morceau) de pain';

b) roum. *a-și scoate pâinea* / bulg. *вадя си хляба* 'gagner sa vie', litt. 'gagner son pain';

c) roum. *a lua pâinea de la gură* / bulg. *вземам, отнемам хляба от устата (от ръцете) (на някого)*, 'priver qqn de ses moyens d'existence; priver qqn de sa subsistance', litt. 'ôter, retirer à qqn le pain de la bouche (des mains)';

d) roum. *a mânca pâinea degeaba* / bulg. *ям хляба бадева (даром)* 'recevoir des faveurs imméritées, n'être d'aucune utilité', litt. 'manger le pain gratuitement';

e) roum. *a mânca pâinea cuiva* / bulg. *ям хляба на някого* 'recevoir des moyens de subsistance de celui qui m'emploie; être entretenu, nourri par qqn', litt. 'manger le pain de qqn'.

D'autres unités phraséologiques ont un sens identique, mais leur structure présente une certaine différence, comme par ex.: roum. *a-i da cuiva o bucată de pâine* litt. 'donner un morceau de pain à qqn' / bulg. *давам хляб (хляба) в ръцете* litt. 'donner du pain (le pain) dans les mains de qqn', ayant une sémantique identique 'apprendre le métier à qqn'.

Indiquons, dans ce premier groupe, des expressions que l'on trouve dans l'une des langues mais qui n'ont pas de parallèles dans l'autre. Par ex. bulg. *вземам си хляба в ръцете, хващам си хляба* 'trouver du travail, commencer à pourvoir seul à son entretien', litt. 'prendre son pain en mains, prendre son pain'; *дал му печен хляб в ръце* 'lui apprendre le métier' litt. 'lui donner du pain cuit dans les mains', roum. *a pune (a băga) în pâine; pus în pâine (în pită)* 'donner du travail; être engagé pour un emploi', litt. 'mettre dans du pain, mis dans du pain; *a-și pierde pâinea* 'perdre son travail', litt. 'perdre son pain', *a scoate din pâine* 'priver de son emploi, licencier', litt. 'retirer du pain', etc.

Il est intéressant de noter que dans les deux langues, le lexème *хляб / pâine* employé dans ces unités phraséologiques, est généralement neutre du point de vue stylistique. Seul le pain dans son acception de 'nourriture première' (roum. *pâinea cea de toate zilele*, bulg. *насъщният хляб*), pourrait avoir pour l'homme de la société traditionnelle le sens de 'moyens matériels destinés à assurer son existence' et celui de 'profession, métier'.

Des unités phraséologiques de ce type sont largement répandues dans les langues européennes. Par. ex. dans une autre langue balkanique, l'albanais: *të jep bukë* 'il te donne du pain', c.-à-d. 'du travail', *ia hëngri bukën* 'prendre le pain de qqn, le priver du moyen de gagner sa vie', l'italien (parmi les langues romanes): *lavorare per un boccone di pane* 'travailler pour un morceau de pain', *guadagnarsi il pane* 'gagner son pain', le russe (parmi les langues slaves): *отбуть хлеб* 'prendre le pain de qqn, priver qqn de son travail', etc.

2. Le pain : 'existence, vie'

On trouve le lexème *pain* avec ce sens figuré dans quelques expressions bulgares, par ex.: *дождам си хляба* 'ma vie va vers sa fin, je suis sur mon lit de mort' litt. 'manger son dernier pain', *изял си е хляба* 'il est à l'article de la mort', litt. 'il a mangé son pain'. En roumain, il n'existe pas une expression identique où le lexème *pâine* ait le même sens, mais cf. l'expression similaire, avec l'emploi de *mălai* 'farine de maïs, pain fait avec de la farine de maïs': *și-a trăit traiul, și-a mâncat mălaiul* 'il a vieilli, il a achevé sa vie' litt. 'il a achevé sa vie, il a mangé son pain'. Cependant le mot *pâine* au sens de 'vie, existence', est attesté dans la langue roumaine, comme l'a montré St. Dumistrăcel avec des exemples de la littérature, par ex. dans des vers de Tudor Arghezi: *Flămânde sunteți de altă pâine, lacrimi de om și lacrimi de câine* 'Vous avez faim d'une autre vie, larmes d'homme, larmes de chien'¹⁴.

Les unités phraséologiques où le lexème *pain* prend le sens d' 'existence, vie' se retrouvent aussi dans d'autres langues européennes. Par ex. l'albanais: *i ka të paka bukët* 'il est à la mort', litt. 'il lui est resté peu de pain'; l'italien: *mangiare pane* 'être en vie, exister' litt. 'manger du pain'.

3. Le pain : 'expérience, perspicacité'

En premier lieu, signalons ici l'existence, dans les deux langues, d'une expression ayant un sens identique 'en savoir beaucoup, en avoir vu du pays' et une structure analogue: bulg. *от много фурни хляб съм ял*, litt. 'manger du pain de nombreux fours' et roum. *a mâncat pită din multe (din nouă) cuptoare*, litt. 'il a mangé du pain de nombreux (de neuf) fours'. Cf. encore en bulgare: *още много хляб има да ям* 'ne pas avoir d'expérience', litt. 'avoir encore beaucoup de pain à manger', *ще си изкара хляба* 'il a les moyens', litt. 'il va gagner son pain'.

¹⁴ St. Dumistrăcel, *Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii*, București, 1980, p. 116.

4. Le pain : 'intérêts personnels'

Le pain, *gagné* en surmontant de nombreuses difficultés, a une importance vitale, il est un bien *propre* qu'il importe de protéger et de défendre, même au préjudice des autres. Autrement dit, le pain peut représenter dans la pensée de l'homme traditionnel les intérêts personnels. L'expression bulgare *дърпам огъня към своята нума* trouve son équivalent absolu dans le roumain: *a trage spuză (cenușa, foc) pe turta lui* 'essayer de bénéficier de qqch. au désavantage des autres' litt. 'tirer le feu vers son pain'. Il est intéressant de noter que les deux langues emploient des noms désignant généralement un pain rond, fait sans levain, à l'occasion de différentes coutumes populaires.

5. Le pain : 'force, pouvoir'

Pour l'homme de la société traditionnelle, celui qui tient le pain entre ses main et peut le distribuer aux autres, il a le pouvoir sur eux. C'est pourquoi, les expressions parallèles en roumain et en bulgare, *a avea (a ține) pâinea (pîta) și cuțitul în mână / и хлябът, и ножът ми са в ръцете; държа в ръцете си и хляба, и ножа*, signifient 'avoir tout le pouvoir', litt. 'avoir le pain et le couteau entre ses mains, tenir entre ses mains le pain et le couteau'. Signalons de nouveau la structure identique des deux unités phraséologiques.

6. Le pain : 'abondance, richesse'

On trouve dans les deux langues des unités phraséologiques reflétant l'abondance, la prospérité d'un lieu, où est employé un mot désignant un pain fait spécialement à l'occasion de différentes coutumes populaires, à savoir bulg. *колак* / roum. *colac* (sorte de gimblette, ou pain rituel en forme d'anneau) (le mot roumain est emprunté au bulgare). En roumain, on emploie (généralement avec ironie), l'expression *umblă câinii cu colaci în coadă* 'il y a une grande abondance, le lieu est riche', litt. 'les chiens y vont avec des *colaci* attachés à la queue', qui rappelle beaucoup le bulg. *и на трън колак* 'lieu riche, prospère', litt. 'il y a des *колаци* même sur les épines'.

On peut citer, dans ce groupe, l'expression roumaine *colac peste pupăză* (*pupăză* est aussi le nom d'un pain rituel), avec le sens enregistré en Bucovine: «Dacă omul trăiește bine, are de toate și-i mai aduci ceva, zice: Amu ari și colac pîsti pupîzi.» 'Si quelqu'un vit bien, il a tout, mais si on lui apporte d'avantage, alors on dit: Maintenant, il en a trop' (litt. '*colac* sur *pupăză*')¹⁵. La même

¹⁵ *Folclor din Țara fagilor*, Chișinău, 1993, p. 465.

interprétation de cette unité phraséologique est donnée par E. Niculiță-Voronca, selon laquelle cette expression est employée dans le cas où quelqu'un reçoit plus qu'il ne faudrait¹⁶.

Les dictionnaires contemporains de la langue roumaine, cependant, donnent une autre signification à cette unité phraséologique, à savoir 'quand à une perte, à un mal ou à un malheur viennent s'ajouter une autre perte, un autre mal ou un autre malheur'¹⁷. On pourrait supposer qu'en l'occurrence le sens négatif est lié, dans une certaine mesure, à la présence de ces pains dans le rite funéraire.

7. Le pain est aussi un signe d'hospitalité

Accueillir quelqu'un avec du pain et du sel, ces derniers occupant, dans les croyances populaires, une place spéciale, montre l'hospitalité des hôtes, leur cordialité et leur bienveillance. D'où l'expression bulgare *посрещам с хляб и сол (някого)* et son équivalent absolu, du point de vue de la structure et de la sémantique dans la langue roumaine, *a primi (a întâmpina) cu pâine și cu sare* 'recevoir avec chaleur, à cœur ouvert', litt. 'recevoir qqn avec du pain et du sel'.

Ajoutons à ce groupe l'expression roumaine *a aștepta cu colaci calzi (cu plăcinte calde)* 'attendre à bras ouverts', litt. 'attendre avec des *colaci* sortis du four (avec des galettes chaudes)'. Dans ce cas est employé un mot désignant un pain rituel, mais ce pain est chaud et la chaleur lui confère des puissances magiques. D'une sémantique similaires est l'expression albanaise *e ndan bukën në zjarr* 'être hospitalier', litt. 'couper le pain sur le feu'. Cf. encore l'alb. *bukëbardhë* 'hospitalier, bon, à cœur ouvert', litt. 'pain blanc'.

8. Le pain : signe d'amitié, de bonnes relations, de bon voisinage

Nous pourrions indiquer ici plusieurs exemples pris dans la richesse phraséologique des deux langues. Par exemple, le bulg. *погаждаме се като хляб и сол* 'nous nous entendons très bien', litt. 'nous nous entendons comme pain et sel', *деля залъка си с някого* 'donner à qqn de ses pauvres moyens de subsistance; vivre en bonne entente avec qqn', litt. 'partager sa bouchée de pain avec qqn'. Le roum. *a mânca pâine și sare împreună* 'vivre ensemble avec qqn; être en très bonne relations', litt. 'manger le pain et le sel ensemble'; *a mânca pâine (pită) și sare (la o masă) cu cineva* 'item', litt. 'manger du pain et du sel (à la même table) avec qqn'; *a mânca pâine și sare dintr-un (pe un) taler cu cineva* 'item', litt. 'manger du pain et sel (dans la même assiette) avec qqn'; *a împărți pâinea cu*

¹⁶ E. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Vol. I, Iași, 1998, p. 386.

¹⁷ Cf. par ex. *Dicționarul limbii române*, Vol. VIII, Partea 2, s.v., București, 1974.

cineva ‘donner à qqn de ses moyens (généralement pauvres) de subsistance’, litt. ‘partager son pain avec qqn’¹⁸.

Citons à titre de comparaison l’expression albanaise *bukë e vjetër* ‘vieil ami d’enfance’, litt. ‘vieux pain’, et l’expression italienne *stare a un pane* ‘vivre comme en famille’, litt. ‘être au même pain’.

Attirons l’attention sur l’expression roumaine *a rupe colacii (colacul) cu cineva* ‘rompre les bonnes relations avec qqn’, litt. ‘rompre les *colaci* avec qqn’. Dans toutes les coutumes populaires, le *colac* est un présent important, offert en signe de respect, pour établir ou réaffirmer les bonnes relations avec qqn. Ceci explique l’évolution sémantique *colac* > ‘bonnes relations’.

9. Le pain : qqch. de désiré, de préféré; chance

Dans ce groupe les expressions roumaines sont plus nombreuses. Par exemple: *a trecut baba cu colacii* ‘rater la bonne occasion’, litt. ‘la grand-mère aux *colaci* est passée’; *il duc la colaci calzi* ‘faire des promesses qu’on n’a pas l’intention de tenir’, litt. ‘mener qqn à des *colaci* chauds’; *a umbla după colaci calzi*, *a aștepta colaci calzi* ‘s’attendre à recevoir quelque chose de bon, sans faire des efforts’, litt. ‘chercher des *colaci* chauds, attendre des *colaci* chauds’.

D’une sémantique et d’une structure identiques, dans les deux langues, sont les expressions: roum. *se caută (se vinde) ca pâinea caldă (ca plăcinte calde)* / bulg. *продава се (купува се) като топъл хляб* ‘qqch. se vend facilement et rapidement (car elle est recherchée)’, litt. ‘cela se vend comme du pain chaud’.

10. Le pain : exprimant la bonté

Nous citons ce groupe bien qu’il ne soit représenté que dans la langue roumaine. Nous n’avons pas découvert des parallèles bulgares, mais ils existent cependant dans certaines langues romanes. La bonté est associée au pain dans quelques formules de comparaison roumaines stables très expressives, signifiant ‘très bon, exclusivement bon’. Par exemple: *bun ca pâinea (ca o pâine caldă, ca pâinea cea de grâu, ca pâinea lui Dumnezeu, ca pâinea cea bună, ca pâinea albă)*; *bun ca pita caldă*, litt. ‘bon comme le pain (comme un pain chaud, comme le pain de blé, comme le pain de Dieu, comme le bon pain; comme le pain blanc; bon comme un pain rond chaud’. Cf. aussi *o pâine de om* ‘un homme très bon’, litt. ‘homme pain’.

¹⁸ Cf. l’étymologie de fr. *compagnon* < lat. pop. **companiono*, -onis ‘celui qui mange son pain avec qqn’ («sans doute calque du gotique *gahlaiba*, de *ga*, avec, et *hlaiba*, pain») – A. Dauzat, J. Dubois, H. Mitterand, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, 1971, p. 183.

Cette comparaison est fondée sur l'importance exclusive que revêt le pain dans la vie de l'homme, tant comme nourriture que comme un moyen rituel et magique universel.

La preuve de l'ancienneté de ces formules de comparaison stables, est leur présence dans d'autres langues romanes, par ex. l'italien: *buono come il pane* 'très bon', litt. 'bon comme le pain', *essere meglio che il pane* 'exclusivement bon', litt. 'plus bon que le pain', le français: *bon comme le pain*, *bon comme (du) bon pain*.

11. Unités phraséologiques liées aux coutumes populaires

Une partie des expressions présentées jusqu'ici sont liées à des coutumes populaires, mais leur lien sémantique s'est perdu. Il existe cependant, dans les deux langues, des unités phraséologiques où ce lien est encore vivant¹⁹. Mais le matériel recueilli révèle plutôt des différences. Voici quelques exemples:

- roum.: *a aștepta ca mortul colacul* 'attendre en vain', litt. 'attendre comme le mort le colac'; *ți-oi mânca eu colacul* 'je viendrai à ton enterrement', litt. 'je mangerai ton colac'; *i-a mâncat cioara colacul* 'le corbeau lui a mangé le colac' – expressions liées au rite funéraire; *a-i rupe turta pe cap* 'fêter selon un rituel déterminé le premier anniversaire d'un enfant' – liée à des coutumes postnatales; *l-a colăcit pe cutare*²⁰ 'se lier d'amitié avec qqn' (*a colăci* de *colac*) – liées aux cérémonies nuptiales; *a da turtă zilei* 'donner un repas pour commémorer le jour où l'on a échappé à un grand péril', etc.
- bulg. *не съм му бил на питата, та да му зная годините*; 'je n'ai pas été à la fête à l'occasion de sa naissance pour savoir son âge' *не ми е хапнала погачата, та да ми знае годините* 'elle n'a pas mangé de ma tourte pour savoir mon âge' – expressions liées aux coutumes postnatales; *с чужда тита помен прави* (*правя с чужда тита майчин помен, правя с чужд хляб бащин помен*) 'profiter du travail et de l'argent de qqn', litt. 'faire l'obit de sa mère avec un pain rond préparé par un autre, faire l'obit de son père avec un pain préparé par un autre' – expressions liées aux coutumes funéraires. Attirons l'attention, dans les deux dernières expressions, sur l'opposition mâle–femelle, réalisée par l'emploi de deux lexèmes différents: en bulgare, *хляб* est masculin – pour le père, *тита* est féminin – pour la mère.

*

Les unités phraséologiques présentées ici méritent une analyse sémantique et structurale plus attentive. Notre but à nous était de rechercher certaines tournures

¹⁹ Pour la plupart des données du bulgare, voir plus en détail E. Анастасова, *op. cit.*

²⁰ E. Niculiță-Voronca, *op. cit.*, 305.

analogues en roumain et en bulgare, résultat d'un sort commun et d'une mentalité voisine, ainsi que de montrer (à un degré plus limité) certaines différences plus caractéristiques. Il est intéressant de noter que dans les deux langues, les appellations concrètes pour le mot *pain* sont spécialisées – elles apparaissent généralement dans différentes constructions phraséologiques et on peut très rarement leur substituer un autre mot. Cette spécialisation a été enregistrée par Gr. Brâncuș à propos de l'emploi du mot *turtă*²¹. On pourrait souligner, à partir des données linguistiques considérées, la position impressionnante des différents noms donnés au pain dans la phraséologie des deux langues, due sans conteste au rôle de cette «nourriture essentielle» dans la vie et les coutumes de la société traditionnelle roumaine et bulgare.

²¹ Gr. Brâncuș, *Istoria cuvintelor*, București, 1991, pp. 120–121.

THE AREAS OF ROMANIAN WORDS IN SPOKEN BULGARIAN

ZAMFIRA MIHAIL

The results of the author's research were presented at the international Romanian-Bulgarian scientific session, Bucharest, July 2002. Based on an ethnolinguistic methodology and on the analysis of the attestation in *Bälgarski Dialekten Atlas*, the author reiterrates the discussion about the value of the circulation areas of some Bulgarian borrowings from Romanian in order to establish the etymology and the oldness of the borrowing. The author has in view the fact that linguistic contacts took place between the speakers of dialects.

The scientific colloquia of the Romanian-Bulgarian cooperation group in the field of south-eastern ethnolinguistics have proved – in the past seven meetings – the continuity of research preoccupations of its members, which permitted along the years the printing – both in Bucharest and Sofia – of thematic groupings.¹

I have continued the research – begun and printed 25 years ago – devoted to the areas of spreading in the Bulgarian language of some borrowings from Romanian.² The appearance of new instruments of work, in the category of linguistic atlases, of dialectal monographs and of etymological dictionaries, have contributed to enriching and diversifying the conclusions and even to their modification.³ Otherwise, the linguistic geography, whose methodology we are using at present, is especially efficient in this type of research. Maxim Sl. Mladenov was drawing attention on this aspect in one of his latest contributions.⁴

The linguistic atlases have become indispensable as first hand documentary sources in the research of spoken languages. They offer a synoptical image of

¹ Cf. "Revue des études sud-est européennes" XXX, 1992, 1–2 and *Etnolingvistični problemi na balkanskite narodi*, Sofia, Ed. Dios, 2000, 156 p. At the last meeting, Bucharest, July 2002, the papers presented by Vassilka Aleksova, Cătălina Vătăşescu, Alina Ciobănel, Monica Budiş, Maria Osiac, Pavlina Bojcheva and Snezhana Rakova are printed in this review.

² Zamfira Mihail, *Area of Spreading of Romanian Borrowings in Bulgarian*, "Analele Universităţii Bucureşti. Limbi şi literaturi străine", II, 1979, pp. 52–56: *Die Rumänische Elemente im Bulgarischen*, "Revue des études sud-est européennes", XVII, 1979, 2, pp. 397–407.

³ Slavka Keremidchieva, *Koi novobälgarski govori stojat naj-blizko do starobälgarskija v leksikalno otnoşenie spored poslednite leksikografski izsledovanija*, in *Dialektologija i lingvistična geografija* pod red. na Vassilka Radeva, Sofia, ed. Univ., 1999, pp. 183–190.

⁴ Maxim Sl. Mladenov, *Bälgarskata lingvistična geografija: problemi, rezultati, perspektivi*, in *vol. cit.*, pp. 229–235.

dialects and idioms, of the extent and synchronic repartition of speech varieties, with real diachronic implications, reflecting the evolution of idioms, the appearance and spreading of innovations.

Stratigraphic research based on linguistic geology can function for each language as well as for terms of the same origin spread in different languages. We consider that only by proceeding to compiling monographs, speech linguistics will enrich with new perspectives on the history of interlinguistic contacts.

Glossaries indicating the Romanian origin without reference to the historical process of linguistic interference and without discussing etymology⁵ represent only a first phase of the research. We think that because it stops at the statistical landmarks and omits the analysis of the contacts between communities which led to the linguistic borrowings of Romanian words.

The attestation in the language of a folk terminology, following the history of the language from this perspective, supposes the use of sources with means specific to the linguistics of folk idioms.

This permanent approach based on the most recent published sources, which was the theme of the Romanian-Bulgarian colloquium in Bucharest, July 2002, has also in view the appreciation of receiving and keeping borrowed Romanian words in the idioms of Bulgarian.⁶

Following old Bulgarian words in idioms, M. Măžlekova⁷ has demonstrated the importance – B. Conev had announced in 1915 – of most of the old words in the idioms of south Bulgaria, in the zone Rupsko Rodopi, which are also very conservative, or we have noticed in this very zone the use of some old terms of Latin and Romanian origin.⁸

As for the Romanian words in the idioms of the Bulgarian language, the maps in *Bălgarski Dialekten Atlas* (= BDA) reveal the geography of contacts which have taken place between our ancestors along two millennia. By positioning in space the areas of circulation of some words in idioms nowadays, one can surpass the considerations which had in view the Romanian impact on the spoken

⁵ Cf. V. Nistorescu, *Contacte lingvistice interbalcanice. Elemente românești în limba bulgară*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2002, 127 p. In the doctoral thesis, *Raporturi lingvistice româno-bulgare. Cuvinte de origine română în graiurile limbii bulgare* of Maria Osman-Zavera, presented more than two decades ago, but published only in 2002, Ed. Universității din București, 190 p., with a review of the bibliography on the issue, she proposes an adequate analysis of the ways of penetrating and territorial spreading of Romanian borrowings (unfortunately the paper appeared with very many printing mistakes).

⁶ Cf. T. Bojadžiev, *Bălgarskite dialekti i tjachnata klasifikacija*, in "Znanija za ezika", t. IV, *Bălgarskite narodni govori*, Sofia, 1986, pp. 14–25 and *Klasifikacija na trakijskite govori*, in *Vtori meždunaroden Kongres po bălgaristika*, Dokladi, T. 5, *Dialektologija i onomastika*, Sofia, 1988, pp. 109–114.

⁷ *Rečnik na starobălgarski dumi v dnešnite bălgarski govori*, Sofia, 1990.

⁸ Zamfira Mihail, *La géographie ethnolinguistique dans la recherche comparée des langues sud-est européennes*, "Revue des études sud-est européennes", XXX, 1992, 1–2, pp. 19–26.

Bulgarian only around the zone limitrophe to the Danube or in the settlements of the Bulgarian Timoc, because – if reference is made especially to the contacts with allogeneous speakers which continue today – most of the borrowings from Romanian registered by the BDA were made by Bulgarian speakers along hundreds of years.

A Bulgarian dialectal zone – characterized by very old borrowings of Romanian origin, very old in their turn, of pre-Roman origin or inherited from Latin – is situated starting from south-western Bulgaria along the Struma river and the Pirin mountains, to completely cover – after a different configuration of the space between the Pirin and the Rodopi – the south-eastern zone of the Rodopi mountains all along to the east, reaching the south of the Strandja mountains and finally the Black Sea shore in the south of Burgas. The course of the Ardo river (Smolean, Cârđzali) has favoured continuity, found again on midstream of the Maritsa and the Tundđa rivers at the same latitude. It is delimited as a south belt of Bulgarian folk culture, also characterised by peculiarities of realia, *i.e.* some typology of objects, or by similar manifestations of spiritual culture. It is worth noticing that terms of Romanian origin in Bulgarian used in this zone belong to the essential vocabulary, referring to names of plants and animals, produce and tools in husbandry, terms referring to house-building vehicles, forms of relief. We have registered especially borrowings from the Macedo-Romanian dialect in this zone.

Also, within this area, direct borrowings from the Megleno-Romanian dialect were attested. Thus, *brondza*, a variant of *brânză*, registered in the Rodopi in Odrinsko, BDA, vol. III, is part of the pre-Roman elements registered in other zones of Bulgaria; but this variant is identical to the Megleno-Romanian *brondza*, so, consequently, it owes to the direct borrowing from the speakers of this dialect.⁹

The presence of Bulgarian terms whose etymon derives from Macedo- and Megleno-Romanian dialects represents the attestation of continuity of speakers of the Romanian dialect in areas linguistically attested, not only on the basis of historical information. The terms coming from Macedo-Romanian are not only shepherd's terms, a fact that demonstrates the co-habitation with a stable population in these places. In this respect, it is significant to follow the history of the term *talpă*¹⁰ inherited from Latin and perpetuated in the Daco-Romanian dialect.

This word is used in certain zones south-east of Bulgaria with the meaning “big plank, beam”. It was registered in places like Ardino, Asenovgrad, Devin, Madan and Smolean;¹¹ also, T. Stoičev localizes it in the zone of the Rodopi mountains.¹²

⁹ Cf. Maria Osman-Zavera, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰ Zamfira Mihail, *Etimologia în perspectivă etnolingvistică*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, pp. 33–42.

¹¹ Information from the archive of the *Etymological Bulgarian Dictionary* (BER), Institute of Bulgarian Language of the Bulgarian Academy of Science, Sofia.

¹² T. Stoičev, *Rodopski rečnik*, Sofia, 1970, s.v.

Or, historical research has demonstrated that one of the Roman roads linked – south of the Rodopi – the west bank of the Balkan Peninsula with its eastern *limes* from the Aegean Sea. That is why we affirmed in our considerations about history and the circulation of the word *talpă* in Romanian and Bulgarian that, in this south zone of Bulgaria, the speakers have taken the word of Latin origin from the romanized speakers, probably in the VIth century, in a period called common Romance that evolved into Proto-Romanian (or common Romanian). In the conclusion of our study on *talpă* we formulated the opinion that this word had been borrowed since very old times, without specifying the fact that Slavic speakers could have known this word denoting one of the essential components of a house, since the stage of *common Slavic*, prior to the mingling with the Bulgarians. We consider that the word *talpă* in use in the Rodopi zone and south-east Bulgaria was not borrowed from Daco-Romanian¹³, but it is the continuator of a very old borrowing from the Romance population in that zone.

If the existence of some words of Romanian origin in the Bulgarian idioms which appear in the six volumes of the BDA (consequently they are general at the level of the spoken language) can be explained both by generalized interlinguistic contacts and by irradiation of terms within Bulgarian, the terms which are attested only in Macedo- or Megleno-Romanian are witnesses of continuity of co-habitation and determine us to carry on identifications in this respect, a thing that we find extremely important by the historical implications both for Bulgarian and, especially, for the history of the Romanian language and of “Romania perduta”. There are no Hungarian origin of the Romanian words south of the Danube, this being the decisive argument that when Hungarians settled in Transylvania the three dialects no longer formed a unity with Daco-Romanian. The Macedo-Romanians are signalled in the north of Greece around 976 by Byzantine historiographer Kedrenos. Another Byzantine chronicler, Kekaumenos, at the end of the XIth century wrote about them: “long before they lived by the Danube” from where “they spread over Epyrhos and Macedonia and most of them settled in Hellas.”¹⁴ Gr. Brâncuș quotes also toponyms in the north of Greece which contain old Romanian phonetisms, a fact that allows him to draw the conclusion that in this zone a very old local Romance population has been perpetuated.

Another distinct area which we can characterize by its elements that circulate within it can be figured out west of Sofia, therefore in a central zone of Bulgaria. The perpetuation of a large nucleus of words of Daco-Romanian origin in their turn of Latin origin, confirm G. Weigand’s observations,¹⁵ who drew attention to the

¹³ As I. Zaimov has maintained in “Bălgarski ezik”, 18, 1968, pp. 4–5, 411, hypothesis adopted by V. Nestorescu, *op. cit.*, p. 67, who mentions: “probably from Rom(anian)”, i.e. from Daco-Romanian, o.n.

¹⁴ Ap. Grigore Brâncuș, *Introducere în istoria limbii române*, Ed. Fundației România de Măine, 2003, p. 62.

¹⁵ G. Weigand, *Rumänen und Aromunen im Bulgarien*, Leipzig, 1907.

Romanian-Bulgarian contacts that took place in more diverse conditions than those owed to shepherding or transport of goods. In this central area of the Bulgarian dialect Daco-Romanian words inherited from Latin are used, words denoting parts of the human and animal body, names of plants and insects, parts of the house, names of physical and psychological peculiarities, etc. We have in view terms like¹⁶: *aspra* “with a biting taste” (about drinks) < Rom. *aspru* < Lat. *asper*; Bg. *bale*, pl. < Rom. *bale* < Lat. **baba* (Ciorănescu, DEt.); Bg. *barba* < Rom. *barbă* < Lat. *barba*; Bg. *batkam* < Rom. *bate* < Lat. *battere*; Bg. *berbek* “wooden hammer” < Rom. *berbece* < Lat. *berbex-ecem*; Bg. *besika* “pebble” < Rom. *beșică* < Lat. *vessica*; Bg. *blânda* < Rom. *blândă* < Lat. *blandus*, -a, -um; Bg. *bot* < Rom. *bot* < Lat. *botum*; Bg. *botrak* < Rom. *brotac* < Lat. *brotachus*; Bg. *brâncă* < Rom. *brâncă* < Lat. *branca*; Bg. *brăce* pl. < Rom. pl. *brațe* < Lat. *brachium*; Bg. *bucălat* < Rom. *bucălat* < Lat. *bucca*; Bg. *vakāl* < Rom. *oacăn(r)* < Lat. *obaquilus* (also in Megleno-Romanian); Bg. *valja* < Rom. *vale* < Lat. *vallis*; Bg. *vuntur* < Rom. *vultur* < Lat. *vultur*; Bg. *vică* (“vine”) < Rom. *viță* < Lat. *vitis*; Bg. *guna* “shepherd’s long coat” < Rom. *guna* < Lat. *gunna*; Bg. *gust* < Rom. *gust* < Lat. *gustus*; Bg. *gușă* < Rom. *gușă* < Lat. *geusiae* from *gusia* (Ciorănescu, DEt.), etc.¹⁷

In Bulgarian there are over 120 Romanian words which, in their turn, are inherited from Latin. We make no reference to the borrowing “through filiation”, because this element has no probational value for the process of borrowing. We are interested in knowing what category of words were borrowed, having in view their origin, in the perspective of Romanian language and the Romanian dialectology. This is due to the fact that we have noticed that all the Romanian words of Latin origin borrowed by Bulgarians circulate on large areas in Daco-Romanian, *i.e.* not even one of them has an area to cover only a certain Romanian province. Their oldness and word families developed on the territory of the Romanian language are reflected also in the semantics of the Bulgarian borrowing. Even if they developed in Bulgarian new meanings which do not exist in Romanian, *e.g.* *beșika* “pebble”, the metaphor seems to have developed on the basis of the main meaning of the Romanian word that is no longer used in Bulgarian (or has not been registered).

It is very important to refer to the relationship dialect-dialect when analysing the interlinguistic interferences that took place between the Romanian and Bulgarian speakers, starting from the exact localizations of the circulation areas of words. It is only in this way that we can settle the truth concerning the etymology of some words as well as the weight of convergent south-eastern tendencies. For instance, it is surprising that *Bălgarski etimologičen rečnik*, vol. VI, Sofia, 2002, perpetuates false affirmations about alleged Romanian borrowings from Bulgarian.

¹⁶ Cf. Maria Osman-Zavera, *op. cit.*

¹⁷ Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, București, Ed. Saeculum I.O., 2002 (Ciorănescu, DEt.).

For example, s.v. *păkăl* repeats the century-old affirmation of Conev that Rom. *păcură* could derive from Bulg. *păkăl*, affirmation that was contradicted by all etymological dictionaries of the Romanian language (Rom. *păcură* < Lat. *picula*), when, in fact, Bulg. *păkăra* was borrowed from Romanian.

We hope that the ethnolinguistic team will continue the common research projects for the affirmation of the scientific truth.

VALUES OF THE ROMANIAN GENITIVE CASE IN THE TYPOLOGICAL PARALLELISMS

MARIA OSIAC

In the majority of the world languages, the most widely expressed semantic values of the Genitive case are those of belonging, liaison and relation. In the Romanian language the Genitive without preposition differs from the other cases of subordination. In typological parallelisms this case is studied both in Romanian and in Russian.

In the majority of the world languages, the most widely expressed semantic values of the Genitive case are those of belonging, liaison and relation.¹

The meaning of **belonging** to genre, to species and category, is the defining meaning for this case both in Russian and in Romanian: *руки отца – mâinile tatălui / my father's hands, угол комнаты – colțul camerei / the corner of the room*. Apart from the general meaning of belonging, the Genitive also develops semantic values which express possession: *дом соседа – casa vecinului / my neighbour's house*, dependence: *сын друга – fiul prietenului / my friend's son*, quality: *человек дела – omul faptelor / the man of deeds*, denomination: *Остров Врангеля – Insula Vranghel / the Vranghel Isle*, the qualified term: *зелень поля – verdele câmpiei / the green of the plain*. There is also a Genitive that has an objective meaning: *уборка урожая – strângerea recoltei / gathering of crop*, a Subjective Genitive: *движение войск – mișcarea trupelor / movement of the troops*, (Mioara Avram deems that a variant of the Subjective Genitive is the author's Genitive² – *Balada lui Ciprian Porumbescu / Ciprian Porumbescu's Ballad*), and so on.

According to the definition given by Ion Coteanu, in the Romanian language the Genitive represents the grammatical case which shows *whose* are the things and the beings nominated by nouns or by their equivalents, *i.e.* possession, belonging and attribution³.

If in the Russian language the Genitive is, as a rule, used closer together with a name and only rarely with a verb, in the Romanian language the Genitive without preposition differs from the other cases of subordination (the Dative, the Accusative), through its dependence on a noun or by its impossibility of having as

¹ V.V. Martynov, *Kategorii jazyka*, Moscow, 1982, p. 61.

² Mioara Avram, *Gramatica pentru toți*, București, 1986, p. 45.

³ Ion Coteanu, *Gramatică. Stilistică. Compoziție*, București, 1990, p. 111.

its regent element a verb.⁴ The Genitive can be governed only indirectly by a verb, by means of the preposition which selects it: *Au luptat contra nedreptății / They fought against injustice.*

The grammars of the contemporary Russian language consider the attributive, the subjective and the objective values as being the central values of the Genitive case.⁵

In the Romanian language, the **attributive** value is the unique central value of this case⁶.

A *typological parallelism* is found in the constructions where possession or belonging is rendered: *газета друга – ziarul prietenului / my friend's paper, член кружка – membru al cercului / member of the circle, the qualified term: красота волос – frumusețea părului / the hair beauty, the beauty of the hair, denomination: вода Дымбовицы – apa Dâmboviței / the water of the Dâmbovița / the Dâmbovița water, quality: человек риска – omul riscului / man of risk.*

Typological parallelisms are also found in the interior of the Genitive – the **apposition**: *Дочь врача – нашего соседа – ученица. – Fiica medicului – a vecinului nostru – este elevă / The physician's daughter / Our neighbour's daughter is a pupil / student.*

In both languages, an **objective** value is added to the **attributive** one: *продажа имени – vânzarea moșiei / the selling of the estate, вестник весны – vestitorul primăverii / the spring herald, чтение книги – citirea cărții / the reading of the book.*

The **attributive-subjective** value is to be found both in Russian and in Romanian: *наступление весны – sosirea primăverii / the coming of spring, свист ветра – șuieratul vântului / the whistle of the wind, отправление поезда – plecarea trenului / the departure of the train, решение директора – hotărârea directorului / the manager's decision.*

The **attributive** value might sometimes have both **subjective** and **objective** nuances: *утверждение директора – confirmarea directorului / the director's confirmation (i.e. it is confirmed by the director or the director confirms that) – confirmarea directorului (directorul confirmă sau confirmăm directorul), охота медведей – vânătoarea urșilor / the bear hunting (i.e. the bears are hunting or we hunt the bears).*

To the **attributive** values sometimes are also added the **adverbial** values as place: *песок моря – nisipul mării / the sand of the sea, жители Румынии – locuitorii României / the inhabitants of Romania* or time: *труд жизни – munca vieții / life's endeavour.*

⁴ *Limba română contemporană. Fonetica. Fonologia. Morfologia*, coord. by Ion Coteanu (=LRC), București, 1985, p.120.

⁵ *Russkaja grammatika* (-RG – 1980), coord. by I. In. Shvedova, t. I, Moscow, 1980, p. 481; *Russkaja grammatika* (=RG – 1990), coord. by I. In. Shvedova and V.V. Lopatina, Moscow, 1990, p. 163.

⁶ *Gramatica limbii române*, vol. I, coord. by Al. Graur, Mioara Avram, Laura Vasiliu, București, Ed. Academiei, 1966, p. 75; Ion Coteanu, *op.cit.*, p.113.

Typological parallelisms in the two languages can also be found in expressing the **predicative** value with attributive meanings: *Очки дедушки. – Ochelarii sunt ai bunicului / The spectacles are grandpa's; Часы Елены. – Ceasul este al Elenei / The watch is Helen's.* In certain circumstances, the merging process of the two values is stronger: *Постановление – министерства. Decizia este a ministerului / The decision is of the Ministry; Свидетельство – очевидцев. Declarația este a martorilor oculari / The declaration is of the eyewitnesses.* A **subjective** value is also to be added to the **predicative-attributive** value: the Ministry decides, the eyewitnesses state.

Apart from the resemblances above demonstrated both in Russian and in Romanian, the languages that belong to different families, a series of **individual structural semantical characteristics** should be noticed.

Thus, in Russian, the **subjective** value is also characteristic for the Genitive and is to be found in contexts such as: *Нет времени. – Nu e timp / There is no time; В зале ни одного студента. – În sală nu-i nici un student / There is no student in the classroom; Денег ему не хватает – Banii nu-i ajung / He doesn't have enough money; Автобусов не выпускают – Autobuze nu se produc / They don't make buses any longer; «Офицеров нашего полка тут был только я». – "Dintre ofițerii regimentului nostru doar eu eram acolo" / Of all the officers of our regiment I was the only one left there (F. M. Dostoievski). The structural Romanian equivalent forms of the Russian nouns in the Genitive case are nouns in the Nominative and Accusative cases.*

In Russian, the purely **objective** value of nouns in the Genitive case is also a distinctive characteristic feature of the Russian language, compared to Romanian.

It can be rendered by negative constructions where the Genitive is used instead of Accusative in its affirmative forms: *Он пишет рецензию / Он не пишет рецензии. – El (nu) scrie o recenzie / He (doesn't) write(s) a review of the book; Она читала газету / Она не читала газеты. – Ea (nu) citea ziarul / She was(n't) reading the newspaper.*

The objective Genitive is also used in the case of the negative syntactic constructions where the verbal element is expressed by an intransitive verb in the Indicative Mood and by a transitive verb in the Infinitive: *Она не умеет уважать мамы. – Ea nu știe să-și respecte mama. / Ea nu știe s-o respecte pe mama / She doesn't know how to obey her mother / She doesn't know that she has to respect her mother.*

The objective value can sometimes be rendered both by Genitive and by Accusative: *Мы не смотрели этот спектакль / этого спектакля. – Noi n-am văzut acest spectacol / We haven't seen this show; Нелзя не любить цветы / цветов. – E imposibil să nu iubești florile / It is impossible for you not to love flowers.* Whether the verb has an affirmative or a negative form, the Romanian language uses the Accusative.

Negation by using the Accusative in the Russian language was considered by A.A. Shachmatov as a deviation from the rule,⁷ but at present it is more widely used and it is no longer considered as a deviation. A research study of contemporary literary texts made by V.V. Martynov has revealed the fact that in negative constructions the Genitive is used in 65 per cent of the cases whereas the Accusative is used in only 35 per cent.⁸

The objective value of nouns in the Genitive is achieved, in Russian, with a number of verbs like: *желать (счастья) – a dori (fericire) / to wish (happiness)*, *бояться (собаки) – a se teme (de câine) / to be afraid (of dogs)*, *настроить (домов) / a construi (multe case) / to build (many houses)*, *стыдиться (матери) – a se ruşina (de mama) / to be ashamed (of his mother)*, and also with nouns of verbal origin: *страх незнакомого мира – teama de o lume necunoscută / fear of an unknown world*, *требование лекарств – cererea de medicamente / the request for medicines*. One should notice that an attributive value is added to the objective value in the above examples.

Yet, we should notice that some verbs are used with the Genitive, as well as with the Accusative: *ждать автобуса – a aştepta un autobuz / to wait for a bus* (it does not matter which); *искать повода – a căuta prilej / to seek for an opportunity* and *искать квартиру – a căuta o locuinţă / to look for a house*; *избегать встречи – a evita o întâlnire / to avoid a meeting* and *избегать учительницу – a o evita pe profesoară / to avoid meeting the teacher*. We can also notice the fact that the Genitive is especially used with abstract nouns. In Romanian, transitive verbs followed by nouns in the Accusative correspond to these types of verbs.

The objective Genitive of nouns is also used for denoting an object only partly affected by the action of a verb: *Я принесла ей денег. – I-am adus (din) bani / I brought her (some of the) money*, but *Я принесла подруге деньги, которые она просила. – I-am adus prietenei banii pe care îi cerea / I brought my friend the money she was asking for*; *Мама дала молоко ребёнку. – Mama i-a dat laptele copilului / Mother gave the milk to the baby / but Ребёнок выпил молока. – Copilul a băut (din) lapte / The child has drunk some of the milk*. Explaining all the forms built with the partitive Genitive must lead to reformulating sentences like: *Я принесла подруге часть денег. – I-am adus prietenei o parte din bani / I have brought my friend some of the money*; *Ребёнок выпил часть молока. – Copilul a băut o parte din lapte / The child drank part of the milk*.⁹ The partitive Genitive is rendered in Romanian by the Accusative with preposition or by nouns with 0 article. The objective value of the Genitive is formed with predicates like: *страшно, жаль, стыдно*, with *нет, не было, не будет, не имеется*: *Девушке стыдно бабушки. – Fetei îi e ruşine de bunica / The girl is ashamed of her*

⁷ A.A. Shachmatov, *Sintaxis russskogo jazyka*, Moscow, 1941, p. 320.

⁸ V.V. Martynov, *op.cit.*, p. 76.

⁹ V.V. Martynov, *idem*, p. 82.

grandmother; У директора нет веских возражений – Directorul n-are obiecții serioase / The manager doesn't have any substantial objections. The Romanian language uses in such constructions the Accusative with or without prepositions.

The use of nouns in the Genitive is also to be noticed in simple, one member sentences like: Воды! – Ая! (aduceți) / (Fetch) Some water!; Денег бы! – Bani de-ar fi! / If only there were/was money! Врача! – Un doctor! (chetați) / (Call) A doctor! or with the Accusative-Genitive form: Чаю! – Un ceai! (aduceți) / (Fetch) A tea!, in sentences expressing wishes or desires: Счастливого пути! – Drum bun! / Have a good trip!; Здоровья – Sănătate! / May you be healthy!, in expressions used by the traders: Груш! Яблок – Pere! Mere! / Apples! Pears!

In Russian, the Genitive has also **nominative-objective** values, which do not exist in Romanian, and which are realised in contexts like: Не слышно рояля. – Nu se aude pianul / The piano can't be heard; (He) надо, нужно объяснений. – (Nu) e nevoie de explicații / (No) explanations are needed. In Romanian, the place of the Genitive is taken by the Nominative or the Accusative case.

The same nominative-objective value is fulfilled in Russian by different contexts like: Еды куплено! – S-a cumpărat (au cumpărat) la mâncare! / They bought so much food!; Перерывов не разрешается! – Nu-s permise întreruperile. / No interruptions are allowed; Предметов было куплено около десяти. – S-au cumpărat circa zece obiecte / They bought about 10 objects. In Romanian the Genitive having this meaning in Russian has as a correspondent the Nominative or the Accusative case.

Typological disagreements between the Romanian and Russian languages are noticed inside the **attributive** value which is realised in both languages as a principal value.

Thus, in Russian this value is accomplished by contexts like: товары хорошего качества – mărfuri de bună calitate / good quality goods; мальчик высокого роста – un băiat înalt (de statură înaltă) / a tall boy; 5 метров длины, 2 метра ширины – o lungime de 5 metri și o lățime de 2 metri / 5 metres high and 2 metres wide; – 3 килограмма весу – o greutate de 3 kg / a 3 kilo weight; Институт имени «Пушкина» – Institutul Pușkin / The Pușkin Institute. In such contexts the Romanian language uses nouns or adjectives in the Accusative or Nominative case.

In Russian the Genitive case of nouns is found in contexts accomplishing the **predicative** value. Товары – хорошего качества. – Mărfurile sunt de bună calitate / The goods are of good quality.; Мальчик – высокого роста. – Băiatul este înalt / The boy is tall.

The **predicative** value merges, sometimes – as Русская грамматика states¹⁰ – with the **nominative** one: Никого друзей. – Nu e nici unul (nimeni) dintre prieteni (nici un prieten) / None of the friends is here; Ни шума. – Nici un zgomot / No noise; Цветов там! – Sunt la flori acolo! / There are so many flowers there!;

¹⁰ RG –1980, t. II, p. 428.

Народу! – *E la lume!* / *There are so many people!*; *Никакой надежды!* – *Nu-i nici o speranță!* / *There is no hope!* The Romanian equivalents of nouns in Genitive are rendered by the Nominative or Accusative case with a preposition.

The differences between these two languages that are compared here are obvious in the case of the Genitive of the Russian nouns with an **attributive-adverbial-qualifying** value in contexts like: *1-го декабря национальный праздник румынского народа.* – *1 Decembrie este sărbătoarea națională a poporului român* / *The 1st of December is the national day of the Romanian people*; *Второй ночи они вернулись.* – *În cea de-a doua noapte s-au întors* / *They came back the following night* / *On the second night they came back.* The Romanian language uses, in such cases, the Accusative case.

This value of the Genitive case is considered, in the Russian language, as a peripheral one.

To the above mentioned values of the Genitive case the so-called **necessary informative completion** value is added (**значение необходимого информативного восполнения**).¹¹ We can notice here a great number of structurally typological **differences** between the nouns in Genitive in the two languages.

Thus, the Genitive case in Russian is not equivalent with the Genitive case in Romanian:

- after collective numerals, such as: *три ручки* – *trei stilouri* / *three pens*, *миллион рублей* – *un milion de ruble* / *one million rubles*, *трое друзей* – *trei prieteni* / *three friends*;
- in contexts with several words expressing an indefinite quantity: *много, мало, несколько, сколько, столько*: *мало ошибок* – *puține greșeli* / *few mistakes*, *несколько дней* – *câteva zile* / *a few (some) days*;
- after some long or short adjectives: *полный (полон) радости* – *plin de bucurie* / *joyful*, *достойный (достойн) подражания* – *demn de a fi imitat* / *worthy of being imitated*;
- in constructions with nouns expressing measurement: *кило сахара* – *un kilogram de zahăr* / *one kilo of sugar*, *литр уксуса* – *un litru de oțet* / *one litre of vinegar*, *мешок пшеницы* – *un sac de grâu* / *a sack of wheat*;
- when it is used with nouns like: *вид, разновидность, род*: *новые виды продукции* – *noi sortimente de produse* / *new sorts of products*, *род сооружения* – *gen de construcție* / *a type of building*;
- in contexts with verbs like: – *удостоить, стоить*: *удостоить учёной степени* – *a conferi un titlu științific* / *to confer (bestow) a scientific title*, *удостоить чести* – *a face (cuiva) onoarea* / *to honour somebody*, *стоит внимания* – *merită atenție* / *worthy of attention*;
- with different forms of the comparative: *красивее розы* – *mai frumoși (frumoasă) decât un trandafir* / *more beautiful than a rose*, *глубже*

¹¹ RG –1980, t. I, p. 478.

озера – mai adânc decât lacul / deeper than the lake, лучшие мамы – mai bine decât mama / better than her/his mother. But, in Romanian we notice the use of the Genitive in equivalent constructions with a superlative: frumoasa-frumoaselor / the most beautiful of all, minunea-minunilor / the wonder of all wonders, floarea-florilor / the flower of all flowers.

Depending on the contexts, the Romanian equivalents of the above mentioned nouns are the Nominative or the Accusative case with or without prepositions.

In Russian, the Genitive is also used with a great number of **prepositions** or **prepositional phrases**: over a hundred. Of all these, we mention here: *без, близ, вблизи, возле, вне, вокруг, вдоль, внутри, вместо, для, до, из, из-за, из-под, кроме, мимо, между, наверху, напротив, около, от, поверх, после, против, (по)среди, с, сверху, сзади, у, в деле, в течение, в ходе, в целях (с целью), в честь.*

In Romanian, the Genitive case is imposed by the government of some **prepositions** or **prepositional phrases** such as: *asupra, (în) contra, deasupra, dinaintea, împotriva, împrejurul, înaintea, înapoia, îndărătul; din / în dreptul, din partea, în jurul, în scopul, în spatele, în vederea.*

Both in Russian and Romanian prepositional structures define different values, observing a series of sequences between the two languages.

The main value of a genitive with preposition is the **adverbial** one. It may be:

1. **spacial**, with prepositions and prepositional phrases such as: *вне, вокруг, поперёк, вдоль, поверх, внутри, впереди, сзади, or позади, наверху, (по)среди, (на)против, в области: вне села – în afara satului / out/outside (of) the village / out of the village, вокруг стадиона – în jurul stadionului / around the stadium, вдоль бульвара – de-a lungul bulevardului / along the avenue, поверх воды – deasupra apei / over the water, внутри института – în interiorul institutului / inside the institute, наверху дома – deasupra casei / over the house, (по)среди площади – în mijlocul pieței / in the middle of the square / market, (на)против парка – în fața parcului / in front of the park, в области индустрии – în domeniul industriei / in the industry field.*

We notice the fact that some of the prepositions above may be used in Romanian with the Accusative case too: *среди друзей - printre prieteni / among friends, напротив кинотеатра – vizavi de cinematograful / opposite to the cinema.*

2. **temporal**, with the prepositions and prepositional phrases such as: *среди, накануне, близ, прежде, в течение, в ходе, во время: среди ночи – în mijlocul nopții / in the middle of the night, накануне Рождества – în ajunul Crăciunului / On Christmas Eve, приехать прежде почтальона - a sosi înaintea poștaşului / to arrive before the postman, в течение дня – în cursul zilei / during the day, в продолжение своей жизни – în cursul vieții sale / in his life-time, во время каникул - în timpul vacanței / during the holiday;*

3. **causal:** из-за сильного ветра – din cauza vântului puternic / because of the strong wind, по причине недопонимания – din cauza unei confuzii / because of one confusion, отсутствовать под предлогом болезни – a lipsi sub pretextul unei boli / to fail to come because of an illness, укрыться от дождя – a se ascunde din cauza ploii / to hide oneself because of the rain.

We underline the fact that the causal genitive with the preposition от may have as an equivalent in Romanian the Accusative case with preposition de: дрожать от холода – a tremura din cauza frigului (de frig) / to shiver with cold, заплакать от радости – a începe să plângă din pricina bucuriei but also de bucurie / to cry of joy.

4. **purpose (result):** в целях / с целью укрепления дружбы – în (cu) scopul întăririi prieteniei / on the purpose of reinforcing our friendship, готовиться в честь праздника – a se pregăti în cinstea sărbătorii / to prepare for the holiday, действовать в интересах студенчества – a acționa în interesul studențimii / to act for the students;

5. **modal:** плавать против течения – a înota împotriva curentului / to swim against the tide, быть вне подозрений – a fi în afara oricărei bănuieli / beyond any doubt, doubtless, вести учёт при посредстве калькулятора – a ține evidența cu ajutorul /cu sprijinul calculatorului / to keep the evidence through/by means of a computer, оказывать помощь через посредство института – a acorda ajutor prin intermediul institutului / to offer support through the institute, действовать в силу закона – a acționa în virtutea legii / to act according to the law / by virtue of the law;

6. **conditional:** в условиях отсутствия видимости – în condițiile lipsei vizibilității / under the conditions of lacking visibility, участвовать в деятельности при условии выдвижения – a participa la activitate cu condiția promovării, a avansării / to take part in the activity on condition of a promoting;

7. **(of) exception:** все, кроме моряка – toți, cu excepția (în afara) marinarului / everybody, except/but the sailor, никто за исключением моего друга – nimeni, cu excepția prietenului meu / nobody except my friend. In Romanian, the equivalents of the Russian Genitive may be also expressed by Accusative: toți, (în) afară de marinar / de prietenul meu / all, except(ing) the sailor / my friend.

8. **oppositional:** Вместо концерта будут танцы. – În locul concertului, vor fi dansuri / Instead of the concert, there will be dances, подарить скатерть вместо картины – a oferi o față de masă în locul tabloului / to offer a table-cloth instead of a picture. We mention the Accusative construction in Romanian, equivalent with the Genitiv(al) one: în loc de concert / în loc de tablou, instead of a concert / picture.

9. **cumulative:** Кроме семьи, приехали и друзья. – În afară de familie, au venit și prietenii / Besides the family, the friends came too. The construction may have equivalents with the Accusative case: în afară de familie, pe lângă familie / except the family, beside the family.

The sequences may be noticed in the use – in both languages – of the nouns in Genitive with an **attributive** value preposition: *мазь от ревматизма* – *unguent împotriva reumatismului / ointment for rheumatism*, *исполнение в духе народного творчества* – *o interpretare în spiritul creației populare / an interpretation in the spirit of the folklore*, *статья в свете последних исследований* – *un articol în lumina ultimelor cercetări / an article according to the last researches*, *герои мана Обломова* – *eroii de tipul lui Oblomov / heroes like Oblomov*. Sometimes the Romanian language uses equivalent constructions with the Accusative case: *unguent de (pentru) reumatism / ointment for rheumatism*.

We also have parallelism according to the **attributive-adverbial** value of such nouns: *ели вокруг стадиона* – *brazii din jurul stadionului / the fir-trees around the stadium*, *беседа накануне праздника* – *discuția din ajunul sărbătorii / the discussions on the eve of the holiday*, *усталость от ходьбы* – *oboseala din cauza mersului pe jos / the tiredness because of walking*.

Inside some sentences the attributive value of some genitival nouns may be replaced with a **predicative** value: *Лекарство – от головной боли.* – *Medicamentul este contra durerii de cap / The medicine is for headache*; *Мазь – от ревматизма.* – *Unguentul este contra reumatismului / The ointment is for rheumatism*. Together with *против* – *împotriva / against*, the nouns may have an **objective** value in both languages. *Мы боремся против несправедливости.* – *Luptăm împotriva (contra) nedreptății / We fight against injustice*.

In most cases, the prepositional constructions with the Genitive case in Russian are different from their equivalents in Romanian which are generally used with the Accusative. Such **differences** appear within the **adverbial** values:

1. **spacial**: *около театра* – *lângă teatru / near/next to the theatre*, *проходить мимо библиотеки* – *a trece pe lângă bibliotecă / to go past the library*, *из-под куста* – *de sub tufiș / from under the bush*, *из-за океана* – *de peste ocean / from over the ocean*, *de dincolo de ocean / from beyond the ocean*, or *встать из-за стола* – *a se ridica de la masă / to stand up from the table*, *между деревьев* – *printre copaci / among the trees* (but also *между деревьями*), *узнать из газет* – *a afla din ziare / to find out in the newspapers*, *смотреть из окна* – *a privi pe fereastră / to look out of the window*, *возвращаться с работы* – *a se întoarce de la lucru / to come back from work*.

Constructions with **из** preposition are used to indicate movement, from inside an object. The preposition **из** in this case has as an opposite the preposition **в** + Accusative case: *выйти из дому* – *a ieși din casă / to get out of the house*, *войти в дом* – *a intra în casă / to get into the house*, *уехать из Москвы* – *a pleca din Moscova / to leave Moscow*, *приехать в Москву* – *a sosi la Moscova / to reach Moscow*.

Constructions with preposition **с**, when are used to indicate the distance from one object to a surface, have as opposites constructions with **на** preposition: *взять с кафедры* – *a lua de pe catedră / to take something from the desk*, *положить на*

кафедру – a pune pe catedră / to put something on the desk, снять с вешалки – a lua din cuier / to take something from the peg, повесить на вешалку – a pune în cuier / a to hang something.

2. **temporal:** после ужина – după cină / after dinner, ждать около месяца – a aştepta aproape o lună / to wait for almost one month, впредь до новых распоряжений – până la noi dispoziții / till further orders, до войны – până la / până în război / till / until the war, со вторника – de marți / from Tuesday;

3. **causal:** слушать из интереса – a asculta din interes / to listen for being interested in, отказать из страха – a refuza de frică / to refuse out of fear, кричать от боли – a țira de durere / to cry with pain, мокрый от дождя – ud de ploaie / wet of rain, дрожать от волнения – a tremura de emoție / to shiver with emotion;

4. **purpose:** остановиться для отдыха – a se opri pentru odihnă (spre a se odihni) / to stop for resting, готовиться для конкурса – a se pregăti pentru concurs / to prepare for the contest, работать ради общего дела – a munci pentru cauza comună / to work for a common cause. To this purpose value we add the **objective** value or the **attributive** value: măsuri de (pentru) dezarmare/ measures/ means of (for) disarmament, or, with the genitive, меры для разоружения – măsuri împotriva dezarmării / measures against disarmament, or other **adverbial** values: сказать ради шутки – a spune în glumă / to say in a joke (modal value).

5. **modal:** слушать без интереса – a asculta fără interes / to listen without being interested in, стараться изо всех сил – a se strădui din răzputeri / to try hard, переводить без словаря – a traduce fără dicționar / to translate without a dictionary, действовать вроде хозяина – a proceda ca un patron / to act like a manager (or with the Dative, asemeni unui patron / like a manager);

6. **conditional:** вмешаться в дебаты в случае необходимости – a interveni în dezbateri în caz de nevoie / to interfere in debates in case of necessity, в случае войны – în caz de război / in case of war;

7. **(of) exception:** без выходных дней – fără (mai puțin) zilele libere / without the free days, все, кроме офицера – toți, (în) afară de ofițer / everybody except the officer.

We can find problems with the **attributive** value too, when the Russian genitive with preposition has the Romanian accusative as an equivalent: кофе без сахара – cafea fără zahăr / coffee without sugar, стадо без пастуха – turmă fără păstor / heard without a shepherd, люстра из хрустала – lustră de (din) cristal / lamp made of cristal, квартира из трёх комнат – apartament cu trei camere / a three-room flat. The **attributive** value may be joined by the **objective** value – книга для детей – carte pentru copii / book for children, задача для начинающих – o problemă pentru începători / a problem for beginners, or **temporal-adverbial** values: собрание от третьего ноября – adunarea de pe (din, de la) trei noiembrie / the meeting on the 3rd of November, spatial: выход со стадиона –

ieșirea de pe stadion / the exit from the stadium, акация у дороги – salcâmul de la (de lângă) drum / the acacia near the road, purpose: условия для развития - condiții de dezvoltare / conditions for development, меры для защиты – măsuri de (pentru) protecție / measures for protection, cauzal: защита от дождя – apărarea de ploaie / protection against rain.

The **predicative** value of genitive with preposition in Russian has different values in Romanian: *Они между двух огней. – Ei sunt între două focuri (între ciocan și nicovală) / They are caught in the middle; Газета от десятого декабря. – Ziarul este de pe (din) zece decembrie / The newspaper is from the 10th of December; Письмо для брата. – Scrisoarea este pentru frate / The letter is for the brother; Тропа до источника. – Poteca este (ține) până la izvor / The path leads to the spring; Компот из груш. – Compotul este de (din) pere / The compote is made of pears; Туристы из-под Москвы. – Turisții sunt de pe lângă Moscova / The tourists are around Moscow; Перевод с русского языка. – Traducerea este din limba rusă / The translation is from Russian, Лекарство в виде порошка. – Medicamentul este sub formă de prafuri / The medicine is under the form of powder.*

The **subjective** value may be considered another difference between the two languages: *У юноши/ для юноши нет шансов на успех. – Tânărul nu are șanse de reușită / The young man doesn't have chances to succeed; У девочки есть новая кукла. – Fetița are o părușă nouă / The little girl has a new doll; Участников было до пятидесяти. – Au fost până în (la) 50 de participanți / There were up to 50 participants; Для солдата нет выбора. – Soldatul n-are de ales / The soldier has no chance; От детей мало помощи. - Copiii puțin te ajută (De la copii – puțin ajutor) / Children help you little (Little help from children).* The equivalents of the nouns in the Genitive case having subjective value are, in Roumanian, nouns in the nominative or in Accusative case with different prepositions.

We should also add here the **subjective-adverbial** value of the analyzed nouns: *С леса (от леса) пахнет ландышами. – Pădurea (dinspre pădure) miroase a lăcrămioare / The forest smells of lillies-of-the-valley; Из школы тебя искали. – Те-au căutat (cei) de la școală / Those from school asked about you and also the **subjective-attributive** value: *пыль от грузовика – praful de la autocamion / the dust from the truck, or without preposition, praful autocamionului / the dust of the truck.**

Another difference between these two languages consists in the possibility of the Genitive case to realize in Russian an **objective** value. Contexts such as: *купить очки для бабушки – a cumpăra ochelari pentru bunica (bunicii) / to buy glasses for grandmother, простой для инженера – simplu pentru un inginer / easy for an engineer, характерный для птиц – caracteristic pentru păsări (păsărilor) / characteristic for birds (to birds), избавить от хлопот – a scuti de griji / to spare her of worries, отличаться от сестры – a se deosebi de soră / to*

be different from his / her sister, считать до двадцати членов – a număra până la douăzeci de membri / to count up (to have about) to 20 members. In the Romanian correspondents to these prepositional constructions are the nouns in Accusative with preposition or Dative.

Sometimes, the objective value has also adverbial values: *ночевать у бабушки – a înnopta la bunica / to sleep overnight to the grandma's* (spatial value), *делать это для успеха – a face aceasta pentru succes / to do this for success* (purpose value).

Русская грамматика adds to these values the so-called **necessary informative filling form**, identified in contexts such as: *вырос до перворазрядника – a ajuns sportiv de prima clasă / he became a first class sportsman*, *начаться со ссоры – a începe cu o ceartă / to start with a fight*, *ближайший из хуторов – cel mai apropiat cătun / the nearest hamlet*, *самый крикливый из класса – cel mai zgomotos din clasă / the noisiest in the classroom*, *состоять из молекул – a fi alcătuit din molecule / to consist of molecules*¹².

In Romanian the equivalents of the Genitive with preposition are nouns in Nominative or Accusative with or without preposition.

We should mention that, considering the contexts, the nouns in Genitive with the same preposition may trigger very different values.

A preposition such as около in Russian may confer the noun almost any grammatical value: *Было около сорока студентов. – Au fost aproape patruzeci de studenți / There were almost forty students* (subject value). *Около десяти писем посланы друзьям. – Vreo zece scrisori sunt trimise prietenilor / About ten letters are sent to the friends* (subject-object value). *Он заметил около тридцати участвующих. – El a remarcat aproape treizeci de participanți / He noticed almost thirty participants* (object value). *Дом около поликлиники наш. – Casa de lângă policlinică este a noastră / The house near the clinic is ours* (attributive value). *Они живут около гастронома. – Ei locuiesc lângă alimentară / They live near the grocer's* (spacial adverbial value). *Концерт длился около часу. – Concertul a ținut aproape o oră / The concert lasted for almost an hour* (temporal adverbial value).

The number of prepositions and prepositional phrases used with the Genitive case in Romanian is smaller than those in Russian. The nouns are often grouped around adverbial or attributive values.

Even if more "specialized" in expressing some values we also have cases with prepositions and prepositional phrases that give different values. Together with the preposition dinaintea / *before*, the nouns may have adverbial values: *A rămas aici dinaintea vacanței / He has remained here since the holiday* (temporal value), *Îl privea dinaintea cerdacului / He was watching him from the front of the balcony* (locative value), attributive value: *Plopii dinaintea clădirii sunt înalți / The*

¹² RG – 1980, t. II, pp. 435–443.

poplars in front of the building are tall, predicative value: Vestimentația părea dinaintea războiului / The clothing seemed from before the war.

The values of the nouns in Genitive in Russian and their structural equivalents in Romanian are therefore the following:

Russian language	Romanian language
Values	Structural equivalents
The Genitive without prepositions	
Attributive	NG; NAcc (pp); NNom; Adj
Attributive-Objective	NG; NAcc (pp)
Attributive-Subjective	NG
Attributive-Subjective-Objective	NG
Attributive-Adverbial	NG; NAcc pp
Predicative	NG; NAcc pp, Adj
Predicative-Subjective	NG; NNom; NAcc pp
Subjective	NNom; NAcc pp
Objective	NAcc (pp)
Subjective-Objective	NNom; NAcc (pp)
Genitive with Prepositions	
Adverbial	
– spacial	NG pp; NAcc pp
– temporal	NG pp; NAcc pp; Av + NAcc
– cauzal	NG pp; NAcc pp
– purpose	NG pp; NAcc pp
– modal	NG pp; NAcc pp; Av + ND
– conditional	NG pp; NAcc pp
– (of) exception – incidental	NG pp; NAcc pp; Av + NAcc
– oppositional	NG pp; NAcc pp
– cumulative	NG pp; NAcc pp
Adverbial-Objective	NAcc pp
Adverbial-Attributive	NG pp; NAcc pp
Attributive-Objective	NG pp; NAcc pp
Attributive-Adverbial	NAcc pp
Predicative	NG (pp); NAcc pp
Objective	NG pp; NAcc pp; ND
Objective-Adverbial	NG pp
Subjective	NNom; NAcc pp
Subjective-Adverbial	NNom; NAcc pp
Subjective-Attributive	NG; NAcc pp

The Genitive case in Russian realizes multiple values: attributive, adverbial (different types), objective, predicative and even subjective.

Many times the nouns in Genitive have double values: attributive-subjective, attributive-adverbial, or even triple values: attributive-subjective-objective.

The structural equivalents of the nouns in Genitive in Russian, are in Romanian nouns in Accusative with preposition. We should add here nouns in

Nominative, Dative, Accusative without preposition, adjectives or constructions formed from adverb + nouns in Accusative or Dative.

Abbreviations:

Acc	Accusative
Adj	Adjective
Av	Adverb
D	Dative
G	Genitive
N	Noun
Nom	Nominative
pp	Preposition

RAPPORTS SYNONYMIQUES EN ROUMAIN POUR LA NOTION DE «JOIE»

CĂTĂLINA VĂTĂȘESCU

Le bref examen des paires synonymiques roumaines *bucura – veseli, bucurie – veselie, bucuros – vesel* s'arrête sur:

- 1) la dérivation des termes provenant de l'autochtone *bucur* (par rapport à l'albanais);
- 2) les relations avec les mots latins (*gaudium, tristis*);
- 3) la différence de registre stylistique entre *bucurie* et *veselie*.

Un aperçu des paires lexicales formées par *bucurie* «joie, gaieté» et *veselie* «réjouissance, allégresse», *bucuros* «joyeux, gai, réjouis, content» et *vesel* «gai, allègre, riant», *bucura* «réjouir, rendre heureux, jouir» et (*in*)*veseli* «égayer, réjouir» – dont les termes se trouvent dans une synonymie presque parfaite – nous permet d'indiquer quelques problèmes assez intéressants concernant le domaine sémantique de la «joie» et de l'«agréable», du point de vue des rapports entre la couche lexicale autochtone, celle hérité du latin et celle des plus anciens emprunts faits au slave.

Les termes *bucurie* n.f., *bucuros* adj., *bucura* vb. sont tous des dérivés; on suppose que *bucurie* et *bucura* se sont formés sur la base de l'adjectif *bucur*¹, tandis que *bucuros* semble dériver de *bucura*². La base adjectivale *bucur*, connue seulement en tant que nom propre (de personne et de lieu), conserve le sens initial «beau»³ et doit être comparée à l'adjectif albanais *i, e bukur* «beau», qui a aussi

¹ Gr. Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, 1983, p. 50, Idem, *Transferul în onomastică al cuvintelor de substrat*, in Gr. Brâncuș, *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române*, București, 1995, p. 28. Selon Ov. Densusianu, *Urme vechi de limbă în toponimia românească*, in «Studii de filologie română», 1898 (cité d'après Ov. Densusianu, *Opere*, I, București, 1968, p. 473), seulement *bucura* dérive de *bucur*, alors que *bucurie* et *bucuros* sont dérivés de celui-ci (voir aussi *Dicționarul Academiei (DA)* s.v. et *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)*, București, 1984, s.v.). Al. Rosetti, *Histoire de la langue roumaine des origines au XVII^e siècle*, édition de Dana-Mihaela Zamfir, Cluj-Napoca, 2002, p. 191 explique *bucurie* comme substantif formé de l'adjectif à l'aide du suffixe – *ie* < lat. – *ia*; dans l'édition en roumain, *Istoria limbii române*, 1986, p. 153, *bucurie* n'apparaît pas parmi les dérivés à l'aide de – *ie*.

² DA s.v.; DEX s.v.

³ Densusianu *l.c.*, Brâncuș, *Vocabularul*, p. 50, Idem, *Transferul*, pp. 28–29.

une famille de dérivés, dont la structure a été mise en parallèle avec la structure des mots roumains⁴: *bukurî* «beauté», *bukuro(n)j* «embellir»⁵.

Presque hors d'usage aujourd'hui, ar. *bucur* vb., *bucuril'e* n.f. (voir aussi megl. *bucur*, *bucuril'ă*)⁶ laissent déduire, à l'avis de Gr. Brâncuş, l'existence en roumain commun de la série *bucur* adj. «beau», *bucura* vb. «embellir», *bucurie* n.f. «beauté». Le premier terme de la série a gardé son sens initial, mais les deux autres ont subi l'évolution de sens «beau» > «agréable» > «réjouissant»⁷. Brâncuş suppose cette spécialisation comme une conséquence de la synonymie avec les éléments d'origine latine *frumos* (< *formosus*)⁸ et *muşat* (< * *(in)formosiat*)⁹, en l'absence des descendants du lat. *gaudeo* et de sa famille (conservés dans toutes les autres langues romanes). Par contre, l'albanais a emprunté le mot latin¹⁰.

⁴ Voir pour la discussion de tous les problèmes et des solutions proposées C. Poghiric, *Influenţa autohtonă*, chapitre en *Istoria limbii române*, (sous la rédaction de I. Coteanu), II, Bucureşti, 1969, p. 338; Brâncuş, *Vocabularul*; I.I. Russu, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dac şi componenta latino-romanică*, Bucureşti, 1981, pp. 275–276.

⁵ Pour ce qui est des dérivés albanais, il faut mentionner que *bukuri* est expliqué comme nom abstrait tiré directement de l'adjectif *i bukur*, à l'aide du suffixe *-i* (voir Al. Xhuvani, E. Çabej, *Prapashtesat e gjuhës shqipe*, Tirana, 1962, n° 78); l'adjectif *bukurosh*, que C. Poghiric *l.c.* cite pour compléter la série, n'est pourtant le correspondant parfait du roum. *bucuros*: le suffixe *-osh* en albanais forme, sur des bases adjectivales, des adjectifs avec un sens péjoratif (*bukurosh* «freluquet, fat», Xhuvani, Çabej, n° 127, V. Kokona, *Fjalor shqip – frëngjisht*, Tirana, 1977) et semble ne pas continuer la suffixe lat. *-osus* (présent en *shëndosh* < *sanitosus*). Sur la dérivation avec *-os* < lat. *-osus* en roum. *bucuros* on va revenir.

⁶ Pour la diffusion des termes dans les dialectes roumains au Sud de Danube voir Brâncuş, *Vocabularul*, p. 49 et *Cercetări*, p. 28; il mentionne aussi le nom propre ar. *Bucurlu*. La finale *-l'e*, *-l'ă* des mots aroumain et meglénoroumain s'explique difficilement du lat. *-ia* (on s'attendrait à une finale lat. *-ilia*).

⁷ L'adj. lat. *laetus* a subi une évolution semblable, en passant du sens «gras» (en parlant de la terre et des animaux) au sens «à l'aspect plaisant ou riant, joyeux» (voir A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, IV^e éd., Paris, 1959, p. 337 s.v. *laetus*).

Brâncuş, *Vocabularul*, p. 50 attire l'attention sur le sens intermédiaire – «agréable» – dans l'albanais des premiers textes et suppose que *bucur* eut encore dans le substrat le sens «agréable, satisfaisant, produisant de la joie». Une autre voie de l'évolution est supposée par E. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, II, A–B, Tirana, 1976, p. 361 qui part du sens «beau, agréable à voir», puisqu'il considère qu'à la base du mot albanais *i bukur* se trouve le verbe *bukur*, conservé aujourd'hui dans un patois albanais parlé en Grèce, ayant le sens «regarder».

Il faut noter que l'étymologie de l'alb. *i bukur* est difficilement à établir (v. Brâncuş, *l.c.*, Russu *l.c.*); B. Demiraj, *Albanische Etymologien (Untersuchungen zum albanischen Erbwortschatz)*, Amsterdam – Atlanta, G.A., 1997 ne l'inclut pas parmi les mots discutés.

⁸ *Formosus* (< *forma*) s'est conservé en roumain, en vieux vénitien, en espagnol et en portugais (A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire*, p. 247).

⁹ H. Mihăescu, *La romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, Bucureşti, 1993, p. 229 avec bibliographie.

¹⁰ L'albanais a emprunté non seulement *gaudium* «joie» (alb. *gaz*), mais aussi le dérivé **gaudimentum* (alb. *gazmend* «grande joie, exultation»), étant la seule langue l'ayant conservé (Mihăescu, *La romanité*, p. 60); à l'avis de E. Çabej, «Revue roumaine de linguistique» VII (1962) 1, p. 194, *gëzoj* «réjouir» n'est pas emprunté du lat. **gaudiare*, mais est formé en albanais de *gaz*.

I. Fischer¹¹ range *gaudium* parmi les termes disparus les premiers du latin danubien, à la suite de son remplacement par un terme du substrat, *bucurie*. Il faut observer que le roumain a conservé pourtant du latin l'antonyme *tristis* (*tristus*): *trist* «triste», sur quel ont été formés (*în*)*trista* vb., *tristețe* n.f.; en albanais, il y a un nom *trishtë* «grand peur, effroi» et le dérivé d'une base adjectivale (inexistante maintenant): *trishtoj* vb. «attrister», moins fréquents que les termes dérivant de la base *gaudium* et moins fréquents que le roum. *trist* et sa famille.

En revenant à l'adjectif *bucur*, il faut mentionner l'opinion de Gr. Brâncuș que ce terme est devenu nom propre même avant la période du roumain commun¹², ayant dans cette qualité une résistance plus grande que ses synonymes *mușat* et *frumos*¹³.

La chronologie de l'apparition des sens nouveaux et des dérivés de *bucur*, ainsi que celle de la formation de la paire synonymique *bucurie* – *veselie* mérite une attention toute spéciale.

On observe que *bucuros* est formé à l'aide du suffixe *-os*, qui continue le lat. *-osus*, qu'on reconnaît en *formosus*. Pourtant, *bucuros* semble être dérivé du verbe (*bucura*)¹⁴ et non pas du nom (*bucurie*), tandis que *formosus* (d'où *frumos*) est tiré du nom (*forma*)¹⁵. Dans cette interprétation, *bucuros* est celui qui se réjouit et non pas celui qui a de la gaieté, qui ressent de la joie.

Bucuros semble être très rar dans les dialectes sud-danubiens¹⁶, mais pas inconnu, ce qui suffirait pour le dater, à côté de *bucura* et *bucurie*, du roumain commun.

Les synonymes slaves de *bucurie*, *bucura*, *bucuros*, à savoir *veselie*, *veseli*, *vesel* sont entrés, selon G. Mihăilă, dans le roumain commun, entre le IX^e et le XI^e siècles¹⁷. Il faut observer, pourtant, qu'à part l'istro-roumain, qui a toute la série,

¹¹ En *Istoria limbii române*, II, 1969, p. 125.

¹² Brâncuș, *Vocabularul*.

¹³ Brâncuș, *Transferul*.

¹⁴ G. Pascu, *Sufixe românești*, București, 1916, p. 72.

¹⁵ Le suffixe adjectival *-osus*, bien représenté en latin dans toutes les périodes, s'ajoute aux thèmes nominaux pour exprimer l'abondance (voir *Istoria limbii române*, I, București, 1965, p. 81, 100, avec bibliographie; voir aussi H. Mihăescu, *La langue latine dans le sud-est de l'Europe*, București, Paris, 1978, p. 240.

¹⁶ Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân, general și etimologic*, București, 1974, ne le mentionne pas, pourtant il apparaît chez Matilda Caragiu Marioțeanu, *Dicționar aromân (Macedo-Vlah)*, DIARO, A–D, București, 1997 s.v. *bucuros*. Pour sa présence en meglenoroumain voir G. Pascu *l.c.*

¹⁷ G. Mihăilă, *Imprumuturi vechi sud-slave în limba română. Studiu lexico-semantic*, București, 1960, p. 180 et G. Mihăilă, *Imprumuturi vechi slave în româna comună*, in «Studii și cercetări lingvistice» XXXIV (1983), 1, cité d'après G. Mihăilă, *Contribuții la etimologia limbii române*, București, 2002, p. 127.

l'aroumain ne connaît que *văsălie*, qui semble peu fréquent¹⁸, et le mégléno-roumain n'a aucun terme de la série.

A l'avis d' Adriana Ionescu¹⁹ – qui a étudié dans les premiers textes roumains la synonymie des verbes *a (se) bucura* et *a (se) veseli* (qu'elle fait dériver en roumain de l'adjectif *vesel*; cf. aussi DEX) et leur possibilité d'apparaître en juxtaposition – entre les deux termes il y a une différence d'intensité; elle ne précise pas quel terme est plus intense. DA offre des exemples puisés dans les auteurs anciens où les noms *bucurie* et *veselie* se trouvent en juxtaposition synonymique, alors que *bucuros* apparaît seul. Bon nombre d'exemples que DA retient avec *bucurie* et *bucuros* montrent que le remplacement par les synonymes *veselie* et *vesel* n'est pas admis par l'usage. On dit seulement *Bucuria lui!*, *a plânge de bucurie*, *a nu mai putea de bucurie*, *a nu şti ce să faci de bucurie*, *cu bucurie*; *a fi bucuros de oaspeţi*. Une différence importante est due aussi au sens «rendre heureux» de *bucura* (DA); le rapprochement existant entre *bucurie* et *fericire* ne doit pas être négligé.

Les paires synonymiques que nous avons brièvement discutées sont à intégrer dans la tendance du roumain, observée et présentée par Gr. Brâncuş²⁰, tendance qui consiste dans la distinction stylistique entre les mots latins et leurs synonymes slaves: les mots latins se sont imposés dans le registre cultivé de la langue, tandis que les mots d'origine slave sont entrés dans le registre populaire. Dans le cas de la paire *bucurie*–*veselie*, le mot autochtone a le comportement des mots hérités du latin.

¹⁸ Mihăilă *l.c.*; si Papahagi, *Dicţionarul enregistre văsălie*, Matilda Caragiu Marioţeanu ne le donne pas (voir DIARO s.v. *bucurie*).

¹⁹ Adriana Ionescu, *Lexicul românesc de provenienţă autohtonă în textele din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea*, Bucureşti, 1985, pp. 167–168.

²⁰ Gr. Brâncuş, *Istoria cuvintelor*, Bucureşti, 1991, p. 35 (il expose sa théorie en analysant la synonymie entre *cuvânt* et *vorbă*).

SYSTÈME DE NOMINATION ET STRATÉGIES
DE TRANSMISSION DES BIENS
DANS L'ÎLE DE KÉA, CYCLADES (MER ÉGÉE, GRÈCE)

ÉLEFTHÉRIOS P. ALEXAKIS
(Athènes)

Dans cette étude, nous examinons les systèmes de nomination, en relation avec les stratégies de transmission de la fortune dans une île des Cyclades. Conformément à la coutume en usage dans l'île, le fils premier né prend le prénom du grand-père paternel et le cadet, celui du grand-père maternel. La fille première née prend le prénom de la grand-mère maternelle et la cadette, celui de la grand-mère paternelle, les enfants suivants se voyant attribuer d'autres prénoms. Les biens sont transmis en fonction des prénoms des enfants. Le dépouillement et l'étude minutieuse des données invitent à conclure que nous n'avons pas affaire ici à une règle absolue mais à une norme découlant d'une combinaison entre la coutume, la loi et la volonté de celui qui transmet le patrimoine.

Introduction

Le présent travail vient compléter une de mes précédentes études ayant trait aux transmissions de biens, du fait ou à l'occasion d'un mariage imminent (contrats de mariage, donations avant mariage, *prikodorées* ou donations en guise de dots), ainsi qu'aux transferts de biens liés aux prestations matrimoniales de ce type (substituts de dot, etc.) (Alexakis 1996–997).

La question des stratégies de transmission de la fortune est relativement complexe dans les îles de l'Égée, et notamment dans les Cyclades, dans la mesure où les transferts de patrimoine mettent en jeu différents facteurs, comme par exemple le droit d'aînesse ou le système de nomination, sur lesquels viennent se greffer divers paramètres annexes. Par ailleurs, dans ce type de société où prévalent en règle générale la transmission verticale de la fortune et la succession, garantir que la fortune passe aux personnes adéquates est un problème crucial (cf. Goody 1973 : 7). Aussi est-il particulièrement intéressant d'étudier les transferts de patrimoine en corrélation avec le système de nomination. Nous nous proposons comme objectif ici de suivre le sort d'une fortune et d'un nom donnés et de voir s'il y a coïncidence entre les deux (cf. Appadurai 1986).

Il est important par ailleurs d'étudier les pratiques et les stratégies par rapport au modèle idéalisé ou idéal des habitants de l'île (cf. Ackerman 1964, Holy-Stuchnic 1981, Hage – Harary 1983, Handelman 1990 : 24) : en effet, dans la pratique, il est difficile qu'un système complexe fonctionne toujours selon les désirs des sujets. Ainsi, dans un système où les biens sont transmis par sexe, comme c'est le cas en Grèce et surtout dans les îles, il est fort utile d'observer la ou les modalités selon lesquelles le système se rééquilibre lorsque, pour des motifs liés à des circonstances spécifiques, il ne naît pas d'enfants du sexe adéquat. Je citerai un exemple : dans le système que nous rencontrons à Kéa, où c'est la fille première née portant le prénom de la grand-mère maternelle qui hérite, il convient d'examiner ce qui se passe dans les cas où les parents n'ont pas eu de filles et davantage encore ce qui se produit à la génération suivante.

Cette étude se fonde, comme la précédente, sur le dépouillement d'actes juridiques (donations, partages, actes de concession, actes de vente, etc.) consignés dans les Registres de Transcription, des archives des dèmes et communes (listes des membres de la commune, registres de la population masculine, registres de baptêmes) ainsi que sur une enquête de terrain de plusieurs mois, effectuée entre 1986 et 1991.

Le système de nomination

L'anthropologie du système de nomination a connu un regain de faveur, ces dernières années en Grèce, et tout particulièrement dans les îles de l'Égée. On connaît les études de l'anthropologue français Vernier sur la relation entre la nomination et la transmission de la fortune à Karpathos et sur les conceptions qui prévalent quant au nom et à la personne (similitude) (Vernier 1987, 1991, 1999).

Cette étude a de multiples prolongements qui sont liés à l'économie, à la société, à la démographie d'une région et plus particulièrement ici au caractère géographique circonscrit de l'île. Je signale d'emblée que le système en vigueur dans les Cyclades et à Kéa n'avait pas, semble-t-il, dès le siècle dernier, la rigueur du système du Dodécanèse et en particulier de Kassos et de Karpathos (Vernier 1987, 1991). Dans cette partie, par conséquent, j'examinerai en premier lieu les modalités et les règles ou les stratégies de nomination des personnes, leur relation avec l'identité individuelle ou personnelle et les exceptions. Du reste, la nomination constitue aussi un mode de transmission d'«un capital symbolique» (cf. Bourdieu 1985 : 36–37, 206).

À noter que les chercheurs en sciences sociales ont signalé l'importance du prénom d'une personne relativement à son identité et à son destin (cf. Stahl 1983 : 289, Vernier 1991) mais également comme système de communication. En général, la nomination, si elle est originale, peut viser à instaurer une identité unique et propre à un individu, mais elle peut également viser, par la répétition, à substituer une personne à une autre. Et cela du fait que, je l'ai dit, les prénoms

attribués aux enfants appartiennent la plupart du temps au capital symbolique de la famille et par conséquent rangent ceux qui les portent dans la ligne parentale correspondante (Lévi-Strauss 1962 : 285). En effet, chaque famille thésaurise un certain nombre de prénoms qui sont transmis de génération en génération (cf. Zonabend 1975 : 55, 1983, Segalen 1980 : 68, Stahl 1995 : 205). Par ailleurs, la nomination, par l'intermédiaire des noms de baptême, classe l'enfant dans la catégorie des Chrétiens, tout en l'intégrant à la société (cf. Alexakis 2001 : 99).

Concernant la nomination par les noms de baptême à Kéa, un dépouillement minutieux des archives nous amène à conclure qu'on ne saurait parler ici de règle absolue. Nous sommes en présence d'une règle souple, d'une «norme» sociale. Certains informateurs m'ont signalé que nous n'avions pas affaire à une coutume stricte mais à une tendance à la nomination.

La terminologie utilisée par tous les informateurs, lorsqu'ils évoquent la nomination par les noms de baptême est «*kéfalono tous pappoudès*» ou encore «*kéfalono ta onomata ton pappoudon*»¹, une expression qui correspond à celle qui est usitée dans le Dodécanèse «*anastaino ton pappou*» – littéralement, «je ressuscite le grand-père» – ou «*to onoma tou pappou*» – le nom du grand-père» (Vernier 1991). La formule «*kéfalono*» signifie donc également «je remplace»².

Et cela, parce qu'à un niveau idéologique la naissance spirituelle par la nomination du baptême annule la mort de la personne qui portait le prénom en question et réincarne celle-ci symboliquement (Klapisch-Zuber 1980 : 100, 102, Dupire 1982). Du reste, la relation de synonymie peut unir les vivants entre eux mais également les vivants avec les morts (cf. Fine 1987 : 854, note 22, Collomp 1980 : 600).

Dans le cas de Kéa, tous les informateurs s'accordent à dire que les enfants se voient habituellement attribuer leur prénom selon le sexe du parent. Autrement dit, le fils premier né reçoit le prénom du grand-père du côté du père, la fille première née reçoit le prénom de la grand-mère du côté de la mère. Le cadet reçoit le prénom du grand-père du côté de la mère et la fille cadette prend le prénom de la grand-mère du côté du père. Après vérification dans les registres de la commune, il semblerait que ce système fonctionne dans la majorité des cas. Par ailleurs, nous avons repéré des cas où une alternance de prénoms se perpétue sur cinq générations dans la lignée féminine, le système étant encore plus stable dans la lignée masculine.

¹ On retrouve des conceptions analogues dans d'autres pays méditerranéens d'Europe, comme la France et l'Italie. Les termes correspondants à *kéfalono* sont *refaire* et *rifare* (Klapisch-Zuber 1980, Stahl 1995 : 207).

² Je signale l'analogie du terme avec les termes «*kéfalika*», «*kéfaliatika*», «*sidérokéfala*» pour les têtes de bétail dans les contrats d'éleveurs, dans le sens où celles-ci doivent être restituées intactes, ainsi qu'avec les expressions *kéfalono* ou *kéfaliazo*, autrement dit «j'augmente mes têtes de bétail», qui sont usitées en Crète.

L'observance assidue de la coutume se traduit souvent dans l'obstination à pratiquer ce système de nomination. Ainsi, lorsqu'un enfant baptisé meurt, les parents baptisent l'enfant qui lui succède par ordre de naissance, qu'il soit de même sexe ou de sexe différent, du même prénom (cf. Stahl 1995 : 297). Une pratique dont on se garde en principe dans d'autres régions de Grèce pour des questions de superstition, de peur, entre autres, que les enfants portant le prénom en question ne vivent pas.

Les autres enfants de la famille reçoivent habituellement des prénoms en relation avec leur sexe et leur ordre de naissance. Ainsi, le troisième garçon reçoit le nom d'un frère du père, mort célibataire ou qui n'a pas eu d'enfants, la troisième fille reçoit le prénom d'une sœur de la mère, morte célibataire ou sans enfants. Ce qui implique que ces enfants peuvent hériter aussi du membre de la famille qui n'a pas laissé de descendants.

En général, les enfants reçoivent des prénoms qui les classent dans la ligne paternelle ou maternelle et selon un ordre habituellement déterminé. Mais parfois les prénoms des derniers enfants relèvent du libre choix du parrain. Auquel cas, s'il s'agit d'un prénom faisant partie du patrimoine familial du parrain, ce dernier peut également leur transmettre un bien analogue. Dans d'autres cas, le prénom est attribué en l'honneur du saint auquel une chapelle est consacrée dans la région de la *kathédra* (exploitation agricole, ferme). Je citerai ici l'exemple caractéristique des Morfônios de la région d'Aï Symio qui donnent souvent le prénom de Syméon aux benjamins de leurs familles.

À première vue, il semble donc que le système fonctionne normalement. Mais, la pratique et le dépouillement des registres de la commune font apparaître que la coutume n'est pas respectée de façon absolue. Et cela, non pas uniquement du fait des circonstances, autrement dit parce que les parents n'ont pas d'enfants de sexe correspondant. Cela peut se produire, et c'est là un facteur important, parce que l'enfant naît un jour de fête, par exemple, le jour d'une des fêtes de la Vierge Marie ou de celle du Prophète Élie. Auquel cas, il reçoit éventuellement le prénom correspondant à la fête : Panayotis, Panayota, Maria, Vanguélis, Ilias, etc. Et on s'arrange alors pour que le baptême ait lieu dans l'église consacrée au saint en question. Ce genre de cas est relativement fréquent, étant donné la piété des insulaires. Toutefois, il arrive aussi que l'on donne à l'enfant le prénom du saint fêté au calendrier le jour de sa naissance, même si tous les prénoms (des grands-mères et des grands-pères) à attribuer ne l'ont pas encore été, ce qui perturbe l'ordre normal.

Il peut également arriver, même si la naissance n'intervient pas le jour de la fête du saint, qu'on décide de donner son nom à l'enfant, suite à un vœu à ce saint. C'est souvent le cas lorsque la femme a des difficultés à avoir un enfant ; elle donne alors au nouveau-né le nom du saint qui l'a exaucée. Dans les cas que je viens d'évoquer, il semble donc que des facteurs extérieurs interfèrent à l'encontre de la pratique courante. Ces cas présentent un intérêt majeur dans une société qui

relie directement prénom et fortune et je ne pense pas qu'ils puissent s'expliquer facilement.

Je ne suis pas en mesure de savoir toujours si nous n'avons pas affaire ici à une transgression de la coutume de la nomination, avec les incidences dont elle s'accompagne au niveau des biens. Mais on peut apparemment bel et bien parler de transgression dans les cas où le père ou la mère déclare avoir vu dans son sommeil un de ses parents décédés qui lui demandait de baptiser l'enfant, en lui donnant son prénom à titre exceptionnel. Arrive-t-il à ses fins ? Cela dépend habituellement de l'obstination qu'il y met et de la réaction plus ou moins vive de l'autre époux.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas rare que des querelles surgissent entre les époux et les beaux-parents à ce propos. Souvent, c'est le parrain qui intervient et résout le litige. Dans un cas de ce type, le père avait voulu donner le nom de sa mère à sa fille première née, le trouvant plus joli (elle s'appelait Irini, et sa belle-mère Kalliopi). La marraine eut recours à un «subterfuge». Elle demanda au couple «de toucher le noeud» autrement dit de «tirer à la courte paille». Pour finir, c'est la mère qui gagna et la fille fut baptisée Kalliopi.

Mais d'autres motifs peuvent également intervenir et entraîner une non observance de la coutume, comme l'a déclaré de façon caractéristique une femme qui a donné le prénom de sa belle-mère à sa fille aînée. Elle a agi ainsi, considérant qu'elle avait une dette envers sa belle-mère depuis que celle-ci l'avait aidée pendant son accouchement, avait sorti l'enfant et avait «coupé le cordon», pour reprendre son expression, dans la maison où tous résidaient en pleine campagne. Ce qui laisse à penser que le lieu de résidence du couple a donc aussi son rôle à jouer. Si la famille habite à la campagne dans le cadre d'un mariage patrilocal, comme c'est la règle en zone rurale, on peut observer ce phénomène. Le traitement du matériel fourni par les registres de la commune a montré effectivement une tendance à la non-observance de la coutume par les paysans (*xotaridès*) qui résident de façon stable à la campagne. Du reste, on observe aussi dans le reste de la Grèce et notamment dans les Cyclades, par ex. à Andros (cf. Tountassakis 1995 : I : 291), un lien entre la résidence et la nomination.

Mais cela n'est pas vrai seulement de la campagne, puisque dans la Hora (Ioulida) de Kéa, le lieu de résidence a une importance analogue. Je citerai à ce propos un cas qui le confirme et où la fille première née a reçu le prénom la belle-mère de la mère. Initialement, les informateurs m'ont déclaré que les parents avaient attribué le prénom en question parce que la mère du mari était morte très tôt, à une époque où le couple était encore fiancé. La belle-mère du marié, une femme de bonne composition, avait accepté la chose, considérant qu'elle «avait déjà entendu son prénom» chez son autre fille, l'aînée. Plus tard, j'ai appris que, les premiers temps de son mariage, le couple avait habité à la Hora dans une maison appartenant à la mère du marié. Or, si le fils marié s'était installé dans la maison maternelle à Hora, ce qui semble en contradiction avec la coutume, c'était, à en croire les informateurs, parce qu'il avait acheté et réparé cette maison qui tombait

en ruines. Enfin, un autre phénomène vient encore confirmer la relation entre installation et nomination : les femmes mariées de Kéa, qui sont originaires d'autres îles des Cyclades où la coutume est en usage, ne donnent pas toujours le prénom de leur mère à leur fille première née, mais celui de leur belle-mère.

Il est donc indispensable d'essayer d'évaluer quantitativement dans quelles proportions la coutume est ou non observée. Or, en étudiant le système de nomination sur un échantillon de naissances s'échelonnant entre 1975 et 1991 dans la Hora de Kéa, on s'aperçoit que les filles premières nées reçoivent à hauteur de 55% le prénom de la grand-mère maternelle. Et sur ce nombre, deux cas concernent des filles aînées dont les mères étaient étrangères à l'île et originaires de régions où cette coutume n'était pas en usage (Vassiliko en Achaïe et Pyrgos en Elide). Il semble que les mères ont accepté l'application d'une coutume qui de toute manière les arrangeait. 27% des filles aînées prennent le nom de la grand-mère paternelle, 12% ayant des mères étrangères à l'île, et provenant de régions (Asie Mineure, Sikinos, Crète, Chypre, Thèbes, etc.) où, à l'exception de Sikinos qui fait partie des Cyclades, la coutume n'est pas en usage.

Dans d'autres cas où l'on observe un écart par rapport à la coutume, le fils a, selon toute vraisemblance, hérité d'une maison d'une manière quelconque (achat, donation) de sa mère ou de son père, et sa femme s'est donc installée à Hora, dans le cadre d'un mariage virilocal. Auquel cas, elle donne à sa fille aînée le prénom de la mère de son mari, dans l'espoir que celle-ci hérite aussi plus tard de la maison. On note également un cas où la coutume n'a pas été observée parce que, la mère étant originaire de Livadi (Korissia) à Kéa, il apparaissait improbable que l'enfant hérite d'une maison ou en soit dotée ; en effet, ce n'est qu'à une date très récente que l'on a commencé dans cette partie de l'île à donner une maison comme dot. En outre, Korissia est une zone agricole où les tendances à la nomination du côté de la mère n'étaient pas particulièrement marquées³. On rencontre en outre quelques cas dans lesquels les prénoms ont été choisis indépendamment de ces coutumes ou encore attribués à la suite d'un vœu.

On peut donc en conclure que la coutume consistant à donner à la petite fille aînée le prénom de la grand-mère maternelle constitue une pratique urbaine à Hora où prévaut le mariage uxorilocal et où les femmes disposent en règle générale

³ La vérification de la nomination à partir des registres des communes, notamment pour la commune de Korissia, fournit des éléments intéressants. Ici, nous ne pouvons pas parler de règle lâche ni de norme de nomination de la petite fille par référence à la grand-mère maternelle, car c'est exactement le contraire qui se produit. En examinant les naissances s'échelonnant de 1860 à 1991, nous constatons que sur 110 cas, 36 prénoms seulement (soit 33%) sont donnés par référence à la grand-mère maternelle, contre 74 (soit 67%) par référence à la grand-mère paternelle, dont 47 (soit 42%) concernent des mariages mixtes, autrement dit des mariages d'étrangers ou d'étrangères à l'île avec des Kéotes. On compte en outre 49 cas non vérifiables et quelques nominations liées au fait que la naissance coïncide avec la fête d'un saint.

d'une maison qui leur appartient (plus de 90% au total et pour toutes les catégories de documents : Alexakis 1996–1997 : 44).

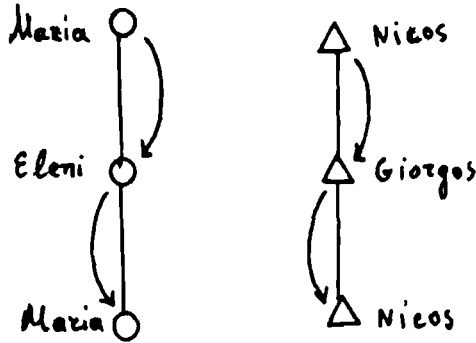


Schéma 1 – Règle – norme.

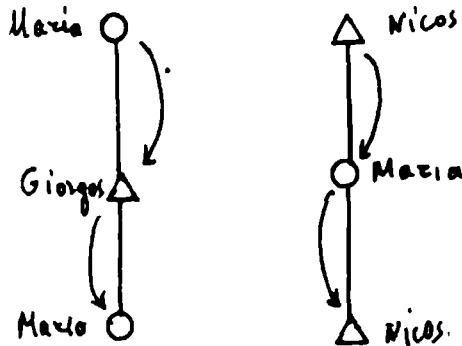


Schéma 2 – Exception – rééquilibrage.

Par ailleurs, une autre estimation concernant des naissances plus anciennes (1870–1970) d'après les registres de la commune de Hora montre que 27% des filles aînées reçoivent le prénom de la grand-mère paternelle. Pour ce qui est de la grand-mère maternelle, dans les cas les plus anciens, il a été impossible d'établir des calculs précis. Toutefois, la majorité des cas d'attribution du prénom de la grand-mère paternelle concernent des mariages contractés avec des hommes ou des femmes étrangers à l'île, par ex. des réfugiés, qui se sont implantés dans l'île (à Korissia) après 1922. Du reste, on enregistre très tôt à Korissia des installations en provenance d'autres îles et de Grèce continentale. Et il semblerait que ce phénomène, en corrélation avec d'autres facteurs, ait conduit à assouplir quelque peu le système de nomination

À noter qu'outre les exceptions déjà évoquées, on rencontre également des nominations d'un type très particulier. Je veux parler des cas, fort rares il est vrai,

où le mari, suite au décès de sa première épouse, contracte un second mariage et donne à la première fille qu'il a avec sa seconde femme le prénom de sa fille aînée⁴, rangeant ainsi cette nouvelle fille dans la ligne de sa première épouse. On m'a même rapporté un cas où c'était la première femme, sœur de la seconde, qui aurait demandé à son mari de se remarier et aurait elle-même choisi sa seconde femme en la personne de sa sœur cadette. Ayant eu elle-même une fille de son mariage, elle ne voulait pas que son enfant soit élevée par n'importe quelle belle-mère. En fait, le premier enfant, qui était un garçon, fut nommé Marios, en référence au prénom de sa tante, Maria. Ici, la connexion entre cette coutume et un éventuel héritage de biens, notamment d'une partie ou de la totalité de la dot de la première femme, à laquelle peut prétendre le mari, entre certainement en ligne de compte, parallèlement à d'autres facteurs (superstition, protection contre des forces surnaturelles, etc.) (cf. Fine 1987 : 867). Du reste, dans tous les cas dont j'ai connaissance, les femmes ainsi décédées avaient déjà eu des enfants (jusqu'à six des deux sexes ou seulement des filles), si bien que l'époux était en droit de revendiquer une partie de la fortune de sa femme, qu'il pouvait ensuite mettre à la disposition de l'enfant portant son nom⁵.

Le besoin pour l'aïeul d'«entendre son nom» est si fort que parfois, si aucun enfant du sexe correspondant n'a vu le jour, et que la marge de naissances futures s'avère restreinte, on donne leurs prénoms aux enfants mais en les adaptant à la circonstance, par ex. Antonis-Antonia, Argyris-Argyro, etc. Il semble donc que, si la priorité première est de faire coïncider le sexe et le nom, en cas de nécessité, on attend pour cela la génération suivante et, en attendant ; on adopte une solution provisoire, jusqu'à ce que le contexte devienne plus favorable. Il arrive également qu'on fasse usage conjointement de deux noms de baptême, par exemple celui des grand-mères paternelle et maternelle. C'est le cas lorsque les filles qui portent les deux noms sont seules héritières, le père n'ayant pas de soeurs à qui reviendrait la maison.

⁴ Pour être précis, il s'agit de six cas seulement, dont quatre recensés dans le registre de la commune de Hora et deux dans celle de Korissia. Il ne s'agit pas d'une habitude moderne, puisqu'à Hora, le cas le plus ancien date de 1906 et le dernier de 1919 et qu'à Korissia, le plus ancien remonte à 1919 et le dernier à 1962. La nomination par référence à la première femme intervient lorsque le décès de la femme est intervenu plus tard et que son dernier enfant a déjà été baptisé. En revanche, dans les cas où le décès de la femme est intervenu plus tôt, avant le baptême ou durant l'accouchement, l'enfant reçoit, comme c'est le cas dans toute la Grèce, le prénom de sa mère, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille. Bien sûr, on recense un nombre beaucoup plus élevé de cas de second mariage de l'homme mais ceux-ci interviennent à un âge beaucoup plus avancé, et avec des femmes qui ne sont plus en âge de procréer.

⁵ Dans les cas où la femme n'avait pas d'enfant, selon le droit coutumier, sa dot devait revenir à ses parents, conformément au principe «*to goniko sto goniko*» («la part du parent au parent») (cf. Lentakis 1985). C'est seulement ces dernières années qu'avec l'application du Code civil, le mari pouvait revendiquer une partie de la fortune de sa femme.

Stratégies de transmission du patrimoine

L'étude des stratégies de transmission du patrimoine est essentielle car elle est en connexion directe avec l'économie, les structures sociales et familiales, la succession, etc. Selon Mauss, il s'agit d'un «fait social total» (Mauss 1978 : 147, cf. également Barthelemy 1988 : 195).

Dans cette partie, j'examinerai donc certaines catégories précises d'actes juridiques grâce auxquels les Kéotes s'efforcent de procéder à un arrangement quant à leurs biens. Je ne reviendrai pas ici sur les actes juridiques ayant trait au mariage, déjà examinés dans une précédente étude, mais conserverai pour mon enquête le même schéma en ce qui concerne les chronologies (cf. Alexakis 1996–1997 : 6). À une différence près toutefois par rapport aux actes juridiques relatifs au mariage : vu le nombre considérable de documents dépouillés ici, j'ai dû procéder par échantillonnage. En outre, pour nombre de documents, notamment des actes de vente, il n'a pas toujours été facile de vérifier s'il s'agit d'actes juridiques entre parents ou personnes non apparentées. Aussi l'analyse vise-t-elle davantage à présenter une image des modes et des motifs de transmission, en relation avec le type d'acte juridique. Par ailleurs, l'étude des cas particuliers peut nous aider à nous faire une idée précise de la réalité, si nous les mettons en relation avec les documents qui se réfèrent au mariage (contrats de mariage, donations en guise de dot, etc.) et les croisons avec les nominations, telles qu'elles ressortent des registres des deux communes de Hora et de Korissia.

Les documents que je présenterai sommairement ici sont, dans leur majorité, des donations, des partages essentiellement extrajudiciaires, des actes de concession en relation avec des partages ou encore des compromis notariés. On recense également des actes de vente en assez grand nombre et des échanges, en moins grand nombre, qui sont souvent liés. Et cela, parce que les différentes catégories de documents sont au service de besoins et de stratégies différents et fonctionnent en complémentarité.

Donations

La catégorie des donations qui ne relèvent pas des donations en guise de dots est la plus nombreuse. Jusqu'en 1900, elles figurent dans les Registres de Transcriptions simplement comme «donations» ou «dons»; ensuite, elles apparaissent sous le terme plus spécialisé de «donations entre vifs» ou dedonations «pour cause de décès», autrement dit de donations consécutives à un décès. Dans la première catégorie des donations, dans bon nombre de cas, seule la nue propriété est transférée, la possession, l'usufruit et la détention ne l'étant qu'après le décès. La seconde catégorie est constituée d'un nombre nettement plus restreint de documents. Il n'y a donc pas lieu ici de faire une mention à part ou une

analyse spécifique des «donations pour cause de décès», puisque leur nombre est infime et ne présente pas de traits distinctifs notables.

Les «donations entre vifs» constituent une catégorie de documents qui offrent des garanties au donateur au détriment du donataire et cela, parce qu'elles peuvent être facilement révoquées, dans le cas où certaines clauses figurant habituellement dans les actes juridiques ne seraient pas respectées. Leur nombre élevé traduit un sentiment d'insécurité chez les personnes âgées vis-à-vis de leurs enfants et de leurs collatéraux mentionnés dans les documents, de nombreuses donations étant effectuées en faveur de frères, cousins, neveux et nièces.

Ces documents sont également riches d'enseignements eu égard aux motifs allégués dans la plupart des cas par les donateurs pour justifier le fait qu'ils lèguent à un parent une maison ou encore un ou plusieurs terrains. Lorsque les donations se font au bénéfice des fils, le donateur invoque, le plus souvent, comme motif le travail fourni par ceux-ci pour faire fructifier la fortune paternelle et, plus rarement, le fait qu'ils se sont occupés d'eux ou leur ont prodigué des soins. Sont fréquemment invoqués également des motifs particuliers : ainsi, dans un acte de donation effectuée par le père, on lit que le fils a pris sa mère chez lui à Athènes et s'occupe d'elle et, ailleurs, que la mère fait une donation à son fils parce que celui-ci l'a prise chez lui et s'occupe d'elle depuis que son mari l'a abandonnée. Pour ce qui est des donations des parents à leurs filles, le motif invoqué en règle générale est que celles-ci s'occupent d'eux et les soignent dans leurs vieux jours et lorsqu'ils sont malades.

Les préambules de ces actes notariés sont en outre fort instructifs, quand ils ne sont pas purement formels, car ils révèlent de graves problèmes chez les parents. Dans un assez grand nombre de cas, ces derniers expriment des récriminations et font part de leur amertume vis-à-vis des autres enfants qui les ont oubliés et ne leur témoignent aucune marque d'intérêt. Dans un de ces préambules, on peut lire que les autres enfants, taxés d'indifférence, se sont installés à l'étranger. Bien entendu, ces déclarations sont destinées, entre autres, à justifier auprès des autres héritiers un legs par préciput.

Quoi qu'il en soit, la lecture de ces préambules ainsi que des clauses figurant à la fin de nombreux actes fait clairement apparaître une stratégie de *yérokomio* plutôt qu'une stratégie familiale, celle-ci visant toutefois à garantir les vieux jours d'une personne et constituant par conséquent une stratégie individuelle. Le prolongement de ces actes dans une stratégie familiale consiste dans la transmission d'une part préciputaire d'héritage à certaines personnes, indépendamment de leur sexe, de façon à ce qu'elles fondent une famille qui sera en mesure de vivre dans l'aisance, tout en maintenant le rang social (cf. Goody 1973 : 61). Ils sont donc liés à la succession et par extension à la notion de «maison» (cf. Lamaison 1987, Carsten-Hugh-Jones 1995) qui est très forte dans les îles de l'Égée. Par ailleurs, les biens qui sont transmis par les donations viennent souvent en complément de contrats de dot et de donations en guise de dots, tout en

instituant parallèlement, par les clauses du *yérokomi* (ou lot de vieillesse, pour reprendre la traduction de Vernier) l'enfant concerné comme héritier de la famille, que ce soit en milieu urbain par le transfert de la maison à Hora, ou en milieu rural par le transfert de la *kathédra* (ferme ou exploitation agricole) (cf. Alexakis 1996 : 103, 111, 137, Augustins 1982 : 44–46). Et, ainsi que je l'ai montré dans mon étude sur les contrats de mariage et les *prikodorées* (donations en guise de dots), il se constitue ainsi à Kéa deux lignes parallèles, ou deux «maisons», si je puis dire, une urbaine et une rurale, respectivement utérine et agnatique (cf. Alexakis 1996–1997)⁶.

Et de fait, les clauses qui figurent ensuite attestent que, dans les cas évoqués, ces actes impliquent un certain nombre de conséquences annexes. Ainsi, dans de nombreux actes de donation, figure une clause pénale de révocation de la donation stipulant que le donataire est tenu de s'occuper et de soigner son parent à vie, voire dans certains cas, que le parent exige de cohabiter dans la même maison (famille-souche, modifiée ou non) (cf. Alexakis 1997–1997 : 11). Habituellement, cette clause stipule qu'incombent au donataire les obsèques, la tombe et les dons au clergé (cérémonies commémoratives, offrandes pour le salut de l'âme, etc.), conformément à la position sociale du donateur et aux coutumes chrétiennes et religieuses ou aux pratiques admises⁷. Dans un acte, il est même précisé que l'extrême onction doit être administrée avant le décès du donateur. Ces dernières conditions figurent dans la plupart des actes de donation. Dans certains actes juridiques, on peut lire une clause additionnelle exigeant que les autres enfants ne se mêlent pas du tout de l'affaire, ce qui suggère qu'il s'agit bel et bien d'une transmission de rôles, caractéristique de la succession (Goody 1973 : 4, 1979 : 1–2, 52, note 2, Augustins 1982 : 44–46).

Si, à en juger par tous les exemples que j'ai cités, il apparaît que la plupart du temps le donataire est instauré comme successeur, habituellement il n'est toutefois fait aucune mention de nomination, lors du transfert des biens. J'ai connaissance d'un unique cas où le grand-père fait don d'un bien immeuble au petit-fils de sa fille et déclare dans l'acte juridique qu'il agit ainsi, entre autres, parce que celui-ci porte son prénom. Ce cas précis montre bien l'extrême souplesse du système, puisqu'en principe, le bien aurait dû être transféré au petit-fils par la fille du donateur. On rencontre pourtant un assez grand nombre de cas où l'on saute la génération suivante pour effectuer des transferts de biens à la génération d'après,

⁶ Bien que nous rencontrions des systèmes similaires dans certaines îles de l'Égée, une organisation de la parenté analogue n'est guère répandue dans le monde. On connaît l'exemple des Apinaye, où il s'agit toutefois en général de groupes de filiation, selon le sexe et pas seulement de ligne d'héritage de noms et de fortune (Maybury 1960). Du reste, à Kéa, la ligne parallèle et l'héritage ne valent que pour les enfants premiers-nés.

⁷ La transmission du patrimoine par préciput (*hypermiria*) va souvent de pair avec cette obligation. La pratique ci-dessus est attestée également dans les autres îles de l'Égée (cf. Kenna 1976, Vernier 1991).

un phénomène que l'on observe également pour d'autres catégories d'actes juridiques (contrats de mariage, *prikodorées* ou donations en guise de dots, etc.)

Je voudrais souligner que les transferts par donations se font en faveur de tous les parents, c'est-à-dire de père à fils ou à fille, de mère à fille ou à fils, de grand-père ou grand-mère à ses petits-enfants indépendamment de leur sexe, d'oncle maternel ou paternel à nièce ou neveu, etc. Toutefois, il existe aussi des donations au bénéfice d'étrangers qui s'occupent des personnes âgées. Le besoin qu'ont les gens qu'on s'occupe d'eux est manifestement si fort qu'il révèle une société déjà passablement urbanisée ; plus tard, la situation se détériorant encore, du fait de l'émigration et de l'impossibilité/échec à assurer la continuité de la «maison», de nombreux insulaires sont contraints de faire appel aux services de femmes réfugiées, célibataires ou mariées, en échange d'une donation en conséquence⁸.

À noter que, dans des cas de transfert complet de la propriété, il est mentionné que le donataire est tenu de céder une partie de la production provenant des terres à concurrence de 1/2 jusqu'à 2/3, ou encore d'une somme d'argent pour subvenir aux besoins des parents donateurs (*yérokomi* ou lot de vieillesse). En l'absence de cette clause, les parents conservent une part du patrimoine en vue d'assurer leurs vieux jours (*yérontomiri*), part qu'ils céderont par préciput (*hypermiria*) à celui de leurs enfants qui prendra soin d'eux. Autre clause intéressante : le donataire doit s'engager à transmettre les terres ou les maisons à une personne précise apparentée, un enfant du donataire ou, plus rarement, un autre parent plus proche du donateur. Auquel cas, entre en ligne de compte la nomination, qui ne concerne pas un prénom précis mais la ligne de parenté dans laquelle l'enfant a été inscrit grâce au prénom qui lui a été attribué, en connexion avec la provenance de la fortune. Dans certains actes, il est mentionné que la maison ou le terrain qui est légué en vertu d'une donation par le père ou la mère à la fille aînée célibataire qui s'occupe d'eux, doit être transmise à une personne précise, qui à son tour veillera sur la fille dans sa vieillesse et jusqu'à sa mort. De cette façon, les parents assurent les vieux jours de la fille non mariée, tout en prenant en considération la continuité de la «maison».

Conformément au droit positif, les donations sont régies par un certain nombre de règles. Elles ne sont pas obligatoires comme les *prikodorées* ou donations en guise de dots. Ce qui signifie que le donateur les effectue habituellement à titre compensatoire, dans une «mutualité équilibrée» (cf. Sahlins 1974 : 193–195), considérant que c'est justice, pour d'autres motifs déjà exposés (offre de travail, soins prodigués, etc.). Tout se passe comme dans le contexte de la

⁸ L'offre par donation ou tout autre moyen d'un bien immeuble à des étrangers, en échange d'un *yérokomio* (soins et soins médicaux au vieillard) ne saurait être interprétée autrement. C'est la raison pour laquelle certains parents, même s'ils sont malheureux avec leurs enfants, ne recourent pas à cette solution. Ils la jugent déshonorante pour la famille et sa position sociale et comme la reconnaissance indirecte d'un échec.

dot avec la part précipitaire de dot (*prikoa hypermiria*), comme je l'ai signalé dans ma précédente étude : une partie de la dot correspond à la part d'héritage légale de la fille côté paternel et maternel, l'autre partie étant transmise par préciput (*hypermiria*), et correspondant au *yérokomi*, autrement dit en contrepartie de l'obligation de pourvoir aux vieux jours des parents, obligation dûment stipulée comme clause dans le contrat de mariage ou la dotation (cf. Alexakis 1996–1997 : 26). Autrement dit, ces documents, qui ne sont pas les seuls dans une société, ne doivent pas, du fait d'une généralisation simpliste, être assimilés socialement et juridiquement aux simples contrats de dot, aux simples actes de concession et aux simples transferts, qui ne comportent pas de semblables clauses, et qui sont établis par obligation parentale dans une «mutualité généralisée» (Sahlins, op. cit.). Certains chercheurs, en effet, se méprenant sur la nature de ces actes, les interprètent à tort comme une catégorie équivalente, les considérant tous sans distinction comme des contreparties visibles ou voilées (cf. Kalpourtzi 2001). La part précipitaire (*hypermiria*) institue le successeur et présuppose des obligations accrues pour celui-ci (Augustins 1982).

Dans certains cas par ailleurs, les donations se font parfaitement librement. Le contrat précise alors qu'elles sont effectuées du fait d'un «libre arbitre», «pour des raisons de dignité», ou «en vertu d'une assistance parentale». Mais l'assistance parentale permet de faire une donation à un parent plus lointain. Ainsi, dans un acte, un cousin cède par donation à sa cousine un terrain loué à des cultivateurs, ainsi que d'une somme d'argent, déclarant qu'il agit ainsi «en vertu de l'assistance parentale».

La révocation de la donation, comme je l'ai dit, est possible, dans le cas où une des clauses de l'acte juridique n'est pas respectée. La donation est mentionnée dans l'acte comme révocable et, en cas de non respect de la clause, est effectivement révoquée. Toutefois, dans de rares cas, le donateur déclare renoncer à son droit de révoquer la donation. Il est alors précisé que la donation sera «irrévocable» pour quelque motif que ce soit, y compris «pour cause d'ingratitude».

Et de fait, on compte quelques cas de révocation de donation pour des raisons variées. Il est mentionné par exemple que le fils ou la fille ne s'occupent pas de leur parent et ne lui prodiguent pas de soins, conformément aux clauses du contrat de donation. Parfois, la révocation de la donation intervient conjointement à un autre acte de donation concernant le même bien immobilier en faveur d'un parent ou d'un étranger. Dans un document du plus grand intérêt, le père déclare être obligé de révoquer la donation en faveur de son fils parce que ce dernier, du fait de sa prodigalité, a gaspillé la fortune paternelle que lui avait cédée le donateur.

La question qui se pose est la suivante : quel est l'objectif poursuivi par le donateur qui fait des donations ? Il convient de signaler qu'outre une tentative d'assurer ses vieux jours et de faire en sorte que ses enfants ou ses neveux s'occupent de lui, dans bien des cas, les donations sont aussi pour l'intéressé une manière de partager la fortune (partage par les parents en vie). Auquel cas, les actes

sont établis en faveur des enfants, tous pratiquement simultanément. On observe parfois un phénomène analogue dans les contrats de dot et les *prikodorées* ou donations en guise de dots, ce qui suggère un fonctionnement parallèle dans l'île de l'idéologie et de la pratique du lignage (Le Roy Ladurie 1972, cf. également Barthelemy 1988 : 196). Encore qu'il ne faille pas conclure ici à une règle absolue. Inévitablement, certains enfants sont lésés : les garçons deviennent alors ouvriers et les filles, domestiques. Dans ce cas, il est très facile de repérer une part précipitaire (*hypermiria*) en faveur d'un des enfants. Il faut reconnaître que ces cas sont très rares. Mais il arrive en revanche qu'un partage équitable soit aussitôt compromis par le transfert simultané d'un bien supplémentaire par le biais d'une donation à un petit-fils ou à une petite-fille (enfant d'un fils ou d'une fille). Toutefois, nous ne sommes pas toujours en mesure d'en tirer des conclusions générales, car les donations peuvent être consécutives à des actes d'une autre nature, tels que *prikodorées* (donations en guise de dots), *prikodotiria* (contrats de dot), voire actes de vente. Quoi qu'il en soit, la conception qui prévaut est que les enfants premiers nés reçoivent les meilleures terres. Ce que viennent confirmer également les actes juridiques du mariage, *prikodotiria* (contrats de dot), et *prikodorées* (donations en guise de dots) dans lesquels la part précipitaire peut être jusqu'à deux, voire cinq fois supérieure à celle de la dernière fille (cf. Alexakis 1996–1997 : 55–56). En d'autres termes, si les parents évitent habituellement d'attribuer ouvertement une part précipitaire (*hypermiria*) par des actes juridiques simultanés, ils le font bel et bien cependant mais par le biais d'actes complémentaires, intervenant à un autre moment, de façon à ne pas blesser les autres enfants.

Comment fonctionne dans les cas évoqués la nomination ? L'analyse des actes juridiques rentrant dans cette catégorie et le croisement avec les listes de noms par familles dans les registres de la commune, dans la mesure où elle est réalisable dans les limites de temps dont nous disposons, révèle que la règle souple de la nomination n'est pas toujours appliquée lors de la transmission de la fortune par donations. Si dans la majorité des cas, on voit apparaître une ligne féminine de nomination et de transmission du patrimoine : grand-mère–mère–petite-fille, et une ligne masculine grand-père–père–petit-fils, bien des combinaisons alternatives sont possibles : par ex. nomination et transmission de la fortune avec alternance des sexes : père–fille–petit-fils ou mère–fils–petite-fille (cf. diagrammes). Il semblerait toutefois que l'on s'efforce, en prenant le prénom pour guide, de faire en sorte que les propriétés restent concentrées dans une même région.

Partages, actes de concession, ventes

Venons-en à présent à une série d'autres documents et voyons d'abord les partages de la fortune paternelle et maternelle. Ces actes juridiques sont de deux sortes : les partages extra-judiciaires et les partages judiciaires. Les premiers sont

effectués par les héritiers des parents qui, à un moment donné, se réunissent et partagent la fortune, habituellement par tirage au sort. Cette coutume est attestée dans l'ensemble du monde grec (cf. Herzfeld 1980). En revanche, les partages judiciaires révèlent l'existence d'un désaccord entre frères et sœurs. Ainsi, encore que plus rarement, ils procèdent officiellement (judiciairement) au partage des biens.

Le partage extra-judiciaire est pour nous une manière de contrôler si la coutume de la nomination joue un rôle et si les frères et sœurs la prennent en considération lors de la constitution des parts. L'unique façon de le vérifier est de confronter les noms de baptême et la transmission des biens. À première vue, donc, il apparaît qu'au moment du partage entrent en jeu le sexe, la ligne parentale, la nature et la provenance de la fortune. Ainsi, la majorité des filles reçoivent des maisons à Hora, parfois aussi à Korissia (celle-ci entrant progressivement en concurrence avec la capitale – Hora – comme centre urbain). Il semble que les frères fassent en sorte, lors du partage, que les maisons de Hora reviennent aux sœurs et en particulier à la fille aînée.

Il convient également de tenir compte d'un autre aspect du partage entre frères et sœurs: il n'est pas rare que, des transferts de biens étant intervenus antérieurement, les enfants remettent leurs parts dans la corbeille commune afin de procéder à un nouveau partage. Et l'on retrouve donc un phénomène identique à celui que nous avons observé pour les *prikodotiseis* (dotations) et les *prikodorées* (donations en guise de dots) dans des cas particuliers (Alexakis 1996–1997 : 27). Par exemple, parce que le cycle des transferts des biens paternels et maternels à tous les enfants s'est trouvé interrompu par le décès prématuré des parents. La redistribution vise donc à garantir le partage le plus équitable possible. Dans ce type de cas, il est bien entendu obligatoire d'appliquer le droit positif. Il est rare, mais possible, qu'un des enfants, habituellement une fille, s'estimant lésé, intente un recours en justice, le plus souvent, en revendiquant une part analogue sur la fortune maternelle. L'affaire peut toutefois ne jamais arriver jusqu'au tribunal mais se règle dans le cadre d'un compromis notarié, afin, comme il est précisé, d'éviter les «frais de justice». En règle générale, les frères et sœurs souhaitent partager équitablement la fortune paternelle et maternelle. Et pour ce faire, une légère différence dans la valeur des biens immeubles peut être compensée par l'attribution d'une somme d'argent au frère moins bien loti. Je signale un cas où le frère, reconnaissant que sa part est d'une valeur supérieure à celle de sa sœur, s'engage à subvenir à la subsistance de leur mère et à s'occuper d'elle.

Il est rare que des obstacles viennent entraver le partage du patrimoine. J'ai connaissance d'un seul cas où un frère a «légalement» interdit un partage extra-judiciaire entre ses autres frères, peut-être parce qu'il était absent ou qu'il ne leur faisait pas confiance. Les frères ont alors cédé une partie de leurs biens à leur sœur, éventuellement pour qu'elle se marie, déclarant par ailleurs dans le contrat que si leur autre frère l'exigeait, ils dédommageraient en conséquence leur sœur.

Je dois signaler toutefois que le nombre relativement élevé de partages judiciaires révèle des désaccords entre frères lors du partage du patrimoine. Auquel cas, les choses se passent selon une procédure bien définie. Tout d'abord, ont désigné des experts (*ehtimatidès* ou «estimateurs» dans l'idiome insulaire), des habitants de Kéa, sérieux, en qui les deux parties ont confiance, et dont les noms figurent même parfois dans le partage judiciaire, pour estimer la valeur des terres et constituer autant de lots de valeur égale qu'il y a de frères. Dans les partages judiciaires, on procède à un tirage au sort selon une procédure décrite en détails. En règle générale, il y a autant de lots que d'héritiers. On prend deux chapeaux, deux vases en terre cuite ou deux récipients en fer blanc (zinc) : dans l'un, on met des bulletins où sont inscrits les noms – autant de bulletins que d'héritiers – et dans l'autre un nombre égal de bulletins sur lesquels sont inscrits les lots. Puis, le juge ou l'héritier tire un nom et un lot.

Je voudrais sur ce point établir une comparaison avec l'Attique voisine chez les Arvanites, toutes les prétentions judiciaires s'arrêtent chez le notaire. Je n'ai rencontré aucun cas de partage judiciaire (Alexakis 1996 : 107). Mais ici, les choses sont différentes. Toute l'histoire montre que de graves différends, susceptibles de compromettre les relations entre frères et soeurs, surgissaient lors du partage de la fortune,

D'autres situations épineuses, que ce soit au niveau du partage des biens ou des relations, peuvent entraîner le recours à une autre catégorie d'actes juridiques : les concessions de biens. Très souvent, il s'agit de compromis ou de transferts, du fait de certaines exigences, sans versement d'un prix en argent. Les documents de ce type sont peu nombreux. Les compromis interviennent lorsqu'un frère, ou plus fréquemment une sœur, estime avoir été lésé dans un partage extra-judiciaire. Celui-ci décide alors de recourir à la justice mais, comme je l'ai dit, l'affaire n'arrive finalement pas jusqu'au tribunal. On trouve un compromis avec concession d'une somme d'argent, d'une part supplémentaire ou d'une part entière, selon le cas, au parent poursuivant. Par conséquent, ces concessions, à l'instar des partages judiciaires, ne nous offrent guère d'informations sur les stratégies familiales. Ce sont des solutions de dernière extrémité. Mais elles peuvent en revanche être riches d'enseignement sur les pratiques judiciaires des Kéotes et sur les relations entre parents.

Les actes qui sont établis le plus délibérément et qui visent un objectif précis sont les actes de vente : ils visent à garantir le transfert du patrimoine à l'acheteur. Mais, loin d'être toujours réels, ils sont souvent fictifs, notamment lorsqu'ils interviennent entre parents proches. Indice révélateur à cet égard : le fait que, dans la plupart des cas, l'argent n'est pas versé devant le notaire et les témoins. On affirme qu'il a été versé antérieurement et que l'acheteur s'est acquitté de ses dettes auprès du vendeur. Cela vaut même lorsque ces actes concernent les filles, quitte à préciser que l'argent provient de gages perçus à titre de domestique ou de la vente de travaux d'aiguille (broderies, etc.). En effet, pour que l'acte juridique soit

légalement valable, il est indispensable que la provenance de l'argent servant à l'achat soit justifiée. Les cas où l'on précise que la jeune fille a travaillé pour se procurer cet argent laissent à penser que celle-ci est très vraisemblablement la dernière née et que l'acte de vente constitue, entre autres, une manière détournée de la doter sans que cela apparaisse. Autre indice du caractère fictif de ces actes de vente, la nomination de l'enfant de l'acheteur dont le prénom est souvent le même que celui du vendeur. En d'autres termes, pour ne pas que les autres enfants revendiquent, selon la coutume, un bien équivalent, le père ou la mère lui vendent le bien immeuble. Nous avons ni plus ni moins affaire ici à une transgression de la coutume. Et nous devons donc être en présence de cas où le père ou la mère désire qu'un de leurs enfants, indépendamment de son appellation, de son sexe ou de son rang de naissance, reçoive un certain bien immeuble. Toutefois, grâce à des démarches ultérieures et à une nomination adéquate, le système se rééquilibrera à la génération suivante. Ce rééquilibrage est du reste considéré comme une obligation morale envers celui qui cède le bien.

Une autre fonction du transfert par actes de vente est de compléter les donations et les échanges. C'est également une façon de regrouper les terres entre frères et autres parents. Souvent alors, le frère vend un lot ou une terre au frère qui y aurait droit, de par son prénom, ce qui permet d'éviter le morcellement des terres. Toutefois, je voudrais souligner qu'à Kéa, cette fonction des actes de vente est très limitée, comparée à ce qui se passe en Attique, par exemple : en effet, dans cette île, il est rare que l'on transmette des terres divisées à hauteur de moitié ou du tiers. Et cela parce que la taille des exploitations est souvent modeste et qu'en outre, les terres sont entourées de murets (*klismata*). Les actes de vente relevant de cette catégorie visent essentiellement à regrouper les terres dans un endroit donné, tantôt afin qu'elles soient proches de l'exploitation agricole de l'acheteur, tantôt pour garantir une surface cultivable analogue dans toutes les zones de jachère, système en vigueur à une époque beaucoup plus lointaine (*enguéria, parenguéria*). Mais à la campagne, le problème est souvent résolu grâce à des échanges de terres ou à des mariages proches. Et je voudrais signaler ici les fréquents échanges de biens immeubles (terres, maisons, etc.) entre époux, qui constituent en fait une transgression du droit dotal. L'époux offre, à titre d'échange, un bien immeuble analogue, à son épouse, qui pour vendre sa dot aurait dû demander l'autorisation du tribunal de première instance de Syros. Dans un second temps, l'époux peut vendre son bien immeuble à un parent ou à un étranger, soit pour subvenir à certains besoins personnels et familiaux, soit pour acquérir un terrain à un emplacement meilleur ou plus favorable.

Au moment de conclure, nous avons une vision assez claire de tous les paramètres qui entrent en jeu lors du transfert des biens. Mais quel est leur rapport avec le système de nomination ? Les actes que j'ai examinés montrent combien la coutume est difficile à appliquer et ce, pour de multiples raisons (pas d'enfants du sexe adéquat, décès, émigration, etc.). Une façon de s'y conformer en pareil cas

consiste à en faire un usage à double sens. Autrement dit, le patrimoine est souvent transmis en fonction du sexe et du nom de baptême mais, de la même manière, le prénom suit le patrimoine. Ainsi, une terre est transmise, par dérogation à la coutume, à un parent pour des motifs personnels ou de stratégie individuelle. La terre en question doit ensuite être transmise, conformément à la coutume, à une personne qui portera le même prénom. Par conséquent, dans les cas en question, la terre prédétermine largement également le prénom qui sera donné à l'enfant ou au petit-enfant. Un croisement des transferts de biens et des prénoms montre que c'est effectivement ainsi que les choses se passent. Je citerai un exemple révélateur : un oncle sans enfant cède à sa nièce un bien immeuble par le biais d'une donation. Ensuite, celle-ci le transmet à son enfant dernier-né, auquel elle a donné le prénom de l'oncle. De cette manière, la donatrice "kéfaloni" à la fois le capital matériel et le capital symbolique. La coutume est respectée, tout en laissant une large marge de manoeuvres à l'auteur de l'acte juridique. Toutes ces considérations font donc apparaître que le modèle idéal présenté par nos informateurs est largement confirmé par la réalité. À savoir que ce qui ne se produit pas à la première génération se réalisera, d'une manière ou d'une autre, à la génération suivante.

BIBLIOGRAPHIE

- Ackerman Ch., 1964, "Structure and Statistics : The Purun Case", *American Anthropologist* 66 : 53–65.
- Alexakis E.P., 1996, *Ta Pédiat tis siopis. Ikoýenia, sygénia ké gamos stous Arvanitès tis N-A Attikis-Lavréotikis (1850–1940)*, éd. Parousia, Athènes.
- 1996–1997, "Ditopiki métagamília egkatastassi ké prika sé mia nisiotiki kinotita : Kéa Kykladon", *Ethnologia* 5 : 5–68.
- 2001, *Tavtotitès ké étérotitès. Symvola, sygénia, kinotota stin Ellada-Valkania*. éd. Dodoni, Athènes.
- Appudurai Arjun (ed.), 1986, *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Augustins G., 1982, "Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes", *Archives Européennes de Sociologie* 23 : 39–69.
- Barthelemy Tiphaine 1998, "Les modes de transmission du patrimoine. Synthèse des travaux effectués depuis quinze ans par les ethnologues de la France", Numéro spécial La Terre : Succession et Héritage, *Études rurales* 110–112 : 195–212.
- Bourdieu P., 1985, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Carsten Janet-Stephen Hugh-Jones 1995, *About house. Levi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Collomp A., 1980, "Le nom gardé", *L'Homme* 20 4 : 43–63.
- Dupire Marguerite, 1982, "Nomination, réincarnation", *L'Homme* 22/1 : 5–3.
- Fine A., 1984, "Transmission des noms et parenté en pays de Sault 1470-1940", Dupaquier J. et al. (éd.), 1979, *Le prénom. Mode et histoire*. Ed. de l'E.H.E.S.S., Paris.
- 1987, "L'héritage du nom de baptême", *Annales E.S.C.* 42/4 : 853–879.
- Goody J., 1973, "Strategies of Heirship", *Comparative Studies in Society and History* 15 : 3–19
- (ed), 1979, *Introduction à l'ouvrage collectif : Succession to High Office*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hage Per-Frank Harary (ed.), 1983, *Structural Models in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Handelmann Don, 1990, *Models and mirrors : Towards an Anthropology of public events*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holy L. - Stuchnik M., 1981, *The Structure of Folk Models*. Academic Press. Londres et New York.
- Herzfeld M., 1980, "Social Tension and Inheritance by Lot on Three Greek Villages", *Anthropological Quarterly* 53 : 91-100.
- Kalpourtzi Eva, 2001, *Sygnéniakès schésis ké stratigikès antallagon sti Naxo to 17^o aiona*. Ellinika Grammata, Athènes.
- Kenna Margeret, 1976, "Houses, Fields and graves. Property and Ritual Obligation on a Greek Island", *Ethnology* 15 : 21-34.
- Klapisch-Zuber Christine, 1980, "Le nom refait. La transmission de prénom à Florence (XV^e-XVI^e siècles)", *L'Homme* 20 : 77-104.
- Lamaison P., 1987, "La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss", *Terrain* 9 : 24-39.
- Lentakis A., 1985, "Materna maternis, paterna paternis", *Miliaka* 2 : 457-467.
- Le Roy-Ladurie E., 1972, "Structures familiales et coutumes d'héritage en France au XVI^e siècle : Système de la coutume", *Annales ESC* 405 : 825-846.
- Lévi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
- Mauss M., 1978, *Essai sur le don*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Maybury Lewis D., 1960, "Parallel Descent. The Apinaye Anomaly", *Southwestern Journal of Anthropology* 16 : 191-216.
- Sahlins M., 1974, *Stone Age Economics*. Tavistock Publications. Londres.
- Segalen M., 1980, "Le nom caché", *L'Homme* 20 : 63-77.
- Stahl P.H., 1983, "Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques", Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, *L'identité*. Presses Universitaires de France, Paris : 287-303.
- 1995, "Le choix du nom personnel. Parallèles balkaniques et européens", *Zeitschrift für Balkanologie* 31/12 : 204-220.
- Tountassakis Irène, 1995, *Parenté, mariage et succession dans le village de Vourkoti*, I-II, Thèse de doctorat. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. (non publiée).
- Vernier B., 1987, "Filiation, transmission des biens, règles de résidence et pouvoir domestique dans les îles de la mer Égée". In l'ouvrage collectif Ravis-Giordani G. (éd.), *Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*, Paris, C.N.R.S. : 365-400.
- 1991, *La genèse sociale des sentiments dans l'île grecque de Karpathos*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 1999, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Ethnologies-Controverses, Presses Universitaires de France, Paris.
- Zonabend Françoise, 1979, "Jeux de noms. Les noms de personnes à Minot", *Études Rurales* 74 : 51-85.
- 1983, "Pourquoi nommer ? (Les noms de personnes dans un village français : Minot-en-Chatillonnais)", Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, *L'identité*. Presses Universitaires de France, Paris : 247-279.

CUSTOMS OF BUILDING IN THE ROMANIAN COMMUNITY ON THE VALLEY OF THE BULGARIAN TIMOC

MONICA BUDIȘ

A special category refers to the customs, in general, the building customs in our case. Together with the native language, the way of living, the mentality, the national costume, etc., customs are the link of a community (horizontally), the relation with the foregoing generations and that of perennial character of a community (vertically).

In a previous work,¹ the author of this study tried to show the importance of building rites. Thus:

- there are rites of setting up a dwelling, a household, a settlement, etc;
- their development is part of a system, a cycle, even if each building stage has distinct customs;
- the household is a nucleus concentrating the practice of customs;
- building customs are elements integrated into the complex system of customs. Any beginning implies an end and a new beginning, a cycle repeated with the accuracy of a clock, even if this cycle does not get repeated at fixed dates as is the case with calendar customs. "Customs, through their complexity, form, as a whole, not only a background, but they are an integrant part of the Romanian peasant's way of thinking, of his outlook, of his way of including the rural microcosmos into the universal macrocosmos."²

Besides proper building habits, it is also worth mentioning "a series of augural, apotropaic, propitiative, fertility, fecundity habits meant to ensure the family couple protection and prosperity, a life as much carefree as possible. The struggle to get the protection of the benevolent powers against malign forces must be carried on for the entire inhabited area that is also for "the animal that ensures food, clothes and means of transportation. People's destiny was in a close relationship with that of the co-inhabiting animals, as well as with the environment. These are realities that justify the reference to the green branch, the ritual fires, the premonition of influencing human destiny."³ Everything a man would have done for himself and for his family would also be done for his animals (for health, for a

¹ Monica Budiș, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și de apărare*, București, Editura Paideia, 1998.

² *Idem*, p. 9.

³ *Idem*, p. 10.

larger livestock) and for his cultures (to be richer and protected against diseases and pests). This spiritual struggle had to be permanently carried on, during the entire life, to sacralize profane spaces and to maintain them as pure as possible so that ill-willing forces should not reach them and even if do they must be relented by means of the performed rituals. Any disobedience as to their supernatural and unforeseeable power might bring about big troubles to the family group settled in a place that had formerly belonged to those malefic beings.

The customs of the Timoc inhabitants are marked by an extremely large terminological, structural, phenomenological and symbolic unity, even larger than in the Danube area.

A rooster's head is constantly buried at the *house's foundation*, with the variants: hen head or lamb head, an egg, sometimes alone, other times associated with: holy water, money, edible oil, various seeds. All these must be interpreted as substitutes of a human sacrifice and as a symbolic payment to get the supernatural beings' benevolence. A remark eloquently made by native people: "The rooster's head is buried as a sacrifice for the household, so that other heads should not fall. The blood is let to pour on the first head stone."⁴ There have not been noticed customs or rituals for the *walls*. Some people heard that somebody's shadow could be buried and then that person would have to die very soon.

A cross was put at the *rafters*. Flowers, towels, dresses, a bag with a loaf of bread, a bottle of wine or *juica*, a boiled hen, two-three corn cobs, seeds were hung on the cross. Either the main craftsman or all the builders took those products (except for the boiled hen that was served and eaten at the dinner offered to them). In Stanevo, some water was poured on the doorstep "for the house to be prosperous as water is and full of joy." After the house was ready, almost always the house was consecrated (*sfeştanie*) even during the communist regime, despite all its vicissitudes and interdictions. In many villages, the ceremony of declaring the house consecrated was called *the release of the house (slobozitul casei)* just as is the case in many places located in the Teleorman and Dolj counties. The moment when a *well* was finished was also called well *release (slobozit)*. The priest was called for a divine service and only after that service water could be drunk from that well. Tradition was that any new construction must have a protector, for whose protection people must observe well established rules.

Among those old and well established rules with an almost unitary spread in the entire area, worth mentioning is **the little dinner (cinişoara)**. Rarely found in the northern part of the Danube, this practice is quite frequent in the southern part of the river. *The little dinner (cinişoara)* means both a ritual loaf of bread baked on the eve of the Patron Saint's day and the wake occasioned by this calendar date. The practice is basically the following: on the wedding day each family chose a Patron Saint. The choice was made in the church. Quite often the saint on the page

⁴ Subject Mladen Ianev, born in 1920 in Gumătărţi, collection made in 1995, inv. no. 34416.

where the Gospel opened became the Patron Saint. Seldom, it was the young couple who selected a certain Patron Saint. Once selected, the Patron Saint was passed down from generation to generation, patrilineally (the wife took over the Patron Saint of her husband's family). On the eve of the respective wake a loaf of bread is baked on which people put: salt, fruits (an apple, a pear, a bunch of grapes, etc.), a small glass of wine, funeral wheat porridge (*colivă*) and candles, if possible, three of them arranged like a cross. Thus, *the little dinner* is a symbol of all riches able to ensure a family's welfare: salt, grain, fruit, products obtained from fruit, candles. The loaf of bread (*cinișoara*) lies on a clean towel or on a shirt belonging to the youngest child set directly on the floor. The host, usually the eldest person, genuflects (as many as possible genuflections; sometimes even 30 or 40) and crosses himself, saying: "Good evening, Patron Saint, as I lit You candles" (*Gânzova*) or "May we be forgiven and may we kowtow when lightening candles to Saint (Sveti) X for worship." If there are other people there they thank: "We thank for lightening a candle at the Holy Wake." If there is only the host, he answers to himself. This ritual is repeated three times. Initially, each genuflection had a well determined aim, being made both for each family's member and for each animal of the household, "because this is the way we remember it." After this entire ceremony, *the little dinner (the loaf of bread)* is taken and raised towards the house beam three times, accompanied by the words: "May the sheaf be as high as a poplar, and the spike as big as a barn" (*Gânzova*) or "May no evil reach our house and may everything outside the house live", that is "May the shelters be full of sheep, cattle, etc." (*Vârful*). In certain villages (*Boroivăț*) a coin was put inside the loaf of bread; the one who finds it when the ceremony is over has good luck (*kizmet*). In the end, salt is put into the glass of wine, from which everybody attending the ceremony symbolically drinks. The candle is also blown out with wine. A priest is called to read an Orthodox prayer, *molifta*. All these practices justify the name of *bread for prayer* that is also given to the little dinner loaf of bread. In all Romanian villages of the area, relatives and friends are invited to the wake. They are offered meals with or without meat (depending if it is a season of fasting) and with drinks. The motivation of the interviewed subjects is: "for health, for abundance, for happiness in the house." Everybody attending the ceremony must eat from the loaf of bread called the *little dinner*. The fact that pieces of that loaf of bread are given to the animals of the household is an argument in favor of the well defined and close relationship between the humans and the animals living in their households. It also illustrates the great attention paid by the villagers to the "animals's hearth." The following day, women go to church with knot-shaped bread, called in certain villages *bârță* on which, the Sun, the Moon and other symbols are made from stripes of dough. Other food products are also taken to church. They can be eaten only after the priest has read a prayer for them. At *Vârful*, the wake lasts three days. The third day is devoted to the dead. A knot-

shaped loaf of bread, called *the dead men's head* is baked and is also taken to church together with wine. They are given to poor people for the Holy Wake and then for each dead member of the family. The Holy Wake of the house is never changed, although in very special cases this could be done through certain rituals. Here is what Tudorca Petrova, an inhabitant of Tianuţ village said: "Saint Archangel (*Sveter Arangel*) was our Patron Saint. We inherited this Patron Saint from our grandfather and we kept honoring Him. Then we noticed that Saint Archangel Day was not beneficial to us any longer: either somebody got ill or something wrong happened. Then we decided to go for another saint. This is how we did. We baked three loaves of bread and bought three candles. Each loaf of bread was given the name of a saint. The male head of the family, ignoring what each loaf of bread was called, touched one bread with his hand and the name of the saint given to the respective loaf of bread became the new Patron Saint of the house. Now Good Friday (*Vinerea Mare*) is our new Patron Saint." Angelina Vasilieva of the Deleina village said: "The Patron Saint of the house cannot be changed. At the most, two Patron Saints can be chosen, but you have to celebrate both of them: the new one and the inherited one." The ritual is very similar to that performed in Tianuţ where there are three loaves of bread bearing names of saints and three candles. In Deleina, the three loaves of bread are tied to a small three-legged stool. This custom seems to have a Christian origin, but its roots should be sought in pre-Christian rituals of redeeming the place by getting the benevolence of the evil forces. In exchange for that benevolence, different offerings were given, offerings also mentioned by The Old Testament: Cain and Abel offered to the Almighty God sacrifices in animals and cereals. Many pre-Christian peoples believed in the existence of deities who protected the village, the town, the house and the family. Let us mention the ancient Roman tutelary deities called *Lares*, inherited from the Etruscans. They were worshiped as a kind of souls of the forefathers that watched and protected their descendants. Each Roman house had in the atrium a special shrine called *Lalania* and decorated with the images of the respective house's *Lares*, garlands of flowers and laurel being attached to them. At family feasts the *Lares* were given food and drink.

Despite the large extension of this practice, the belief in *the house's protective snake* is missing. On the other hand, the north Danubian folklore is full of stories about the house's protective snake. People living on the Timoc valley have quite seldom heard that each house has a snake that protects the household and the family that should not be killed. There is also a belief, contradicting that on the Northern bank of the Danube, according to which the appearance of the snake could be a sign of death. But *the swallows* that make their nests at the people's houses and whose nests must never be broken, not even by mistake, are much appreciated. "I feel pity to destroy their nest. They make a home there, lay eggs, have chicks, and are pleased that the master of the house does not destroy their

nests; I am very fond of them seeing the chicks in their nests open beaks when their mother comes to feed them."⁵ "I never destroyed their nests because I felt pity for them. You know, it is as if you built a house and somebody would come and destroy it; it is not good. The same goes for the swallows. Should they soil the house I clean it. *They are also living creatures. How could anybody destroy their nest? It is not good.* They made their nests of twigs grasses and mud, like a hut. I, myself did not have swallows but I saw them at other people's places in the trees."⁶

The green branch was hung by the households' gate and at the stables on various holy days along the year: Saint George, Palm Sunday, Easter in hope it would protect the entire household against the seen and unseen ill-willing forces.

Saint George's day (May 6) is the best represented. Considered to be the patron of the entire household and even of many villages, Saint George has a major significance. The celebration of Saint George lasts for two days, with more or less elements according to the village or to the memory of those interviewed; in many places these customs have no longer been practiced for a long time. On the first day, on the eve of the celebration, called *proor, naproor*, people woke up very early, "just before dawn" and went to the cereal-sown field. They washed their faces with dew or they *rolled* into the dewed grass; then they let their cattle graze wherever they wanted, even if the latter damaged the field (it was the only day of the year when that thing was permitted). All kinds of plants were picked up, including a special one symbolizing the abundance of cattle milk. They made a garland of those plants and put it over the pail in which the milk was collected. At noon, they would drive the cattle home, would milk them and then, the women could offer milk and, sometimes, fresh cheese to other villagers, as alms. "When you give food as alms you also light a candle; you would make portions for everybody: first for God, then for Saint George and after that for our dead people, mentioning their names."⁷ The next day, that is on Saint George's Day, other garlands of plants were made (in particular of willow twigs) that were hung by the lambs' necks; the lambs were taken to the church and the priests blessed them and only after that, the lambs could be sacrificed. The garlands were hung somewhere within the household or they were thrown on the water "for the cattle's health, for them to have milk." Then alms are given again, that time lamb meat. At the same time, twigs of willows blessed by the priest or not were hung at the houses' gate and at the animals' shelter. At night the lads would put willow branches at the gates of the girls they loved, without the girls being aware.

On *Palm Sunday*, small willow branches blessed by the priest in church were hung at the houses' gates and doors. Women girded their waists with such small

⁵ Sub. Ivan Nicolov Ștefanov, born in 1921 in Cutova, collection made in 1999, inv. no. 34496.

⁶ Sub. Gheorghe Petrov Atanasov, born in 1920 in Coșava, collection made in 1994, inv. no. 34397.

⁷ Sub Navenca Marinova, born in 1926 in Vârfu, collection made in 1998, inv. no. 34388.

branches as a preventive medicine. At *Easter*, green grass windrows were put on both sides of the door for people returning from church to step on soft green grass, a symbol of youth and prosperity. In certain villages, the dye that remained after the eggs were painted for Easter, was put on the door step "to look into it and to be good looking" (Stanevo), or even the children were washed with that dye "to have red cheeks the entire summer and to be healthy" (Deleina). Just as in the case of Saint George customs, the green branch had an apotropaic and propitiative role. The green branch was hung by the doors and put on the doorsteps "that is at the liminal components, considered as the most vulnerable to the malefic forces and that ensures the passing, either from an outdoor to an indoor space or from the laymen to the sacralized world by means of various practices and rituals."⁸ The custom required that all those practices had to be performed in well defined moments: on the eve or at dawn of the holy day.

Ritual fires. The calendar ritual fires, like the green branch, extended their apotropaic and augural function over the entire household area in connection to an ancient belief in the purifying role of fire. On the Timoc Valley the most frequent ritual fires were those occasioned by the *All Saints' Day* (*Sâmţi – Mucenici*) and *Good Thursday* (*Joi Mari*).

On the *All Saints' Day* (*Sâmţi*), a fire might or might not have been made in each household. The house, the stables, the trees and even the human body: head, hands, legs fingers and toes were smoked. These practices appear as symbols for removing the snakes and the pains that might have deteriorated the good health.

The *Good Thursday* fires had much more complex meanings, relating to the dead people worship. They made a mental connection between *the terrestrial world* and *the other world*. People believed that on Good Thursday, the dead came back to their former houses where they wanted to eat and drink, to get warm and even to stay by the fire as long as they were permitted. Even if fires were not made in all households, mugs or buckets with water were spilled for each dead member of the family. They were spilled at the well (water pump), in the yard or at the cemetery around the tombs. Water, an indispensable element of life, is always present in all the customs, irrespective of their category.

The March amulet (mărţişor) with the initial meaning of offering/gift, after it was worn a period of time, was put on a tree, in blossom or not, on a rose, *the relationship between people and the environment* being also present. "Children have to be more beautiful than the rose" (Tianuţ). Sometimes, the customs related to the March amulet are even more complex. For instance, in Cumbair (in the neighborhood of Vidin) "on March the first, a March amulet was hung on everybody's chest. People went to church with a bottle of water and a little bran for feeding the poultry. The priest blessed the water and the bran for your prosperity and for that of your poultry. You give to the priest what you brought; you take a

⁸ Monica Budiş, *op. cit.*, p. 104.

little basil and put a little salt, green pepper, a handful of soil taken from the pigsty and from the household, you let them there; you put the basil in the bottle and the priest blesses it. You give some money. Then you go home and give a little blessed water and bran to the poultry to drink and eat in order to live long and to be healthy. Then, the March amulet (after it was enough worn) is hung in a tree where it remains."⁹ In other villages (Florentin) the March amulet is hidden under a rock, for the stork not to see it, and for people to be healthy. As is quite obvious from the natives' answers, the March amulet, alone or together with other elements, had an augural and premonitory function for people, animals and even for the fertility of the trees.

The cognition of fate. From time immemorial, for all the peoples, in particular for the Indo-European ones, "the belief in predestination was one of the major characteristic features of their traditional way of living... Although there was the belief that man's life, since his birth, was preordained by three (more frequently) or 5–7 (very rare) Fatal Sisters and that almost nothing could be done against destiny, because <what is written for you is put on your forehead>, in the traditional societies people tried, by means of various practices, rituals and specific ceremonies, to find out their future and to make it better, within possible limits."¹⁰ In the third evening after somebody's birth, the three Fates came, well-wishing or, on the contrary, ill-wishing, able to *spin* the line of the newborn baby's life. To get their benevolence the three Fates had to be well treated. On a table, near the mother of the newborn baby, a loaf of bread was put. It was specially baked for the occasion, sometimes by a little girl. Besides bread, people also put wheat, flour, honey, sugar, salt, a small glass of water, another of wine, flowers, money, symbolic objects (a book, a pencil, thread, needle, various tools, etc.) for those unseen supernatural beings to be able to choose and to predict to the newborn baby a life as prosperous and carefree as possible. Overnight, only the newborn baby's mother had to stay in the room, sometimes accompanied by the midwife or by the godmother (seldom). The woman who accompanied the mother must not sleep in order to hear the destiny of the newborn baby. In the Vârfu village, the loaf of bread put for the Fates was called *bread for the Fates (turta de Ursitori)*. The next day, the midwife would be through the village with that loaf of bread and would give pieces of it to all villagers she met "for the baby to speak loud, not to remain dumb." The motif of the young man predestined to die by drowning at the age of 18, is widely spread. In spite of all measures taken to prevent this tragedy (the covering of the well with a lid, the close watching of the young boy) he would still die.

Of course, as any other element of folklore culture, the Fates are not isolated appearances in a certain cultural area: the ancient Greeks had the Moirai and the Romans – the Parcae (to confine only to the Mediterranean area).

⁹ Sub. Maria Florova Juvetova, born in Antimovo, in Cumbair since 1933, collection made in 1994, audio cassette, inv. no. 682.

¹⁰ Monica Budiş, *op. cit.*, p. 130.

“*The beginning of a New Year* is another major existential step, when the struggle between the old and the new takes place, when the old year must be buried to make place to the newborn year. This is a binomial: end–beginning and at the end of the year, the same unavoidable finish is added, the binomial becoming a cyclic trinomial, that repeats every year... The celebration of the New Year concentrates an extremely complex and wide range of customs, rituals and ceremonies. Worth mentioning are in particular those related to the household. They take place (*the same as in Romania*) both *inside and outside the house*. Some are performed only by girls, others by girls and boys and quite seldom by the boys only.”¹¹ *The onion calendar* is one of the practices *inside the house*. In the night separating the years (celebrated between January 13th and 14th until recently) 12 onion peels (symbolizing the 12 months of the year) were put in the house. A little salt was put on each peel. According to the quantity of water that gathered in it until morning, the humidity of the respective month was established.

The bewitching was made in the night before Saint Basil’s Day. Several young girls (sometimes even boys) gathered at one girl’s place. Various objects were put under nine dishes. Each girl would choose a dish, without knowing what was under it. Each object had a certain significance related to her future husband; a coal meant a darkish husband, a comb meant a husband with big teeth; a ring meant a handsome and slim husband; a loaf of bread meant money that is a rich husband; a mirror meant a good looking husband, etc.

Also inside the house, on Saint Basil’s Day, *the child was taken to the midwife*. The child’s parents would bring presents to the midwife (3 knot-shaped loaves of bread or 3 simple loaves of bread, wine, uncooked or cooked meat, sausages, sponge cakes or other cakes and sweets). On that occasion, children up to the age of 7 or 8 were taken to the midwife who had to give them a gift and to bake a big knot-shaped loaf of bread which she put round the child’s neck. The midwife raised the child thrice until the house beamed. She wished the child health and good luck “may you grow up and get old, and may your hair be as white as snow” (Gâmzova). The child was taken back home and the parents came back to the midwife’s house and partied until late at night.

With a much reduced range of facts in comparison with the area in the Northern part of the Danube, *the tying of poles* was a custom practiced *outside* the house. On the Eve of Saint Basil night, the girls went out in the yard, tied nine poles and in the morning they checked the ninth pole: straight and knotty as the future husband will be or he will have a number of brothers equal to that of the knots on the respective pole.

On *Epiphany Day*, the girls stole basil from the priest in order to dream their future husbands.

On Epiphany Day, the carrying of *the cross to the Danube* or to another running water was another frequent custom. First the priest made a divine service

¹¹ *Ibidem*, pp. 132–133.

in church and another on the river bank and then he threw the cross into the water. The bold lads tried to recover the cross after which they went throughout the village where people gave them meat, sausages, flour, maize flour, wine, money. If there was no river, the ceremony took place at a well or a large pot with water was put in the churchyard. Beside the usual divine service of blessing the water, a cross was symbolically thrown into that recipient.

In the Lom area, those customs are fewer and less important than in the Vidin area.

No member of the rural community could elude those customs even if they were performed by means of a normative routine perpetuated for centuries and even if, apparently, they took place under the syntagmas: "this is the habit," "this we have learnt from our ancestors," "this is for health," "for plenitude," "this is good." These habits reflect the Romanian people's deep inborn philosophy mentioned by forerunners and which refers to the cognizance and understanding of the causality of phenomena. The importance of the customs is quite great, having a perfect replica in the culture of the people living in the Northern part of the Danube, especially in Oltenia (a region in South-West Romania), as well in the rituals performed on a larger area in the Balkan Peninsula or even in other European countries. The inhabitants of Denmark, France, Great Britain, Spain, Naples, Finland, Russia also had presumptive protectors of their houses. Those Protectors had to be well treated, to receive offerings, to be protected so that, in their turn, they should protect the respective family or community. A green branch used to be put in other European countries, too. Ritual fires were also made "from Ireland, in Western Europe, to Russia, in Eastern Europe, and from Norway and Sweden in Northern Europe to Spain and Greece in Southern Europe."¹²

Let us mention that the individuals are involved in the society and the customs are only apparently private. Even if each individual performed his ritual inherited from generations, the entire village performed the same ritual. Each member of the community puts a green branch or makes a ritual fire, but, eventually, those were distinguishing marks of the entire village. The ceremonial aspect of many customs is another component of their social side. The ways of mutual help, well defined in the past, are other arguments in this direction. It is very important to remember that all the villagers participated in the ceremonies of christening, wedding, burying. The participants had an active role giving a helpful hand to the preparations required by such events.

Labor in group (claca) is another form of mutual help performed when spinning, plowing, sowing, husking, raising a construction, etc. Called *credit* or *help*, the labor in group implied compulsory relations of mutual help.

Many rituals are still performed nowadays, while others have survived only in the older people's memories. Many of those interviewed for this study feel sorry

¹² James George Frazer, *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980, vol. 5, p. 6 quoting John Mitchell Kemble's, *The Saxons in England*, 1876.

for the loss of the traditions and would do anything to revive them, so that "the international festivals of Wallachian song and dance, organized in the last years were received with great interest and enjoyed large participation. They gathered Romanians living everywhere: Bulgaria, Romania, Serbia, Macedonia, the Republic of Moldova, etc.

À LA RECHERCHE DES TRAITS COMMUNS ENTRE LES CULTURES TRADITIONNELLES DU SUD-EST EUROPÉEN

ANDROMAQI GJERGJI
(Tirana)

L'auteur met en discussion les traits particuliers et originaux des cultures traditionnelles de l'Europe du Sud-Est à travers les contacts entre les peuples balkaniques dans différentes périodes de leur histoire commune. On poursuit l'ainsi nommée *régionalisation des styles* dans le développement des métiers et des motifs artistiques, avec une attention particulière pour les textiles et le costume populaire.

Il y a de fortes raisons historiques et culturelles pour que les peuples de l'Europe du Sud-Est aient hérité un fonds culturel commun: premièrement, l'ancien substrat paléobalkanique et sa fusion avec la culture des immigrants dans ces contrées; l'influence slave sur les autochtones depuis les VI^e-VII^e siècles; l'influence de la culture byzantine pendant la période de son plus grand épanouissement surtout au sud de la péninsule, suivie par l'influence de la culture islamique laquelle a rayonné dans bien des domaines de la culture populaire aussi et non seulement chez les islamisés mais plus largement, sans oublier certainement l'influence de la civilisation européenne occidentale. Ces contacts ont influé non seulement sur le mode de vie des hautes couches sociales, mais sur les couches populaires également.

On sait que dans l'histoire des peuples de cette partie de l'Europe il y a eu des périodes pendant lesquelles les contacts devenaient difficiles en raison des guerres, des querelles et des affrontements violents d'autres fois en raison d'une sorte d'autoisolement, notamment dans les régions des frontières interethniques, surtout à des moments où les relations étaient tendues. Ainsi, bien que limités et conditionnés par ces facteurs, les contacts culturels entre les peuples s'interrompaient mais redémarraient, leurs conséquences pouvant être étudiées dans des aspects divers de la culture populaire.

Ceux qui ont contribué à ce long processus d'échanges sont les maîtres ambulants des différentes professions qui, individuellement ou en groupe, se déplaçaient partout. Tels étaient les moissonneurs et les faucheurs saisonniers, les boulangers et les pâtisseries, les maîtres couturiers, les brodeurs ou les orfèvres de talent. Un rôle important ont joué les marchands qui, avec des caravanes transportaient des marchandises diverses. Un facteur favorisant pour l'échange des produits et le réveil de la vie économique et sociale ont été les foires organisées

dans les centres artisanaux-marchands des Balkans, surtout aux XVIII^e-XX^e siècles. Tels étaient les foires de Plovdiv, de Džuma-Pazar, de Nevrocope ou de Dolian, de Serez et de Mavronoros où participaient beaucoup d'artisans et de marchands.

Ces multiples contacts ont déterminé la naissance de certains traits communs dans divers domaines des cultures traditionnelles des Balkans dont on rappelle certains aspects seulement dans le domaine de la broderie religieuse et laïque, du textile traditionnel et des costumes populaires.

A. Le morcellement féodal du Moyen Age et la naissance des premiers États féodaux ont favorisé l'épanouissement des traits purement culturels ou la *régionalisation des styles* dans toute la créativité artistique des peuples des Balkans. Ces traits se manifestent pendant ces derniers siècles par une variété fascinante de formes et de décors régionaux comme c'est le cas, par exemple, des textiles et des broderies traditionnelles ou des costumes populaires. D'autre part on remarque que dans les ateliers se mettent à véhiculer considérablement des motifs de décor liés à la symbolique chrétienne, qui se développent non seulement dans les ateliers urbains mais également dans l'art rural. En Albanie cette influence est plus évidente chez les produits de l'argenterie et de la broderie mais elle est présente également dans les autres cultures balkaniques. Il suffit de rappeler, concernant la broderie religieuse, certaines parties des vêtements des clercs (étoles, palliums, chasubles) ou un nombre limité d'épithaphes conservées dans le Musée Bénaki à Athènes (dont le plus ancien date de 1649) ainsi que d'autres exemplaires de broderie religieuse conservés en d'autres pays également, comme en Bulgarie, en Roumanie ou en Serbie. A ce qu'il paraît, la grande épithaphe de Gllavenica (zone de Berati) conservée dans le Musée Historique de Tirana, qui date de 1373, est l'un des exemplaires admirables parmi les plus anciens tout comme c'est le cas de «l'épigone» du monastère de Saint Jean le Théologien à Patmos en Grèce, suivie par l'épithaphe du monastère de Neamțu (région de Bacău en Roumanie) datant de 1437, et par une petite épithaphe (*aer*) datant de 1439 (dans l'épiscopat de Rădăuți) ainsi que par celle du monastère de Dobrovăț, 1506, toutes les deux offrandes d'Etienne le Grand, prince de Moldavie. Pendant les siècles suivants ces broderies se développent, particulièrement les décorations des costumes de cérémonie des prélats de l'Eglise mais aussi des habits de la haute aristocratie, où les motifs de décoration occupent une place de plus en plus importante au détriment des portraits réalisés en broderie, par différence de ce qui se passait les deux siècles précédents (XIV^e-XVI^e). D'un siècle à l'autre on remarque un enrichissement des motifs végétaux et géométriques, qui pénètrent graduellement dans la broderie laïque. Des chercheurs de cette sphère d'art ont souligné à juste titre, comme une particularité de la broderie du Moyen Age, le lien et l'influence que celle-ci a eue sur la broderie populaire des derniers siècles, conservant également les motifs et les techniques dans certaines zones de l'aire balkanique.

Ce répertoire va subir avec le temps les influences de l'art islamique. Aux XVIII^e-XIX^e siècles, des villes comme Shkodra, Berati ainsi que Peja, Prizreni et

Ioannina étaient connues pour la décoration en broderie fine des vêtements de la population urbaine. Certains des meilleurs exemplaires font partie depuis longtemps des collections de musées.

B. Dans la plus grande partie des Balkans, pendant les derniers siècles jusqu'à la Première Guerre Mondiale, on réalisait une large gamme de textiles en laine, en soie et en coton. La plupart des paysannes fabriquaient des tissus pour satisfaire à leurs besoins familiaux, mais dans la première moitié du XIX^e siècle, les meilleurs tissus en coton et en soie étaient réalisés à Shkodra et Târnovo. Les tissus en coton à rayures ou à carreaux, surtout les draps et les tabliers que les filles apportaient en dot lors de leur mariage, en couleur rouge typique de Shkodra combinée avec le blanc, sont demeurés dans la mémoire de bien des femmes âgées, comme tissus rares de première qualité. Des centres de fabrication des tissus de coton et de soie de haute qualité existaient aussi en Grèce ou en Roumanie, comme le témoignent les différentes parties des costumes populaires des femmes. En Albanie, Tirana et ses alentours, tout comme la Plaine Côtière, sont fameux pour leurs tissus en soie et en coton. Pour ce qui est des produits en laine, surtout les tapis et les couvertures, on peut affirmer que les ressemblances concernant les techniques de confection, les motifs de décoration et les couleurs sont nombreuses, bien que ça et là apparaissent des ouvrages à physionomie et chromatisme originaux, comme c'est la région de Hasi, l'un des cas rares où la caractéristique de la composition est l'asymétrie. Les produits en laine les plus réputés de l'Albanie sont faits à Korça, Luma, Hasi, Kurveleshi, Malësia et Tiranës et, évidemment, Peja et Prizreni en Kosovë, dont les tapis se trouvent fréquemment dans les maisons de Shkodra. Tout comme en Albanie, il y a eu dans d'autres pays des Balkans des zones spécialisées dans les textiles en laine et leur approche permet de discerner facilement les ressemblances.

Dans le cadre des contacts interbalkaniques, on peut dire que si dans l'Albanie du Sud l'on cherchait le drap grossier de Samokov (Bulgarie) et de Braşov (Roumanie) pour les costumes populaires des fêtes, en Bulgarie, en Roumanie et à Istanbul le drap grossier albanais (*arnaut khebesi*) était devenu fameux, tout comme les boutons de Peja et de Gjakova, préparés avec du galon en or ou en soie. Les ceintures, les lacets et certains galons préparés en Grèce étaient appréciés en Albanie également. A Shkodra, à Prizren et à Ioannina on produisait des tissus, des gilets et des *xhamadanë* (vestes bordées de galon pour hommes et femmes), ornés avec du galon en or ou en soie, largement vendus en Bosnie, en Dalmatie et au Monténégro. Gjakova couvrait par sa fourniture en bandes, en galons et en boutons revêtus de soie et de fils d'or, une large zone. Les tissus en coton et en soie de Kosovë étaient vendus sur les marchés de Shkup et de Monastir et même à Salonique (après la construction du chemin de fer) par les femmes mêmes qui les fabriquaient.

C. Un autre domaine où les traits communs sont évidents est celui des costumes populaires. Le matériau de base dont on se sert pour confectionner les

costumes populaires ruraux dans les Balkans, jusqu'à la Première Guerre Mondiale presque, était le tissu de production domestique et artisanale, souvent en deux et même en quatre lisses. Pour les vêtements d'hiver on utilisait largement le «shajak» (drap grossier), tissu en laine fabriqué à quatre lisses qu'on traitait en «dërstilë» (au foulon), où on le battait pour redresser et lisser les poils, une technologie populaire connue partout dans l'aire balkanique. Ainsi, certains centres des Balkans furent à la longue connus pour la fabrication du meilleur drap grossier. En Albanie, les draps grossiers les plus appréciés et les plus recherchés pour leur qualité étaient ceux de Brashova, de Presheva et de Deva; en Macédoine on appréciait le drap grossier de haute qualité ou le drap rouge de Gjakova, dont les tailleurs de cette ville se servaient pour faire les gilets pour hommes. De même, dans la zone de Postriba, région de Shkodra, on préférait les pantalons en laine pour hommes fabriqués à Gjakova. Le drap grossier était d'habitude utilisé dans la couleur naturelle de la laine, donc blanc, noirâtre, noir, gris-marron (laine de chèvre) et ce n'est qu'au dernier quart du XIX^e siècle qu'on commence à le teindre en noir et rarement en rouge. Il est évident qu'il y avait cependant des couches de population qui portaient des vêtements importés, surtout les jours de fête. En 1813 l'Anglais J. Hobhouse affirme qu' «*il arrive encore de Trieste, de Livourne et de Genève des coiffes*» et que le fil d'or à broder les vêtements vient de Vienne, cependant que «*l'étoffe fabriquée en France et en Allemagne était transportée par des caravanes à travers Leipzig*». C'était le principal article d'importation, dont se procuraient les riches, musulmans ou chrétiens non seulement en Albanie mais également dans la plus grande partie de la Roumélie et de la Morée, en même temps que les longs manteaux et les fourrures de leur habillement d'hiver.

A première vue, les costumes populaires de l'Europe du Sud-Est présentent une grande variété, mais en fait il n'est pas tout à fait ainsi, car si nous fixons notre attention sur leur structure, nous pouvons les classer en quelques types seulement. Dans ce sens des efforts fructueux ont été conduits par des chercheurs différents, parfois à l'échelle nationale, parfois à l'échelle régionale. En gros, leurs résultats ne s'opposent pas, mais on peut toujours apporter des précisions.

Rapportons quelques exemples concernant les ressemblances qu'on remarque chez les costumes des femmes. Dans la péninsule balkanique le type le plus répandu a été composé d'une chemise longue, accompagnée par une ceinture longue, un tablier et de la «xhoka» (veste en laine sans manches ou à mi- et pleines manches, jetées par derrière, munie d'un col bordé de franges, qu'on pouvait mettre sur la tête). En diverses variantes qui représentent les étapes de son évolution, ce costume se rencontre dans presque toute l'Albanie, au Monténégro et même plus loin. En Grèce il était porté plutôt dans la partie continentale; en Macédoine il était porté dans la plus grande partie du pays, parfois accompagné par la «xhoka» blanche et ailleurs par celle noire. Les «xhoka» en drap grossier blanc, longues autant qu'une veste, ressemblaient à celles de certaines régions de l'Albanie Centrale. En Bulgarie très proche de ce type de costumes, il y avait le costume à

«sukman» (en bure noire ou bleu foncé, sans manches ou à manches courtes jusqu'aux coudes) et celui à «sajë» (mante longue jusqu'aux genoux, à manches longues ou courtes, ouverte par-devant), porté dans la Thrace de l'Est et dans la Vallée de la Marica, région des Pirini (selon M. Veleva). En Serbie, ce costume à *pregaç* (chemise longue) et à *zubun* (manteau en bure) est très connu; en Bosnie-Herzégovine également. En Roumanie ce type a eu, semble-t-il, une étendue plus restreinte que dans les autres pays, pourtant, l'on peut mentionner le costume de Bihor en Transylvanie.

Nous pourrions mentionner ici aussi un autre type de costume pour femmes, porté dans beaucoup de pays, c'est le costume à deux tabliers, serrés autour de la chemise, l'un par devant et l'autre par derrière. Il est intéressant de suivre, mais difficile à expliquer, l'étendue géographique de ce costume que nous considérons différent du costume à «mbështjellëse» (jupe ouverte), les deux types portés parallèlement dans certaines zones. En Albanie ce costume s'étendait sur une zone étroite au long du Drin, commençant des plaines de Lezha vers le nord-est de Kosova, en Serbie, et dans une partie de la Croatie, au sud de la rivière de la Sava, ensuite vers l'est en Shumadi. En Bulgarie ce costume à deux tabliers était utilisé dans la partie nord-ouest du pays, dans les arrondissements de Belogradichk et de Vidin et M. Veleva affirme que ce costume était utilisé largement en Bulgarie; jusqu'à la fin du XIX^e siècle il était le seul costume des femmes paysannes dans les plaines côtoyant le Danube; d'ailleurs, il formait quelques oasis même dans d'autres parties de la Bulgarie du nord-est. Ce type d'habillement a été largement répandu en Roumanie également, surtout dans la partie centrale et méridionale de la Transylvanie, en Olténie, dans quelques parties de la région de Bucarest et au Banat. Nous soulignons que dans toutes les zones où l'on portait ce type de costume, les tabliers étaient mis sur une chemise longue en tissus domestique de lin, de coton ou de laine même, une chemise type coupée *dac* ou dalmatique illyrienne.

Un examen attentif du développement des cultures traditionnelles dans l'Europe du Sud-Est permettrait de découvrir d'autres traits communs créés le long des siècles à travers des contacts variés. Par le passé, nous nous sommes efforcée de souligner les traits particuliers et originaux de ces cultures. Le moment est venu de parler davantage des traits communs.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUE, A., *La Turquie d'Europe*, vol. II, Paris, 1840.
 CULIC, Z., *Narodne nosnje u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1963.
 DELIVORRIAS, A., *Guide to the Benaki Muzeum*, Athens, 1988.
 GJERGJI, A., *Veshjet shqiptare në shekuj*, Tiranë, 1988.
 HABERLANDT, M., *Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur*, Stuttgart, 1928.
 KLICKOVA, V., *Narodne nosnje*, Skopje, 1964.
 VELEVA, M., *Costumes nationaux bulgares*, Sofia, 1961.

L'HABITATION ALBANAISE COMME RÉALITÉ BALKANIQUE

EMIN RIZA
(Tirana)

Nous considérons *habitation albanaise* la construction créée par et pour les Albanais de partout. Les témoignages les plus significatifs remontent aux XVII^e–XX^e siècles. La typologie des maisons des milieux ruraux ou urbains diffère en relation avec le contexte historique et géographique qui a conduit à la création de types nouveaux d'habitation. Dans le présent article nous traitons seulement l'habitation albanaise sur le territoire de l'Albanie politique, exceptant celles de Kosovo, de l'ouest de la Macédoine, de la Çamerie et d'autres régions où vivent des Albanais. L'absence d'études systématiques sur ces territoires ainsi que l'incohérence de la méthodologie concernant les différents aspects de cette créativité sont la cause.

Pour nous, l'habitation albanaise n'est pas une créativité exclusivement albanaise, purement originelle. Durant des siècles, l'Albanie, comme beaucoup de peuples balkaniques, a vécu dans le cadre d'empires puissants, dans des espaces culturels développés et autoritaires, comme ceux grec et romain. Dans ce contexte, tout en conservant leur indépendance culturelle, les Albanais ont assimilé les caractéristiques de l'époque y compris celles de l'architecture.

L'expérience populaire albanaise en matière d'habitation est étroitement liée à l'histoire de la nation, mais les traces de cette créativité sont fragmentaires. Sur le territoire albanaise le processus de l'habitation populaire peut être étudié seulement à partir des XVII^e–XX^e siècles. Des témoignages, plus ou moins suffisants nous permettent de comprendre le fond de ce processus historique-culturel important lié au mode de vie d'une nation.

L'habitation albanaise de cette période tout comme de celle précédente est le résultat de l'activité de maîtres populaires illettrés. Ils exerçaient leur profession suivant la voie pluriséculaire de l'autoformation, en participant à l'activité de construction et en gagnant, au fur et à mesure, une formation professionnelle. Le niveau technique relativement bas de la société de l'époque, l'utilisation large du matériel naturel ou peu traité, les schémas simples de construction et leurs proportions modestes s'accordaient avec l'expérience séculaire des maîtres dans la solution des problèmes techniques posés par l'habitation traditionnelle.

Durant la dernière décennie du XX^e siècle, l'habitation albanaise a fait l'objet d'une étude systématique, accompagnée par la découverte des sites archéologiques existant partout en Albanie, afin d'identifier les éléments du patrimoine de l'habitation traditionnelle. Parmi les critères essentiels de ces études, on peut citer

la typologie, la répartition territoriale du phénomène, le niveau d'authenticité ou la situation technique. Ces études ont permis, déjà, l'observation du phénomène de l'habitation albanaise dans l'ensemble de l'Albanie, en distinguant l'unité et la diversité en tant que paramètres en évolution et cristallisation, dans le contexte historique des différentes périodes. Les études albanaises en matière d'habitation traditionnelle confirment le fait que l'habitation est liée étroitement aux conditions de vie, donc au mode de vie. Le programme de l'habitat, plus évolutif que celui des constructions liées au culte par exemple, est conditionné par des facteurs socio-économiques. Ce facteur de liaison des conditions de vie au mode d'habitation donne à l'habitat traditionnel des éléments de caractère historique dans le sens que les circonstances socio-économiques de cette époque-là ne pourraient être expliquées qu'à partir de l'étude des habitations traditionnelles. Ainsi, les habitations traditionnelles, à part leur valeur de témoignage de la culture matérielle, constituent en même temps des documents historiques d'un haut niveau d'authenticité.

Les études consacrées à l'habitation populaire albanaise montrent clairement qu'entre le village et la ville il y a des différences essentielles. Mais, à partir du XVII^e siècle ces distinctions s'approfondissent de plus en plus avec l'accroissement du rôle des villes devenues centres de production artisanale et d'échange. Les phénomènes liés à la relation habitation rurale-habitation urbaine, au sens de la typologie étendue sur un centre urbain et son environnement rural sont différemment représentés dans l'espace de l'Albanie. Ainsi, au centre de l'Albanie, l'habitation offre des similitudes entre la ville et les villages proches. C'est le cas des centres renommés tels Shkodra, Berati, Korça ou Gjirokastra. Durant les XVI^e–XX^e siècles, dans de larges zones rurales où l'on pratiquait l'élevage et l'agriculture, des typologies locales s'épanouissaient. La variation et le niveau d'extension dépendent du niveau de développement socio-économique. Ainsi, dans des zones arriérées, une typologie caractéristique est répandue sur des espaces relativement étroits et visiblement solides par rapport aux zones développées où les espaces d'extension d'une typologie déterminée sont plus larges. L'immobilité pendant quelques siècles des conditions essentielles socio-économiques, notamment dans certaines zones de l'Albanie, explique le maintien d'une typologie traditionnelle de l'habitation en ajoutant un argument de plus à la thèse d'Ekrem Çabej : «Les Albanais ont préservé mieux que tout autre peuple de cette zone la vieille culture des Balkans». L'habitation traditionnelle en Albanie, pendant les XVI^e–XX^e siècles, en jugeant notamment à partir des témoignages conservés de nos jours encore, se caractérise par une régionalisation à limites plus ou moins stables dans le temps. Cette régionalisation est déterminée avant tout par le type de l'économie, cette dernière liée en général au type de famille et d'organisation de la vie sociale.

Comme dans tout phénomène lié à l'habitation, excepté quelques distinctions régionales, presque partout dans les plaines, dominées par l'économie d'élevage,

quelques solutions de compositions simples sont constantes. Jusqu'à présent, les études de l'habitation traditionnelle rurale en Albanie montrent que la classification typologique est liée à la division de l'Albanie entre le Nord, le Centre et le Sud. En Albanie du Nord et du Sud, les zones rurales s'occupaient principalement de l'élevage, tandis qu'en Albanie centrale on pratiquait l'agriculture, et dans certains cas l'élevage.

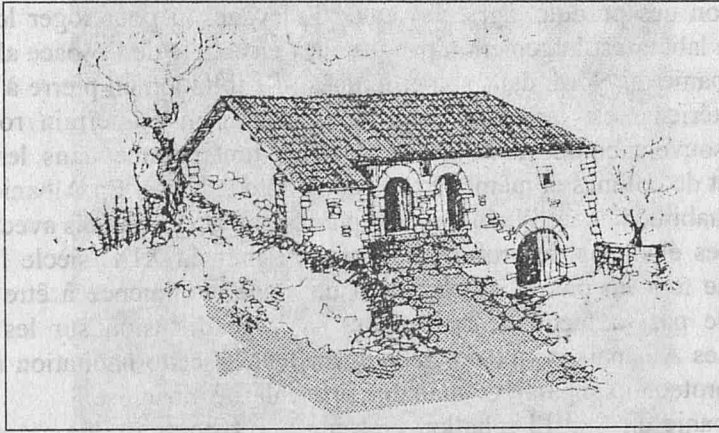


Fig. 1 – Patalej-Lezhë. Habitation à demi-étage.

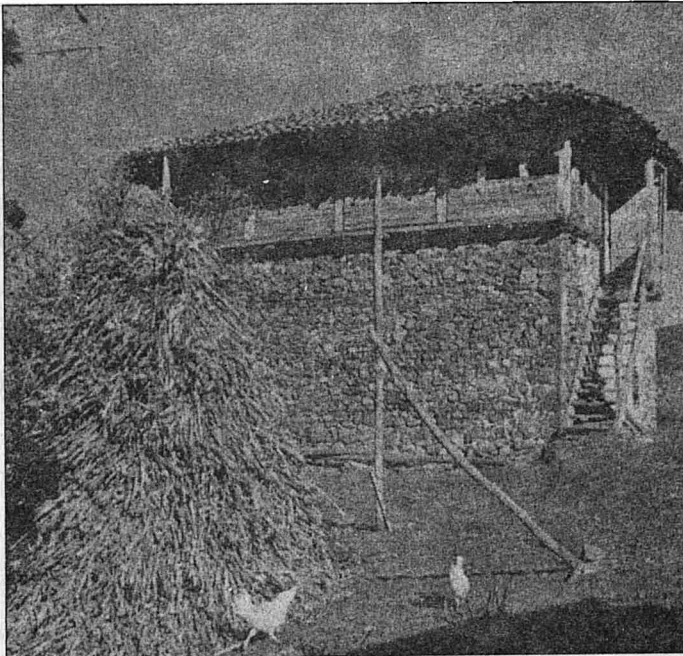


Fig. 2 – Kostur-Kukëz. Habitation à «dyshekllek».

La famille étendue qui perpétue des éléments patriarcaux apparaît dans beaucoup de zones de l'Albanie centrale à travers un type d'habitation ancien et particulier ; autour d'un foyer central, il y a des chambres d'habitations sur deux niveaux. Ces locaux ont un lien direct avec le foyer à travers un balcon intérieur. Dans les villages de plaine en Albanie centrale, le type d'habitat à *hajat* (*porche*), suite typologique de l'habitation antique de type *mégaron*, est largement répandu. La construction de bâtiments annexes dans de la cour, pour la conservation et la transformation des produits agricoles et de l'élevage ou pour loger les bêtes de somme et de labour est largement répandue sur l'ensemble de l'espace albanais.

En Albanie du Nord, dans sa partie ouest, l'habitation en pierre à étage avec escaliers extérieurs est largement répandue. En raison du terrain rocheux, cet habitat est souvent composé de grosses pierres tout comme dans les zones de montagnes et de collines et même le long de la côte dalmate. En Albanie du Nord-Est, on voit habituellement l'habitation en pierre à un étage, parfois avec des pièces en bois et des éléments de protection. Vers le début du XIX^e siècle l'habitation rappelant une tour en pierre, d'habitude à un étage, commence à être largement répandue. De par sa façon de réalisation, sa large diffusion sur les territoires habités par les Albanais, ayant des racines anciennes, cette habitation à caractère marqué, de protection apparaît comme une particularité albanaise.

En Albanie du Sud l'habitation présente une typologie plus caractéristique. La domination de l'économie d'élevage, accompagnée par la transhumance saisonnière explique la domination de l'habitation en pierre à un étage ou demi-étage.

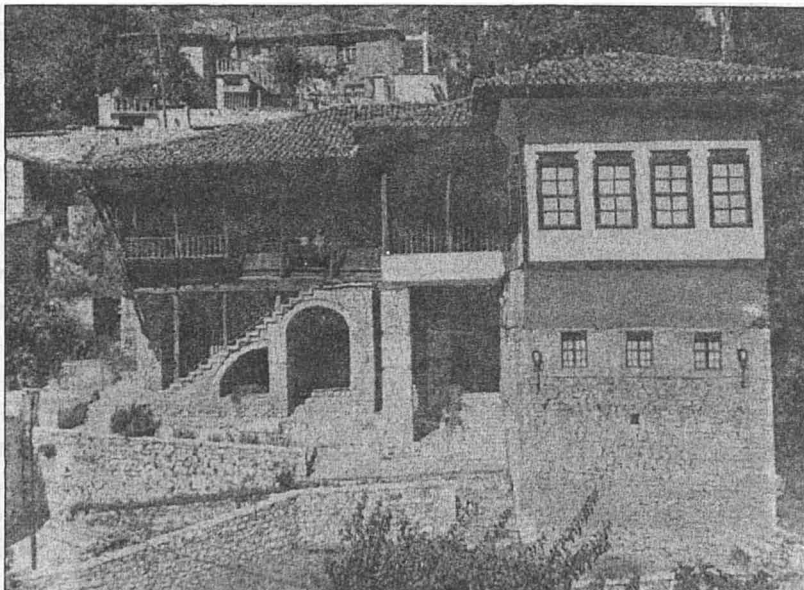


Fig. 3 – Berat. Habitation à «tchardak».



Fig 4 – Gjirokastër. Habitation évoluée de Gjirokastër.

Dans les villages cette habitation est liée aux familles ayant un nombre restreint de membres, car le bétail pouvant être facilement partagé, permet la création rapide de nouvelles familles. Les villages ruines des XVI^e–XVIII^e siècles constituent un argument à l'appui de la thèse que l'habitation modeste en pierre à un étage, avec des escaliers extérieurs a été connue presque de façon continue dans les villages de l'Albanie du Sud. Dans cette région, dès le XVI^e siècle, les constructions de type tour témoignent de différentes fonctions, y compris celle d'habitation, comme c'est le cas du village-ruine de Kamenice.

Les habitations rurales sont construites généralement de matériaux fonctionnels, extrêmement économiques, dont les éléments essentiels ont été la pierre et le bois. Dans des zones de plaine la pierre est remplacée par le pisé. Le matériau n'a pas conditionné la composition des plans, et on voit des habitations-tour en pisé.

Le traitement architectural des habitations rurales est en général simple. Pendant les XVI^e–XX^e siècles l'habitation rurale où dominait la pauvreté était fonctionnelle et extrêmement économique. L'habitation urbaine de la période en question, par rapport à celle rurale de la même période, est caractérisée par un

traitement architectonique plus élaboré. Les données sur l'habitation albanaise urbaine à la veille de l'occupation turque sont peu nombreuses. Pourtant, sur la base de ces informations on peut affirmer que dans la ville albanaise de l'époque, notamment dans celle de l'Albanie de l'Ouest il y a eu des habitations développées. Les espaces ouverts du *çardak* (*balcon*) et du *hajat* s'avèrent bien connus. L'occupation turque des XV^e–XVI^e siècles a gravement endommagé les villes albanaises de l'époque, donc également les habitations. Le relèvement de la ville albanaise de l'époque est lié au recommencement de la construction des habitations suivant la typologie traditionnelle, en choisissant les variantes simples de l'habitation. L'accélération du processus de création d'une ville ouverte dans de nombreux centres urbains fortifiés, datant du XVI^e siècle, s'est continuée au XVII^e siècle, avec des résultats importants, ainsi que les données d'Eqrem Çelebi le témoignent.

La typologie de l'habitation urbaine du XX^e siècle est assez connue. Le caractère de la ville par rapport à son économie témoigne d'un impact visible sur cette typologie. De ce point de vue, en Albanie, à part les centres artisanaux et commerciaux remarquables comme ceux de Shkodra, Elbasan, Berat et plus tard Korça, il y a eu beaucoup de centres urbains, notamment en Albanie centrale, comme Tirana ou Kavaja. Ces derniers, à part l'artisanat, étaient liés à la production agricole. La ville de Gjirokastra représente un cas particulier parce qu'elle apparaît principalement comme le résidence de propriétaires terriens et de fonctionnaires. D'une manière générale, dans les villes albanaises de la période en question prédomine un ou peu de types d'habitations avec des constructions de type unique (Shkoder, Gjirokastra). On voit ainsi certains éléments de composition anciens et panbalkaniques et, plus loin encore panméditerranéens, comme les *hajati*, *çardaku*, pas seulement dans des habitations d'où elles tirent le nom mais aussi dans les autres types, sans y jouer un rôle primordial.

Le XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle expriment la cristallisation de la typologie de l'habitation urbaine albanaise et également ses résultats majeurs.

L'évolution de l'activité économique des villes albanaises qui implique des relations entre elles, va de pair avec les tendances convergentes dans la typologie de l'habitation, qui reflète dans son essence la société urbaine liée à la production artisanale du Moyen Âge.

L'apparition des nouvelles relations capitalistes dans les espaces albanais, vers la deuxième moitié du XIX^e siècle, rencontre une typologie d'habitation anachronique. Elle commence à être transformée, laissant la place à un nouveau type d'habitation urbaine déjà connu dans les Balkans et ailleurs.

Le type le plus ancien d'habitation urbaine albanaise est celui avec *hajat*, connu également dans les villages de plaine. L'habitation à simple rez-de-chaussée avec *hajat* se distingue par sa composition étendue, formée par un conglomérat sous forme de chaîne et de l'espace de *hajat* en face de ces locaux. L'espace dispose de coins de repos. Elle est fréquente dans les centres urbains de l'Albanie centrale liés à l'économie agricole.



Fig 5 Korçë. Nouveau type d'habitation.

L'habitation avec *çardak* et un étage, a dans sa variante simple sur sa façade, notamment au simple rez-de-chaussée, un *hajat*, tandis qu'à l'étage il y a un *çardak*. Dans son développement ultérieur le *çardak* devient plus petit à cause de la construction d'un local à côté, avec, plus tard, d'un autre local symétrique au premier.

Dans les villes albanaises cette habitation est bien connue tout comme celle avec un *hajat* d'avant l'occupation turque. Cette habitation constitue presque le seul type d'habitation sur la plaine de Shkodra, durant les XVII^e–XIX^e siècles. En plus, elle se construit avec des réalisations remarquables à Berat et on la voit aussi à Elbasan, Kavaja, même à Korça. L'habitation avec le foyer central qu'on vient de décrire, est largement construite dans la ville de Tirana. Selon les études effectuées

jusqu'à présent, cette ancienne habitation, datant des XVI^e–XIX^e siècles, n'existe pas dans d'autres espaces balkaniques. Le type de la tour urbaine ou de l'habitation fortifiée de Gjirokastra, représente une habitation née et développée pendant les XVI^e–XIX^e siècles avec des traits originaux, caractéristiques pour cette région. Elle se distingue par sa composition verticale prononcée, son lien parfait avec le sol, l'extérieur monumental et son intérieur façonné ainsi que par ses traits remarquables de protection. Le début du XIX^e siècle marque les résultats majeurs de ce type d'habitation avec l'extension spatiale la plus limitée dans toute la typologie de l'habitation urbaine albanaise. L'habitation urbaine albanaise liée à la société féodale se distingue par ses fonctions multiples qui s'expliquent par le lien de la ville avec les artisans, les éleveurs et les agriculteurs. Les étables des bêtes de somme, les réservoirs de combustible et de denrées alimentaires et dans certains cas les grands réservoirs d'eau augmentent largement la fonction de l'habitation. Quand on parle de l'habitation urbaine albanaise des XVI^e–XX^e siècles, il faut avoir en vue que par rapport à l'habitation rurale, l'habitation urbaine vit dans un contexte culturel plus large, en s'appropriant les résultats des autres centres développés de l'époque. Cela se voit clairement dans le décor interne et le traitement extérieur.

La naissance d'un nouveau type d'habitation dans la ville de Korça, vers la moitié du XIX^e siècle, montre clairement que l'Albanie s'écartait de façon naturelle de l'isolement caractéristique du Moyen Âge. La nouvelle habitation appelée «*korçare*» (de Korça) se distingue visiblement, par sa qualité, de celles antérieures. En général elle est formée par le bloc central de liaison, où commencent les escaliers qui ont des deux côtés des locaux d'habitation au rez-de-chaussée et au premier étage. L'éloignement de l'habitation des dépendances destinées aux animaux, le traitement égal intérieur-extérieur, l'éclairage abondant, les dimensions plus modestes des chambres, classent cette habitation parmi les manifestations essentiellement nouvelles de l'habitation populaire albanaise.

Les premières décennies du XX^e siècle, lorsque débute l'activité des architectes professionnels, marquent le commencement de la fin de cette activité pluriséculaire, liée à l'architecture populaire albanaise et à son essence, la créativité dans le domaine de l'habitation.

A la question s'il existe une habitation albanaise sur le territoire balkanique on peut répondre sans hésitation, de manière affirmative. Cette habitation albanaise apparaît avec le choix de la typologie, son traitement conformément aux circonstances spécifiques du contexte historique, l'apparition des types sans parallèles, la géographie typologique, la durée d'un type, ou l'appropriation du progrès rationnel. La réalité de l'habitation albanaise dans l'espace culturel où vivent depuis des siècles les Albanais, est un témoignage vivant de la vitalité d'une nation à travers un long passé.

LES ERREMENTS DE LA PARENTÉ

PAUL H. STAHL

L'Eglise chrétienne orthodoxe respecte pour la parenté des règles écrites ; bien qu'elles évoluent durant les siècles, elles ont un caractère plus précis que les règles basées seulement sur l'oralité. Les populations orthodoxes du Sud-Est européen ajoutent des pratiques qui complètent les règles de l'Eglise et parfois même les contredisent. Ces dernières pratiques sont considérées comme des errements, mais pour les gens elles constituent de vraies formes de parenté. A cet égard, le chapitre le plus riche est celui de la consanguinité qui fournit l'essentiel des exemples présentés par cet article.

Cette étude analyse un aspect essentiel de la parenté telle qu'elle est connue et pratiquée par les populations orthodoxes surtout de l'Europe du Sud-Est. Tout en se déclarant respectueuse des règles de la parenté fixées par l'Eglise, la société, surtout celle paysanne, ajoute de nombreux éléments qui ne sont pas mentionnés par les textes écrits religieux. Des situations non prévues par les règles de l'Eglise, parfois contraires à elles, se perpétuent: on voit ainsi s'organiser socialement des formes de parenté dont le contenu social et religieux étonne. Elles sont considérées par ceux qui les pratiquent comme normales, vraies formes de parenté; par contre, elles sont considérées par l'Eglise comme des errements. Il y aurait donc une parenté chrétienne selon l'Eglise, et une autre dans la pratique.

Le domaine de la parenté donne ainsi naissance à l'un des chapitres de ce qu'on peut appeler «religion populaire»; aux pratiques religieuses qui, selon leur nom et leur apparence extérieure appartiennent à la religion basée sur des textes écrits, dans notre cas l'orthodoxie, s'ajoutent des pratiques dont l'origine se trouve dans les croyances pré-chrétiennes ou dans la vie sociale.¹ J'ai eu l'occasion de signaler la différence entre la manière dont l'Eglise organise les trois moments les plus importants de la vie humaine, naissance, mariage et mort, et la manière dont les gens se comportent en réalité. Ici aussi on distingue facilement les éléments de la «religion populaire» qui s'ajoutent à la «religion officielle», créant des aspects nouveaux qui s'accordent ou s'opposent.²

¹ Alphonse Dupront inclut dans son ouvrage intitulé *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* une partie intitulée *Anthropologie religieuse* qui comprend le chapitre *De la religion populaire*; il met en relief quelques-unes des caractéristiques du domaine. Ainsi, il signale entre autres «la confusion du sacré et du profane» (p. 424).

² J'ai publié une première version de la question sous le titre *La conversion incomplète. Les rituels du cycle de la vie* dans le volume intitulé *Dimensioni e problema della ricerca storica*, n° 2, Roma, 1996, pp. 57–70 ; une étude enrichie portant sur les mêmes moments doit paraître dans la *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*.

Le thème est riche mais dans les pages de cet article on peut seulement signaler quelques situations qu'on peut classer facilement parmi les «errements». Je présente les faits en les classant en trois catégories; les deux premières (les seules à être présentées) sont celles habituelles de l'Eglise et non seulement de celle chrétienne, la parenté par la consanguinité, et la parenté rituelle (mariage et baptême essentiellement). Dans le cadre de ces deux catégories je présente les cas où on s'éloigne des règles écrites de l'Eglise, et ceux où on ajoute des éléments non-prévus. Une troisième catégorie n'a plus aucune relation avec l'Eglise et traite de formes de parenté qu'on peut appeler païennes, bien que quelques-unes sont reconnues comme étant de vraies formes de parenté par d'autres religions basées sur de textes écrits, excepté celle chrétienne. Elles formeront l'objet d'une autre étude.

Les règles de la religion «officielle», écrite, sont celles fixées par la patriarchie de Constantinople et maintenues telles quelles à travers les siècles. Pour les connaître, j'utilise la version traduite au XVII^e siècle en roumain, publiée en Valachie («Țara Românească») et intitulée «*Indreptarea legii*»; elle comprend aussi la traduction du nomocanon de Manuil Malaxos.³

La consanguinité

Quelle est pour l'Eglise le rôle de la consanguinité dans l'ensemble de la parenté? Les règles de la consanguinité doivent être connues car elles sont à l'origine des plus importants empêchements pour le mariage. En ceci, la consanguinité correspond avec les conséquences créées par l'ensemble des formes de parenté qui, toutes, donnent naissance à des interdits de mariage. Deux personnes de sexe opposé ne peuvent pas se marier si elles descendent d'un ancêtre commun, cet ancêtre commun étant en fait un couple (mari et femme) que l'Eglise considère comme étant un unique corps physique. Jusqu'où va la consanguinité? Ou plutôt, jusqu'à quelle distance on considère qu'on a le même sang avec quelqu'un et que, par conséquent, on ne peut pas l'épouser car il s'agirait d'un inceste?

La distance de la consanguinité qui donne ou pas naissance à un inceste, varie dans le cadre de la même religion, d'une religion à une autre, comme aussi d'une période historique à une autre. Pour toutes, la consanguinité crée des interdits de mariage; s'ajoutent des exceptions et des arguments divers auxquels on fait appel pour justifier l'étendue de la parenté. La consanguinité en tant que forme de parenté structurante d'une société se retrouve dans les religions qui ne sont pas basées sur des textes écrits, structuration qui a des fonctions diverses selon les sociétés. Au moment de la traduction (en 1652) en roumain du droit canon, la

³ *Indreptarea legii*. 1652, publiée à Bucarest en 1962.

consanguinité va jusqu'au septième degré inclusivement. On ne compte pas ces degrés par 7 générations pour chacune des deux personnes qui désirent se marier; mais, en partant de l'une des personnes, on remonte aux ancêtres communs (le couple) et on descend du côté de l'autre personne. On arrive ainsi à la quatrième génération seulement.⁴

Pourquoi la septième distance de consanguinité? Le chiffre 7 est l'un des chiffres d'importance majeure qui structurent la vie religieuse, celle sociale également;⁵ il n'y a qu'à citer les sept jours de la semaine.⁶ Le chiffre sept donne naissance à des structures sociales basées sur un système numérique qui trouve son origine dans l'ancienne astrologie; un mois lunaire a 28 jours, or 28 ne peut être divisé qu'en deux (ce qui donne 14) ou en quatre, ce qui donne 7. C'est ce dernier chiffre qui s'est imposé et qui a acquis une telle importance qu'il arrive à structurer socialement des populations nombreuses.⁷

Pourquoi ne pas épouser quelqu'un qui a le même sang que vous? Le folklore ne donne que des réponses imprécises; ce n'est pas bien; ou encore, ils sont trop proches parents, réponses qui renvoient chacune à d'autres questions. Pourquoi ce n'est pas bien? pourquoi pas de proches parents?

Pour l'Eglise la réponse conduit aussi vers des interrogations; on affirme que la consanguinité proche donne naissance au «sang mêlé»; mais, que veut dire proche et que veut dire sang mêlé?⁸ On apprend quand même que «le sang mêlé constitue un péché et une faute plus grande que la fornication; on appelle sang mêlé lorsque quelqu'un s'unit à une femme à laquelle il lui est interdit de se marier».⁹ A cette définition on ajoute une précision concernant une autre forme de parenté: «on appelle sang mêlé non seulement si on s'unit à quelqu'un de son sang ou à quelqu'un du sang de sa femme, mais même avec l'un de ses parents par le saint baptême.»¹⁰ Dans cette définition il y a un parallélisme évident entre consanguinité et parenté par le baptême; on retrouve ce parallélisme aussi dans le fait que la distance qui donne naissance à des empêchements de mariage est la même pour les deux formes de parenté, consanguinité et baptême, c'est-à-dire 7 'marches'. La relation entre consanguinité et interdits de mariage est tellement étroite pour ceux

⁴ On évoque ces degrés par le terme de «marches» d'un escalier; en roumain on utilise le terme de «spițe» – souches ou «trepte» – marches d'un escalier.

⁵ Paul H. Stahl, *Les sept lignages; structures sociales archaïques et modèles numériques*, in „Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens”, vol. 22, Paris, 2000.

⁶ Dans le *Nomocanonul lui Manuil Malaxos*, publié dans *Îndreptarea legii* (d'après un manuscrit datant de 1613) on précise entre autres les suivantes: il y a 7 qualités du Saint-Esprit, 7 sacrements, 7 vertus, 7 péchés mortels (p. 747); on peut leur ajouter les 7 synodes œcuméniques.

⁷ P. Saintyves publie l'ouvrage intitulé *Deux mythes évangéliques; les 12 apôtres et les 72 disciples*, Paris, 1938; il présente la présence et l'importance de ces deux nombres surtout dans la vie religieuse.

⁸ Dans la traduction roumaine on a choisi le terme «amestecat», donc quelque chose qui n'est pas simple mais composé, donc qui comprend au minimum deux substances différentes.

⁹ *Îndreptarea legii*, p. 216.

¹⁰ Idem, p. 217. Le texte grec de Manuil Malaxos utilise le terme de «aimomihto» (p. 827).

qui définissent dans les règles de l'Eglise la consanguinité, qu'on présente cette dernière dans un chapitre en apparence destiné au mariage, chapitre qui indique avec qui on ne peut pas se marier. La première et la plus importante source d'interdits est basée sur la consanguinité.

Il est évident que par le passé, la biologie ou la médecine n'avaient aucune possibilité d'analyser le sang des personnes, pour expliquer par la chimie, par exemple, les interdits ou la notion de sang mêlé. La notion a donc une définition sociale, c'est-à-dire qu'elle est basée sur les idées, les croyances d'une société. L'Eglise orthodoxe a accepté cette forme de parenté universellement connue et qui préexistait, elle l'a reprise et mise par écrit, lui donnant une apparence de vérité indiscutable. Mais comme la distance par le sang est basée sur une notion imprécise, non-définie, elle donne naissance à des interdits qui évoluent. Ainsi, il y a eu diverses manières d'évaluation des 7 degrés qui séparent l'ancêtre commun des deux personnes qui désirent se marier. On a même connu la distance égale à 9, qui par la suite décroît continuellement.

Le droit civil tient également compte de cette distance avant d'approuver un mariage; actuellement, dans les pays modernes, cette distance est limitée au degré 5; on peut épouser légalement le fils (la fille) de votre cousin (cousine) germain (germaine). Le droit basé sur la religion musulmane accepte dans un cas particulier une distance limitée à 4; un homme peut épouser la fille de son oncle maternel, mais pas celle de l'oncle paternel bien que dans les deux cas la distance soit égale. Cette situation met en évidence la différence qui existe entre la parenté par les femmes (moins importante) et celle par les hommes (la plus importante). L'origine de ce cas particulier est lié à la vie de Mahomet lui-même qui a épousé la fille de son oncle maternel. Lié au personnage essentiel de la religion musulmane, le mariage avec la fille de l'oncle maternel est particulièrement fréquent surtout dans les milieux paysans.¹¹

Il y a dans ce cas précis une différence entre la consanguinité par les femmes et celle par les hommes; elle se retrouve dans la parenté tribale également parmi des chrétiens orthodoxes ou catholiques, mais pas ouvertement dans les règles de l'Eglise. En effet, pour l'Eglise la consanguinité par les hommes ou par les femmes est également importante. «Sachez que» en ce qui concerne les 'marches' /degrés/ prises en compte pour le mariage, la partie masculine est égale à celle féminine, car les deux descendent d'un même père.¹² «Et ce n'est pas vrai, comme l'affirment quelques-uns, qu'on compte de manière différente les marches pour un homme et

¹¹ Serim Timur, *Türkiye'de aile yapisi – Family Structure in Turkey*; publié par la Hacettepe Üniversitesi Yayınları ; D-15.

¹² On constate qu'on cite seulement le père et pas la mère, et que de manière involontaire, on crée une distinction entre le sang masculin et celui féminin. En fait, le législateur vivait dans une société où les femmes avaient une situation d'infériorité par rapport aux hommes dans tous les domaines de la vie sociale. L'intervention du «social» est ici tout aussi évidente qu'elle l'est dans l'Ancien Testament ou dans le Coran, expressions de sociétés ayant certaines structures sociales et où les hommes et les femmes ne vivent pas sur un pied d'égalité.

pour une femme; la loi compte tout autant du côté de la partie féminine que de celle masculine, et il n'y a aucune différence entre l'homme et la femme..."¹³

On retient donc des règles de l'Eglise ce qui nous intéresse ici: a) la distance jusqu'où vont les empêchements est de 7 degrés; b) le sang des hommes est égal à celui des femmes. Si apparemment ces deux règles ont été suivies de manière satisfaisante, plus il s'agit de sociétés qui conservent mieux les caractères du passé plus elles sont transgressées.

Le sang des hommes est supérieur à celui des femmes

Cette affirmation apparaît comme vraie pour la grande majorité des sociétés, tant pour le passé que pour le présent. La distinction se manifeste des fois de manière claire, mais peut aussi se cacher sous des apparences égalitaires. Les exemples sont nombreux; je me limite à quelques-uns tirés de l'Europe du Sud-Est. Cette différence entre hommes et femmes est claire et forte dans les sociétés à caractère tribal. Le Sud-Est européen comprenait encore au début du XX^e siècle toute une série de régions où survivaient des sociétés tribales; on doit citer en premier la région située au nord de l'Albanie et le Monténégro voisin. Ici, Albanais et Slaves du Sud partagent les mêmes idées sur la consanguinité, ressemblances d'autant plus explicables qu'il s'agit parfois de tribus albanaises slavisées, ou d'autres où la moitié de la tribu est restée albanaise et l'autre est devenue slave.¹⁴ Pour cette même région Cvijić ajoute quelques cas de sociétés d'expression romanique où les anciennes caractéristiques étaient en train de disparaître.¹⁵ On doit citer aussi les sociétés aroumaines d'expression romanique qui, ici ou ailleurs, vivent dans des formes tribales, surtout lorsqu'il s'agit d'éleveurs transhumants.¹⁶ Proches de ces groupes, les Saracatsans, éleveurs d'expression grecque, maintiennent en Grèce¹⁷ ou en Bulgarie¹⁸ des structures tribales. On peut ajouter aux groupes déjà cités les populations grecques de la péninsule de Mani ou celles du Sud de la Crète. Partout dans ces cas, la société est basée sur les hommes; on a le sang du groupe dont le fondateur est un homme, on porte le nom de cet homme héros éponyme, on possède

¹³ Manuil Malaxos, p. 785.

¹⁴ Mirko Barjaktarović, *Of one Manifestation of Clan Mentality in some Balkan Peoples*, Ethnologia Slavica, n^{os} 8-9, 1977.

¹⁵ Jovan Cvijić, *La Péninsule Balkanique*, Paris, 1918. Par exemple ceux qu'il signale dans le chapitre *Tribus dinariques*, pp. 518 sq. Voir aussi Th. Capidan, *Românii nomazi*, Cluj 1926; du même, *Les Macédo-Roumains*, Bucarest, 1937.

¹⁶ Ioan Nenițescu (*De la Români din Turcia europeană*, Bucuresci, 1895) donne une excellente description de la vie de quelques-unes de ces populations.

¹⁷ J.K. Campbell, Honour, *Family and Patronage; a study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford, 1964. G.B. Kavadias, *Pasteurs nomades méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris, 1965.

¹⁸ Vasil Marinov, *Prinos kum isučavaneto na proishoda, bita i kulturata na Karakačanite v Bălgarija*, Sofia, 1964.

la propriété qu'il laisse à ses descendants. Les sous-groupes de la tribu (les phratries essentiellement) répètent le modèle tribal pour le nom, le sang, la propriété. La position de la femme est inférieure à tous points de vue.¹⁹

Au Monténégro on explique la différence entre hommes et femmes par le fait que les ancêtres masculins constituent «le sang gros» (épais – ‘debela krv’) tandis que les femmes constituent «le sang mince» (peu épais, clair, maigre – ‘tanka krv’).²⁰ Les tribus albanaises poussent plus loin cette différence; selon elles, on est apparenté par le sang à travers les hommes seulement; les descendants du côté du père constituent le groupe du sang, ceux du côté de la mère le groupe du lait.²¹ Les femmes transmettent donc une parenté par le lait et non pas par le sang; et le droit coutumier ajoute que «l'hérité revient au descendant de l'arbre du sang, pas à celui de l'arbre du lait.... la femme n'hérite ni de son père, ni de son mari...»²² Dans la description qu'il fait de la société du Mani, John Nicholas Andromedas note la distinction faite par les habitants entre les parents du père du père, de la mère du père, du père de la mère et de la mère de la mère. Il s'agit par conséquent de quatre lignages dont le plus fort et le plus proche et celui du père du père, est le plus faible celui de la mère de la mère;²³ la distinction entre hommes femmes donne ici naissance à quatre groupes distincts de parenté consanguine.

Jusqu'où va la consanguinité

Puisque les femmes n'ont aucun droit sur la propriété, puisqu'elles quittent le groupe d'origine pour aller s'installer dans celui du mari, et puisque elles perdent en même temps le nom de groupe (tribal, de phratrie, de lignage, de lignée),²⁴ elles ne peuvent pas structurer une société par le critère de la consanguinité; les hommes seuls peuvent le faire. Tous les descendants d'un ancêtre ont le même sang, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes; cette consanguinité se reconnaît par le nom de groupe qu'on porte. Il est évident qu'à chaque génération une femme vient avec son sang mais celui-ci ne compte pas, ne réussit pas à modifier le sang d'origine transmis par le fondateur du groupe.

¹⁹ Voir la description de cette situation dans mon ouvrage *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993.

²⁰ Andrei Simić, *The Blood Feud in Montenegro*, in *Essays in Balkan Ethnology*, édité par William G. Lockwood, Berkeley, 1967.

²¹ Stjefen Gječov, *Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, Roma, 1941; p. 196.

²² *Ibidem*, p. 103.

²³ The Inner Maniat Community Type; university microfilm, Ann Arbor, 1966; p. 62. L'ouvrage fondamental pour la connaissance de cette société est celui signé par E.P. Alexakis, *Ta geni kai i oikogeneia stin paradosiaki koinonia tis Manis*, Athènes, 1980.

²⁴ Pour la relation entre l'appartenance à un groupe et le nom qu'on porte, voir les études publiées sous ma rédaction et intitulées *Name and Social Structure*, Boulder – Columbia University, 1988.

Ce «sang initial» se maintient intact, il ne se perd pas, il se maintient à l'infini. On se rappelle que dans les textes écrits de l'Eglise il y a une limite de la consanguinité, car à partir d'une certaine distance on n'est plus consanguin avec les autres descendants de l'ancêtre commun. Ce n'est pas le cas des sociétés tribales dont il est question ici; ceci fait que jamais un homme appartenant à une tribu n'épousera une fille originaire de sa tribu, puisqu'ils ont tous les deux le même sang. La règle est stricte et elle est surveillée attentivement par les autres membres de la tribu.

Giuseppe Valentini²⁵ confirme ces idées en affirmant que «...ces montagnards étaient attachés à l'idée de ne jamais faire un mariage avec une personne de leur propre tribu, même s'ils étaient loin l'un de l'autre jusqu'au centième degré de parenté...». (p. 225) Lorsqu'on transgresse cette règle, comme l'ont fait deux jeunes apparentés au dixième degré, on est obligé de quitter la région pour ne pas être tué par les autres membres de la tribu. (pp. 258–9) Je signalais plus haut le parallélisme entre parenté par la consanguinité et par le baptême; les tribus albanaises suivent la même logique mais l'appliquent à leur manière. Puisque la parenté par la consanguinité va à l'infini, la parenté par le baptême doit aller elle aussi à l'infini. «Les montagnards ont ce préjugé que lors du baptême se constitue une parenté jusqu'à un degré indéfini...». (p. 24) Et ils ajoutent qu'on ne peut pas être parrain si on est déjà apparenté par le sang.

Une situation à part résulte du fait qu'on est convaincu que le mariage ne constitue pas une forme de parenté touchant l'ensemble des membres des groupes des deux époux, et que par conséquent on peut continuer à conclure des mariages entre eux.²⁶ Ainsi, si le mari d'une femme achetée par un groupe pour l'un de ses membres meurt, un autre membre du groupe la prend pour femme. Pour l'Eglise les autres membres du groupe sont déjà parents et par conséquent ne peuvent pas épouser la femme d'un frère mort, ou celle d'un cousin, d'un oncle et ainsi de suite. «On considère la femme comme chose achetée; si le mari meurt, elle reste dans la famille comme si elle avait été héritée étant prise en compte par le frère du décédé ou par les autres membres de la maisnie» /en anglais «household», en roumain «gospodărie», en grec «nikokirato»/ ²⁷

En même temps, tel un contre-poids, à l'occasion du mariage prend naissance une forme de parenté inconnue à l'Eglise: «Les témoins d'un mariage sont considérés comme des parents spirituels par les deux parties, étant intégrés à la catégorie des 'kumar' – beau-parents; on contracte ainsi une phratrie et une amitié particulière qui doit servir de défense à l'occasion d'une vendetta, ou d'entraide en d'autres occasions».²⁸ La même situation apparaît dans des formes proches mais

²⁵ La legge delle montagne albanesi, nelle relazioni della missione volante, 1880–1932, Firenze, 1969.

²⁶ Valentini ; « non si conosce l'affinità che nasce dal Sacramento del matrimonio » (p. 86).

²⁷ Idem, *op.cit.*, p. 11. Il s'agit d'une règle suivie avec insistance ; des exemples typiques sont offerts par les documents 8, 12, 24, 40, 66, 78, 84, 85, 88, 212, 213.

²⁸ *Ibidem*, p. 38.

pas identiques partout parmi les populations orthodoxes de la région, qu'il s'agisse de tribus ou pas. Ainsi, le parrain du baptême devient souvent le témoin au mariage de ses filleuls; si pour l'Eglise il est désigné par le nom de témoin, les gens l'appellent souvent parrain. On est donc «parrain» également au baptême et au mariage de quelqu'un.²⁹

Les deux règles mises en évidence par l'Eglise, l'égalité du sang des hommes et des femmes, et la consanguinité limitée à un certain degré sont ainsi contredites en pratique par les sociétés tribales car elles entrent en conflit avec le fonctionnement général de la société. La consanguinité apparaît de manière insistante comme étant une idée sociale, qui se définit socialement et qui sert d'élément structurant. D'autres éléments peuvent confirmer cette affirmation.

La consanguinité fictive

J'ai traité ailleurs le thème de la consanguinité fictive,³⁰ ici je ne fais que rappeler quelques cas parmi les plus évidents. Dans l'ensemble des situations rappelées ici, le caractère fictif est évident même pour ceux qui sont concernés mais, encore une fois, la vie sociale impose leur application.

Le premier et le plus important par sa fréquence est celui connu dans la littérature par le nom antique de « la fille épicière ». Un couple peut avoir des enfants des deux sexes, cas idéal ; il peut avoir seulement des garçons, ce qui ne pose pas de problèmes; il peut avoir seulement des filles ou ne pas avoir du tout d'enfants. Ce sont ces deux derniers cas qui font problèmes ; si pour la dernière situation la réponse est la même, l'adoption, pour les situations où il n'y a pas d'enfant mâle la réponse n'est pas la même. La situation commune est la suivante, connue par la plupart des régions européennes ; le couple qui a seulement des filles garde l'une d'entre elles et fait venir son mari dans la maison. Normalement, le mariage du garçon est virilocal ; il reste donc chez lui, et transmet ainsi la propriété, le nom de groupe du lignage et le sang du lignage de son père. Dans le cas du mariage uxorilocal, c'est la fille sans frères qui transmet le nom du lignage, la propriété et le sang masculin du lignage de son père à elle. Le caractère évident fictif de la situation, est connu et accepté par tous comme étant un moindre mal. En effet, entre perdre les traditions d'une maisnie (nom, propriété, sang) et la fiction de la continuation de la pratique habituelle, on préfère la deuxième éventualité.

²⁹ Les cas roumains sont exemplaires à cet égard : Danielle Musset, *Le mariage à Moiseni, Roumanie*, in "Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens", vol. 3; Paris, 1981. Danièle Masson, *Les femmes de Breb (Maramures, Roumanie)*, in "Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens", vol. 4; Paris, 1982. Gail Kligman, *The Wedding of the Dead*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988.

³⁰ La consanguinité fictive; quelques exemples balkaniques, in "Quaderni fiorentini", 14, 1985, pp. 121-148.

Cette pratique est connue depuis des millénaires; les lois de Manou la signalent et donnent aussi les justifications de pareils procédés; l'antiquité grecque et romaine la connaissent également.³¹ La pratique est générale dans les sociétés paysannes contemporaines de l'Europe; elle rencontre des obstacles dans les sociétés tribales où le rôle des hommes et du sang des hommes est plus important. C'est dans la société albanaise que les choses prennent une tournure différente; la règle de la masculinité est suivie jusqu'à ses conclusions dernières; le couple qui n'a pas d'enfant mâle perd son nom, sa propriété et son sang, pris par les plus proches parents agnatiques.

Mais malgré ce refus de la fiction dans ce cas, la fiction apparaît dans une forme différente et dans des situations différentes. Ainsi, lorsque des enfants mâles se marient et meurent avant d'avoir eu un enfant mâle, ceci met le groupe domestique dans la situation signalée plus haut, celle de tout perdre. La femme peut mettre au monde des enfants bien du temps après la mort du mari, après des intervalles qui dépassent largement les 9 mois nécessaires pour avoir un enfant. Malgré cette évidence, l'enfant né est considéré enfant du mari mort. Cette situation, qui peut aussi se retrouver en antiquité, permet à un maisnie de continuer sa vie et d'éviter des situations plus graves.³²

Tout aussi flagrants sont les cas où un mari ne peut pas avoir des enfants; en règle générale, si un homme n'avait pas d'enfant malgré le fait qu'il a des relations normales avec sa femme, on considérerait que c'était la faute de la femme. La peur de se trouver dans pareille éventualité fait que les Albanais catholiques, pour lesquels le divorce et le mariage sont interdits, pratiquent le concubinage. On achète une fille, prochaine femme de l'un des garçons, et on attend qu'elle mette au monde des enfants. Ne pas avoir du tout des enfants, ou avoir seulement des filles est considéré également grave et la femme est renvoyée à ses parents pour faire venir une deuxième. La pratique est générale est souvent signalée dans les relations des prêtres, relations citées par Valentini.³³ C'est pour ces raisons (absence d'enfants ou absence d'enfants mâles) qu'on arrive à une polygamie non seulement parmi les musulmans mais aussi parmi les chrétiens.³⁴

Une situation semblable à certains égards se retrouve dans les Mani parmi la population grecque orthodoxe; un homme qui n'a pas d'enfants ou qui a seulement des filles décide de faire venir une deuxième femme, parfois de condition

³¹ Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1943 la signale et la décrit pour les sociétés grecque et romaine.

³² «Y se casaron y tuvieron muchos hijos. La perennidad de la casa familiar»; in "Dote i matrimonio en los países mediterráneos", Madrid, 1987, sous la rédaction de John G. Peristiany.

³³ De cas semblables sont cités par 47 relations de prêtres.

³⁴ Carleton S. Coon, *The Mountains of Giants*, Cambridge, 1950, publie les résultats d'une enquête conduite par lui dans quelques régions de l'Albanie et publie le pourcentage important de cas de polygamie parmi les Albanais chrétiens. Comme justification, on trouve également l'absence d'enfants et l'absence d'enfants mâles.

inférieure, afin d'obtenir d'elle un garçon.³⁵ Eleftherios P. Alexakis présente cette question pour l'ensemble de la population de Grèce, car il s'agit d'une situation largement connue.³⁶ La même situation existe en d'autres sociétés, même plus évoluées, car partout le problème des descendants est important; aux raisons invoquées plus haut (nom, propriété, sang) s'ajoute une autre, présente dans toutes les sociétés du passé: l'obligation d'avoir quelqu'un qui s'occupe de l'âme après la mort de quelqu'un, car l'absence d'un rituel complet a de graves conséquences pour l'âme.

Il y a aussi les cas où de manière évidente ce n'est pas la femme qui est responsable de l'absence d'enfants, mais l'homme impuissant. Dans ces cas, comme aussi dans ceux où l'homme est trop maigre, ou malade, on fait appel à un étranger en bonne santé, avec l'accord de l'ensemble de la famille. L'enfant qui naît est considéré comme le vrai enfant du mari de la femme, et il transmet le nom, la patrimoine, le sang masculin du groupe.³⁷ Cette situation est signalée et décrite pour les Serbes.

Le parrainage

Pour l'Eglise, le parrainage est une situation qui lie deux parties, le parrain et le filleul, et à travers eux leurs plus proches parents consanguins. Cette parenté aussi conduit vers des interdits de mariage. Si les gens suivent bien les règles de la religion, ils ajoutent partout dans le monde des éléments d'un caractère pur social. En Europe du Sud-Est la relation filleul-parrain devient une relation entre deux maisnies, ce qui conduit vers une situation où il y a une maisnie-filleul et une maisnie-parrain. Ceci veut dire que le parrain de l'ensemble des membres d'une maisnie-filleul est originaire toujours dans la même maisnie-parrain. Le même parrain baptise l'ensemble des enfants et ensuite devient «parrain» (en fait témoin) du mariage des garçons qu'il a baptisés; la fille aura comme témoin de mariage le parrain de baptême de son mari car la transmission du parrain suit la règle de transmission du nom. Lorsque le parrain meurt, sa fonction est reprise par celui de ses garçons qui reste avec lui dans la maison. La relation parrain-filleul devient ainsi une relation entre deux maisnies. La situation est analysée dans ses détails une première fois par Henri H. Stahl;³⁸ Eugene A. Hammel³⁹ arrive trente années plus

³⁵ A cet égard, on peut consulter mon ouvrage *Terra, Società...*, pp. 93 sq.

³⁶ *L'épouse secondaire ou la stratégie du patrilignage en Grèce*, in "Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens", vol. 16, Paris, 1992.

³⁷ Tihomir R. Đorđević, *Bigamija i poligamija kod Srba*, in "Srpski Knjaževni Glasnik", 1, Belgrade, 1907, le même, *La polyandrie chez les Slaves du sud*, in "Revue des études slaves", IV, Paris, 1924.

³⁸ *Rudenia spirituală din nașie la Drăguș*, in "Sociologie Românească", 1/7-9, Bucarest, 1936.

³⁹ *Alternative Social Structures as Ritual Relations in the Balkans*, New Jersey, 1968.

tard aux mêmes conclusions que Stahl (dont il ne connaît pas l'étude) pour des populations habitant la Yougoslavie. La règle est suivie de la manière la plus stricte parmi ceux qu'il appelle Vlaques, en fait des Roumains. Ce problème est repris dans une étude qui concerne l'ensemble des populations sud-est européennes.⁴⁰ On met ainsi en relation non seulement deux maisnies mais aussi le moment du baptême et celui du mariage ; cette dernière relation explique aussi le fait qu'on désigne les témoins du mariage du nom de parrains.

*

Les quelques cas cités plus haut et surtout ceux liés à la consanguinité, sur lesquels on a insisté, contribuent à créer une évidente richesse des pratiques qu'on peut classer dans le cadre de la religion populaire. Des fois elles complètent sans les contredire les règles de la religion écrite ; en d'autres cas on assiste à de vraies distorsions, de errements pour l'Eglise. L'analyse des formes purement païennes et qui n'ont pas été présentées ici confirment ce qui a été dit précédemment.

⁴⁰ P. H. Stahl, *L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement*, in "La parenté spirituelle", volume rassemblé et présenté par Françoise Héritier Augé et Elisabeth Coppet-Rougier, Amsterdam, 1995, pp. 17-50.

MICHEL DION, *Essai sur le fanatisme contemporain. Des Hommes nouveaux aux combattants d'Allah*, Paris, l'Harmattan, 2002, 442 p.

Pour autant que je sache, personne n'a signalé la parution, à la fin de l'année 2002, du livre de Michel Dion, sociologue français de formation marxiste qui n'est pas au début de ses recherches sur la Roumanie. Je ne me rend pas trop bien compte comment «l'homme nouveau», que les légionnaires de Codreanu avant la guerre et ensuite les communistes de Ceaușescu, dans les années quatre-vingt, ont tenté d'édifier à tout prix, pourrait être analysé de la même perspective que les extrémistes islamistes de nos jours: au-delà de l'idée très large du fanatisme qui me paraît être d'une essence différente chez chacune des trois catégories imaginées par l'auteur, il y a une multitude de détails historiques, sociologiques et de culture qui me semblent plutôt difficile d'introduire dans un même moule. Mais ce n'est pas de la généralité un peu naïve de cette approche que je me propose de discuter ici, ni des risques qu'implique un comparatisme «sans rivages» dans ce genre de recherches; je ne veux qu'attirer l'attention sur l'aspect historique et idéologique d'une analyse qui concerne la situation culturelle, politique et sociale de la Roumanie à l'époque moderne, dans la vision d'un sociologue de l'Ouest, qui utilise les sources disponibles et fiables pour un chercheur français tâchant d'expliquer à son public les racines des grands glissements d'ordre éthique et moral ayant conduit durant l'entre-deux-guerres à une déroute et une confusion qui ont permis l'installation de la dictature légionnaire suivie par celle du général Antonescu et – depuis 1946, sous la botte de l'occupant soviétique – des communistes, donc de quarante-quatre années de terreur, d'oppression et d'iniquité.

C'est à ce problème que le livre consacre à peu près trois cents des plus de ses quatre cents pages et, lorsque j'ai vu une variante du manuscrit, il y a quelque cinq années, c'était le seul qui intéressait l'auteur: la partie consacrée aux combattants d'Allah fut ajoutée ultérieurement et probablement elle ne doit pas être sans relation avec les événements tragiques de 2001, ce qui m'amène à penser que les deux parties s'inscrivent pourtant dans des programmes différents; cette genèse brumeuse du livre et l'implication de la recherche originelle dans une comparaison forcée ne sont pas sans conséquences importantes et je dois avouer que l'idée centrale qui se dégage («l'homme nouveau légionnaire chrétien roumain est le double inversé de l'homme nouveau communiste triomphant. Le combattant d'Allah qui a contribué à le mettre à mort, est son héritier», p. 141) me semble réductionniste, même dangereuse par la facilité avec laquelle elle met en relation des faits réels propres à des espaces différents, à des cultures et à des traditions différentes; et je mets de côté l'idée qu'il fallait au moins faire référence aux traditions chrétiennes de «l'homme nouveau», de son histoire dans la pensée et

l'imaginaire des romantiques européens et roumains (de Héliade Rădulescu, dans son esquisse des traditions nationales où il mentionne l'homme nouveau chrétien, cf. *Institutiunile României*, 1863, p. 4, jusqu'à Mme Rosa del Conte qui signalait dès 1949 la manipulation de *la mitologia dell uomo nuovo* par le nouveau régime), qui ont facilité sans doute l'adoption comme marque d'une politique où les idées chrétiennes n'ont évidemment rien à faire.

Il n'est pas moins vrai que la parution de cet ouvrage, tout comme celle d'autres, plus ou moins ressemblants, a été possible parce que des chercheurs habilités en la matière, roumains ou étrangers, ont cédé un terrain propice à sonder, à des personnes munies des meilleures intentions, mais dépassées par l'enjeu.

Pour aboutir à l'analyse des deux mouvements politiques roumains qui se sont réclamés, d'une manière ou d'autre, du mythe fondateur chrétien de l'homme nouveau, le fascisme roumain dans sa variante légionnaire et le communisme de Ceaușescu sur un fond historique et culturel qui n'est que trop peu connu par le lecteur français, l'auteur est obligé de faire une incursion profonde dans le passé et de récapituler une série de moments de l'histoire roumaine, en commençant par: le rôle de l'église orthodoxe dans la lutte pour l'union nationale, en passant ensuite par les mythes créés, ou seulement reformulés, par la vision romantique des révolutionnaires de 1848, la vision et l'influence de Michelet sur ceux-ci (ces questions ainsi que d'autres dans un premier chapitre *Pour une archéologie de la roumanité*, pp. 35–75), suivi par la question paysanne, les révoltes paysannes et les réformes agraires: *Les paysans, la terre et la politique* (pp. 77–113), ensuite par l'analyse de la révolution roumaine de 1848, les problèmes de l'identité ethnique roumaine du XIX^e siècle, respectivement la question tzigane et la question juive: *La roumanité en fusion* (pp. 115–138) et, enfin, par la naissance du mythe politique de l'homme nouveau, dans une société de démocratie mimétique – *mimic democracy* – qui ne peut plus se reproduire, étant poussée à la nécessité de l'assassinat politique: *De l'homme nouveau légionnaire chrétien au combattant d'Allah* (pp. 139–190).

Sans même pouvoir présenter cette profusion de concepts, visions et systèmes introduits par l'auteur dans un sujet vaste en soi, je me contente de signaler l'importance et l'intérêt d'une des rares tentatives de systématisation de l'ensemble des problèmes posés par l'histoire des doctrines politiques roumaines, par le rôle des intellectuels dans l'élaboration et leur soutien réel, donc de toute l'histoire moderne roumaine. Ce livre doit être lu et analysé par les spécialistes des questions respectives; je tâcherai donc de révéler ici seulement une des questions qui se rapportent à l'histoire culturelle du XIX^e siècle roumain.

Un exemple significatif d'une analyse qui par l'absence des références réelles au système culturel roumain a dépassé – et raté aussi – ses fins, me semble la manière dont l'auteur discute la ballade *Miorița* qu'Alecsandri s'est permis de styliser, conformément aux usages du romantisme; le fait que Michelet revêt la traduction française de cette ballade qui lui a été fournie par C.A. Rosetti d'une

interprétation sociologique et symbolique en même temps, crée la prémisse pour conclure que «Mioritza et l'interprétation qu'en a faite Michelet, sont le noyau de la notion d'être roumain élaborée par les révolutionnaires roumains de 1848» (pp. 59–60). Alecsandri, «étudiant de Michelet et Quinet à Paris de 1834 à 1839, fait partie du petit groupe de révolutionnaires roumains qui ont fait la Roumanie moderne» (p. 63), ne s'occupe pas seulement de la stylisation du texte de la ballade, mais il est aussi un manipulateur authentique qui fait sienne la théorie de Michelet et *réécrit* le texte avec des intentions politiques inavouées: «Ce *credo* est au cœur de la réécriture des poésies appelées populaires, qu'Alecsandri, qui ne sortait pas du peuple, a ou dit avoir recueillies dans les villages (...). Ce faisant, il applique à la lettre la théorie du Maître (...). Il ne s'agit donc, comme l'écrivent Pop et Ruxăndoiu, ni d'une évolution inéluctable des sociétés humaines, ni d'une aimable rencontre entre la culture orale traditionnelle et la culture moderne mais: 1) de la *négation* de la première, tachée par la seconde qui en est supérieure, en maîtresse; 2) de l'*invention*, par la seconde, d'un primitif, d'un populaire à sa convenance, qu'elle peut modeler à sa guise. Cet homme d'instinct, ce peuple qui ne se dispute pas à la mort mais l'accueille et l'épouse est «résigné» par nature (...) Après être allés vers le peuple, l'avoir féconde et en avoir reçu, en retour, une sève nouvelle, vivante et rajeunissante, ils préparent la révolution qui régénéra la société.

Nous sommes en plein délire, au sens médical du mot, car personne, à commencer par Alecsandri, ne sait ce que sont les poésies originelles. Mais est-ce important pour les hommes d'étude et de réflexion occupés à faire la révolution? Leur régénération de la société se poursuit en 1907 par un massacre à canon des paysans révoltés. Elle continue au XX^e siècle par l'Homme nouveau légionnaire chrétien et par son antidote, l'Homme nouveau communiste ...» (pp. 65–66).

J'ai cité un passage plus long, pour qu'on puisse mieux saisir la manière simpliste de l'analyse et l'absence d'une orientation scientifique chez un auteur qui écrit sur des thèmes tellement importants, pour les Roumains, du moins; qu'importe qu'Alecsandri n'a pas suivi les cours de Michelet, que les révolutionnaires roumains de 1848 ne connaissaient pas *Miorița*, donc pas question de la placer au centre «de la notion d'être roumain», une autre idée qui n'entrait pas dans leurs visées, mais dans celles de leurs successeurs, qu'Alecsandri n'a fait qu'«arranger» le texte, non pas réécrire, etc. Mais, les choses doivent être présentées sous un jour favorable à l'auteur afin qu'il puisse se lancer dans un parallélisme significatif pour le lecteur français: le précédent créé par Charles Perrault qui réécrit les contes paysannes à l'époque de la révocation de l'Edit de Nantes (contemporaine du développement de l'Etat moderne en France). Le parallèle s'impose tout de suite à l'auteur: «Comme l'est celle (de la réécriture) des poésies paysannes d'Alecsandri en Roumanie, deux siècles plus tard. Cette rencontre ne saurait être fortuite et invite à s'interroger sur le rôle de l'Etat en cette affaire» (p. 76). Et, pour conclure: «Cette analyse éclaire la réécriture savante des poésies roumaines appelées populaires par Alecsandri (...). La convergence des visées

politiques, à près de deux siècles de distance, n'en est que plus étonnante et remarquable. Dans les deux cas, cette réécriture est le fait des lettrés qui s'emparent d'une parole à l'état brut, primitive. Ils la traduisent dans leur langue savante, l'élaborent, l'arrangent et la mettent au service de leurs conceptions religieuses, morales et d'enferment chez Perrault; politiques, humanistes et de libération chez Alecsandri et Michelet (...)» (p. 69).

Alecsandri a-t-il recueilli et «rectifié» des poésies populaires, a-t-il «réécrit» des textes visant *des fins politiques*? Est-il en 1852 un homme d'Etat, pour que nous parlions du «rôle de l'Etat en cette affaire»? Cette improvisation justifie-t-elle un rapprochement entre les révolutionnaires roumains de 1848 et les «combattants d'Allah» et l'enchaînement, dans la même lignée, «des Hommes nouveaux roumains du XIX^e, héritiers des hommes blancs-philosophes révolutionnaires français que l'on retrouve maintenant en Roumanie»? (p. 75) Peut-être, les choses ne sont pas si simples comme elles ont l'air, quand on les regarde de si loin ...

Mircea Anghelescu

MARK MAZOWER, *The Balkans*, Weidenfeld & Nicolson, London, 2000, 160 p.

It is a sharp bet to try to answer the need of a new history of the Balkans in such a slim volume and we must agree that the author won it. Mixing, matching and re-spinning old and new materials gives in the end a clear, entertaining and relevant account of how South-Eastern Europe has changed since the Ottoman times. So it is much to be welcomed.

It starts somehow disappointingly with a short chronology where – we are warned – “some dates are approximate or speculative”. Indeed, the battle of Lepanto happened in 1571, on October 7, not in 1572, and the Unification of the Danubian Principalities came in 1859, not in 1858 (pp. VII–VIII). Such approximations can be found also later in the text, but they do not impair the main quality of the book, which is a judicious interpretation of this subject seldom free from nationalist or anti-nationalist bias. One cannot but be pleased to read the strong reaction to clichés about the violence and primitivism of the Balkan populations. Mazower does not follow either the modern trend of playing down such stereotypes by regarding them as a false tradition, the reflection of recent prejudices. Since the Great Schism and even more since the Ottoman conquest, the Western views of the region switched from the awe-inspiring talk of tyranny/despotism to the influential idea of a decline without fall or the attraction of a romantic *terra incognita*. It is also a relief to note another perceptive judgement: the *Byzantium after Byzantium* theory, so important in Iorga’s historical thought, was never really popular, because most of the Western-driven minds were reluctant to admit anything which might legitimise the Ottoman past, while the nationalist Turkish historians of the Kemalist age vociferously denied the continuity between the Byzantine Empire and its Ottoman successor.

A first chapter about climate, mountains and rivers tends to reconstruct the natural ambient of the region from Trieste and Budapest to Crete. Due attention is paid to roads and railways. On the subject of brigandage we learn that as late as 1925 Samos was terrorized by bandits, seventy years after Ion Ghica’s skirmishes with them, described by him in one of his funny stories as an inevitable part of life in that Greek island. Deeper insights concern the migratory shepherding and the demographic problem of the countryside. All the states of the area were aptly described in the 1930s as “agricultural, overpopulated and poor”. In consequence, the industrialisation not only was a point of doctrine for Communists, but also a solution to the rapid increasing of the population. This brought in almost all these countries a wild urbanization. A quotation from Sir Steven Runciman deplores “high-rise apartments, traffic jams and atmospheric pollution”, a perspective which is confirmed by several pages of this late scholar’s recollections in *A Traveller’s Alphabet*. I could also confirm it by the words of Constantin Dimaras when he received me in his Athenian office in 1970: “You are coming too late, young man!”. He liked to remember the times when Abbé Brémond had written *Le charme d’Athènes*. But Mazower’s guess is wrong when he appreciates the number of peasants in today’s Romania at 29% (p. 44) or even 28% (p. 120). The real figure is 34%, if not higher: the peasant society is still alive, though predictably on decline.

After a fascinating chapter of social anthropology, where the author surfs the problems of religious and ethnic identity, discussing mass conversion to Islam and cases of syncretism, there is a great deal about the Eastern Question, and this turns to a more classical style. Cuza’s portrayal as a card player and a drunkard may reflect the opinion of a few of his contemporaries, but they did not know him well, or they hated him. It fails to do justice to the man’s personal courage, to his political ability, which was certainly not inferior to that of other rulers of the new Balkan states, and to the agrarian reform he imposed against the resistance of a very arduous social and economic context. The international recognition was granted to Romania in 1862, not in 1878 (when the country did become independent). After 1918, the ethnic minorities represented one quarter, not one third of the population (pp. 102, 108); in 1900 the total number of inhabitants for the much smaller kingdom of Charles I was 8 million, not 7.5. The exclusion of Jews from citizenship in the terms of the 1866 Constitution should be explained by the enormous percentage of illiterates (87%) who were still kept out of the political community. The “ethnic cleansing” applied by the Austrian army to the Serbs

during the First World War can be compared to the similar and simultaneous treatment undergone by Romanians in Austrian Bukovina. Bukovina is obviously intended p. 134, instead of "Moldova".

Despite such minor inaccuracies, Mazower provides a suggestive book and his references include many titles of travelogues through South-Eastern Europe, mostly by Anglo-Saxon travel writers, which invite to further reading.

Andrei Pippidi

DIETHMAR WINKLER, KLAUS AUGUSTIN, *Bisericile din răsărit. O scurtă prezentare* (Les églises de l'Orient. Brève présentation), Avec la participation de Grigorios Larentzakis et Philipp Harmoncourt, Bucarest, Ed. de l'Archevêché romain-catholique, 2003, XV+148 p. +28 photos.

Ce livre s'avère d'une grande utilité pour les historiens et surtout pour tous ceux qui sont préoccupés du passé de l'état présent des Églises chrétiennes.

Édité par la section de Graz de la Fondation *Pro Oriente*, créée en novembre 1964, pendant les travaux du Concile de Vatican II, le livre est conçu surtout dans l'esprit de ce concile de l'Église catholique romaine. On y dresse un inventaire actuel de toutes les églises chrétiennes d'Orient, derrière lesquelles se cache un monde riche en vie et traditions chrétiennes, mais resté «presque inconnu» à l'Occident catholique ou protestant, chose soulignée par Philipp Harmoncourt et par Grigorios Larentzakis dans leur *Introduction*. Suit une autre *Introduction* où les deux auteurs exposent la méthode de classer les Églises orientales en fonction des syntagmes „Églises-Mères, et «Églises Sœurs» et dans l'esprit d'une mission œcuménique destinée à écarter les effets de la séparation chrétienne, du Grand Schisme surtout.

Dans cet esprit œcuménique le livre est ouvert par des Avant-Propos dus au cardinal Franz König, ancien archevêque de Vienne et fondateur de *Pro Oriente*, puis, tour à tour, par les métropolitains orthodoxes Michael Staikos d'Autriche, Daniel Ciobotea de Moldavie et Bucovine, ainsi que par Ioan Robu, archevêque métropolitain de l'Église catholique romaine de Roumanie.

Les Églises Orientales sont présentées en trois grands chapitres, en commençant avec les Églises Orthodoxes de tradition byzantine, traitées par Klaus Augustin. Parmi celles-ci, la patriarchie œcuménique de Constantinople détient une primauté d'honneur. Sous son patronage se trouve l'Église de Crète, ainsi que d'autres Églises de l'étranger (par exemple, l'Archevêché orthodoxe russe de l'Europe occidentale ainsi que d'autres Églises orthodoxes d'Amérique). Suivent les trois patriarchats d'Orient (Alexandrie, Antioche et Jérusalem), puis les Églises orthodoxes autocéphales, parmi lesquelles la plus grande (avec 80 millions de fidèles) est la patriarchie de Moscou et de toute la Russie, avec ses branches particulières comme les *naroveri*, dont les origines remontent aux *raskolniki* russes du XVII^e siècle.

Sont présentés ensuite les patriarchats de Serbie (8 millions de fidèles), Roumanie (19,8 millions de fidèles), Bulgarie (8 millions de fidèles), Géorgie (3,5 millions), île de Chypre (442.000), Grèce (11 millions), Pologne (570.000), Albanie (500.000), les Républiques tchèque et slovaque (55.000), Finlande (60.000) et Estonie (7.000).

Le Guide historique et théorique placé au début de ce grand chapitre explique les notions d'orthodoxie et de catholicisme (à la p. 3 on doit corriger *dakes* en *dakeo*).

Le deuxième grand chapitre dédié aux Églises Orthodoxes est rédigé par Dietmar Winkler (pp. 51–72). Il s'agit des Églises nestoriennes et monophysites, non-chalcédoniennes, pour lesquelles le terme qui conviendrait le mieux serait celui de *miaphysites*, car ces Églises gardent la formule *mia physis* de Cyrille d'Alexandrie. Considérée à tort comme héritière du «nestorianisme» l'Église apostolique assyrienne d'Orient s'est développée entre les Empires romain et sassanide, dans les centres comme Edesse et Nisibe surtout, tout en étant une continuateur de l'École d'Antioche d'où est issu Nestor. Les évêchés de cette Église sont apparus à travers la route de la soie: Tachkent,

Samarkand, Kaşgar). Le patriarche Timothée de Sélésie – Ktesiphon (780–823) – élevait l'évêque de Chine au rang de métropolitain. Arrivé au sommet de son développement, cette Église comptait, après des siècles, 27 métropoles et 230 énoies éparpillées dans toute l'Asie et mises sous le patronage du catholicat de l'Église de Bagdad. Mais la situation a changé après le XIII^e siècle: les persécutions dirigées par Timour Lenk (1360–1405), et surtout la répression déclenchée en Chine contre toutes les religions étrangères ont décimé de façon sanglante cette Église, qui compte de nos jours seulement 380.000 fidèles répartis dans le territoire situé entre la Syrie et l'Inde, mais aussi en Australie et en Amérique du Nord, où se trouve aussi la résidence de son *Katholikos*.

L'analyse continue avec les Églises copto-orthodoxe d'Égypte (8–10 millions d'adeptes, ayant leur résidence au Caire) et syriaco-orthodoxe (250.000 fidèles avec des résidences à Mardin depuis les XV^e siècle jusqu'en 1924, à Homs, en Syrie, entre 1924 et 1959 et à Damas depuis 1959). A cette dernière Église ont appartenu des théologiens de marque, comme Philoxène de Malbourgh († 523) ou Sèvre d'Antioche († 538) ainsi que l'évêque Jacques Baradaüs (pour les régions situées entre la Syrie et l'Isaurie, de l'Asie Mineure), ou Théodore d'Arabie (VI^e siècle) pour les arabes ghassanides du désert syrien.

L'Église apostolique arménienne tire ses origines de l'activité des Apôtres, Thadée et Barthélemy, l'Arménie étant le premier État chrétien du monde, dans l'année 301, sous le roi Tiridate III, selon la tradition converti par Grégoire Lusavorici, dit aussi le «Lumineux» de l'Arménie. Cette Église compte de nos jours six millions de fidèles, avec la résidence de son *Katholikos* à Etschmiadzine. Au long de son histoire tourmentée, cette résidence s'est ramifiée à Dwin, Van, Aghtamar et Ani, puis à Sis, après la création de la Petite Arménie cilicienne (1080–1375), en commençant avec l'année 1293. Un Synode tenu à Sis a proclamé l'union avec Rome (1307), abolie en 1361. Depuis 1740 à Aleppo (Syrie) s'est constituée une Église arméno-catholique unie avec Rome. La destruction de Sis par les Mamelouks, en 1375, a marqué la fin du Royaume cilicien de la Petite Arménie (dont l'histoire a été évoquée de façon émouvante par N. Iorga), suivie par un exode de sa population vers les régions de l'Europe. En 1441, la résidence du *Katholikos* de l'Arménie est revenue à Etschmiadzine, sous domination persane. Cette situation explique la division de l'Église arménienne en trois catholicats (Etschmiadzine, Aghtamar et Sis) et deux patriarchats (le premier créé par les Mamelouks à Jérusalem, en 1311 et obligé de rompre les liaisons avec le catholicat cilicien de Sis, et le deuxième à Constantinople, créé en 1461 et issu du désir du sultan Mahomet II le Conquérant d'avoir un contre-poids au patriarchat œcuménique grec).

L'Église malankara-orthodoxe syriaque représente une petite diaspora d'un million de fidèles vivant en Inde, divisée en cinq branches, ayant comme résidence Kottayam (l'État Kérala de l'Inde).

Importante quant au nombre de ses fidèles (16 millions), l'Église éthiopienne-orthodoxe jouit d'un riche héritage vétéro-testamentaire, grâce à une très ancienne migration hébraïque vers l'Éthiopie (VI^e siècle av. J.-C.). La série des rois de ce pays commence avec Ménélik (ou Ménélek) I^{er} fils de Solomon et de la reine de Saba. Le christianisme s'est propagé ici par l'intermédiaire de deux esclaves tyriens, Frumentios et Aidesios, qui servaient à la cour du Royaume d'Aksoum. Frumentios a été oint évêque par Athanase d'Alexandrie (292–373). Grâce à lui et à d'autres missionnaires coptes, le christianisme devient religion d'État sous le roi Aizanas ou Ezana. «Les neuf saints romains», qui étaient des moines syriaques, ont continué le missionnarisme chrétien vers la fin du V^e siècle.

La christologie miaphysite s'est cristallisée par les liaisons traditionnelles avec l'Église copte, par l'opposition aux essais d'infiltration islamique, ainsi que par le missionnarisme uniate venu de l'Occident européen, aux XVI^e–XX^e siècles. Rome a essayé une union avec l'Éthiopie dès le temps du pape Alexandre II (1159–1181), mais on est arrivé à l'union à peine en 1962. Le fascisme italien favorisait l'interruption des liens avec l'Église copte par un synode collaborationniste convoqué en 1937. Le retour de Hailé Sélassié, grâce à l'aide apportée par les Britanniques (1941), a eu comme suite le retour de l'ancienne subordination envers la hiérarchie copte, qui dès les temps les plus reculés avait donné tous les patriarches éthiopiens.

Enfin, à Asmara (en Érythrée) se trouve la résidence de la dernière Église orientale-orthodoxe, l'Église érythréenne orthodoxe qui compte 1,7 millions de fidèles.

Le troisième et dernier chapitre du livre traite des «Églises catholiques d'Orient» (pp. 73–104), c'est-à-dire «unies» avec Rome, comme les Églises syriaques maronite, italo-albanaise ou assyrienne d'Orient (chaldéenne catholique et syro-malabare-catholique). Mais, les plus importantes ici, et pour

l'étude du Sud-Est de l'Europe aussi, sont les branches unies avec Rome des Églises orthodoxes de rite byzantin: ukrainienne-catholique, ruthène-catholique, grecque-catholique de Roumanie, bulgare-catholique, slovaque-catholique, hongroise-catholique (qu'on ne doit pas du tout confondre avec l'Église catholique de la Hongrie) ainsi que «d'autres Églises catholiques de rite byzantin» (p. 94).

Hautement importants s'avèrent aussi les exposés qu'on trouve à la fin du livre et rassemblés dans un chapitre final, sous le titre *Orthodoxie et œcuménisme* (pp. 107–148). On y donne des renseignements sur le rite, et, en ce sens, les Églises orthodoxes détiennent la place essentielle. La clé du dialogue œcuménique se trouve, à l'heure actuelle, dans les rapports existants entre ces Églises et les Églises de l'Occident (catholique romaine et les Églises réformées).

Il est très intéressant de constater que le nombre des fidèles subordonnés de façon directe aux quatre patriarchats orientaux se situe au-dessous de 5 millions, ou que dès le XIV^e siècle, le siège du patriarcat d'Antioche se trouve à Damas.

Le livre ne traite pas des confessions néo-protestantes de nos jours. Mais, en le lisant, on peut se demander si la notion d'hérésie pourrait avoir un sens à l'heure actuelle et quelle signification pourrait-elle embrasser.

28 photos en couleurs représentant des monuments ou des images du monde chrétien de nos jours sont insérées à la fin de ce livre si utile et instructif. Et pour clore, nous nous permettons de remercier Mme Cătălina Velculescu, maître de conférences à l'Institut théologique romain-catholique «St. Tereza» de Bucarest et chercheur scientifique à l'Institut d'histoire et de théorie littéraire «G. Călinescu» pour l'initiative et son aide précieuse dans la parution de ce livre dont la traduction en roumain est signée par Mme Ileana Sgarbură.

Tudor Teoteoi

ASLI CIRAKMAN, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe". European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, Peter Lang, New York, 2002, 236 p.

The series in which this volume appears, *Studies in Modern European History*, has already produced about forty titles over the past few years. In this case, however, it would be difficult to praise the most recent addition to the collection. The author aimed at grasping the perceptions of the Ottoman state and of the Enlightenment. She has fallen far short of what the subject demanded.

Disappointingly even for a PhD Dissertation at Kingston, Ontario, as the book was first conceived, the only languages used by the author are English and Turkish (to such an extent that important sources like Busbecq's letters or Galland's diary were not read in their original, Latin or French, versions). What is even more striking, we find quoted "Alphonso de Lamartine" (*sic*) along with Aeschylus, Hugo, Dante and Marx, then Renan and Colonel Lawrence come after Marco Polo, together with "A.I." (that is, Silvestre) de Sacy, and all constitutes "a highly disparate" list of names, as the author herself admits. Mary of Scotland is believed to have been Queen Elizabeth's sister! Cantemir and D'Ohsson are held in great esteem, but their writings are considered as; "the works of Ottoman minorities written in European languages"; despite what I added myself to his biography (see my study in this journal), Elias Habesci remains "a Greek secretary to the Grand vezir", according to what he said in his *Present State of the Ottoman Empire*. Worse still, the travellers and political thinkers reckoned in this book are treated as if they were all contemporaries, there is no evolution determined by the change either in the balance of power, or within the frame of intellectual history.

The work could be dismissed as elementary, except for a really welcome chapter, the introduction, which criticizes Edward Said's *Orientalism* and its Foucauldian background. Ms Cirakman is right to observe that the West was never monolithic and constantly superior, but, on the contrary, keeping on the defensive and divided by internal antagonisms. Thus, even a superficial knowledge of the "Turcica" can demonstrate the weakness of Said's theory.

Andrei Pippidi

COLIN IMBER, *The Ottoman Empire, 1300–1650: the Structure of Power*, Palgrave Macmillan, Houndmills and New York, 2002, 405 p.

After several important contributions to the Ottoman studies, which have often shaken previously prevailing concepts, Colin Imber publishes now his own synthesis on the history of the Ottoman Empire. Nevertheless, Imber's book fails to be 'a general history of the Ottoman Empire'. First of all, it focuses mainly on 'the rise of the Ottoman Empire', and – like Inalcik three decades earlier – avoids to discuss the last three centuries of Ottoman history; of course, there is a slight difference, because Inalcik stopped at 1600, while Imber continues to 1650, but this does not eliminate the common pattern. Second, Imber focuses, as announced in the subtitle, only on the political realm, and avoids to discuss social, economic, religious and/or cultural issues when they are not directly related to the political history. In fact, as he honestly recognizes in the Introduction, he does not include even aspects which are closely linked to politics, such as taxation and financial administration. His argument – 'There should have been a chapter on taxation, but I leave this important topic to someone who, unlike me, understands figures' – is hardly acceptable, especially when we remember that the author himself wrote about the costs of naval warfare in 1539 (see "Archivum Ottomanicum", IV, 1972, pp. 204–216). More plausible is Colin Imber's option to build his synthesis on his own contributions, and to avoid the need of new preliminary research for one or another chapter.

Assuming these limitations, Colin Imber organizes his analysis in 8 chapters. The first is a chronological overview of the Ottoman history from its beginnings to 1650, while the other seven chapters supply thematic approaches to major topics of the Ottoman political system.

Surprisingly or not, the chronological chapter (pp. 1–86) is the least satisfying for the reader. All those familiar with Ottoman history know that the chronology of the first centuries of the Ottoman Empire raises a lot of difficulties for the historian, and that sometimes we still cannot be sure about the exact timing of several events. Colin Imber had already produced a book on the chronology of Ottoman history up to the death of Mehmed II,¹ and seemed thus well prepared to deliver a clear and accurate picture on this issue. Yet, a number of small inexactitudes undermine his attempt. For example, the Hungarian, Bohemian and German king Albert II did not die in 1440 (p. 24; same mistake in Imber's book from 1990, p. 120), but on October 27, 1439. Another example: the Transylvanian prince (not king) who rebelled against the Ottomans and aligned to the Habsburgs was Sigismund Báthory, and not Stephen Báthory, and the rebellion started in summer 1594, and not in 1595 (see p. 68). Of course, most of these inaccuracies are rather marginal in the narrative, and should not overshadow the merits of this chapter, which provides in less than 90 pages a comprehensible narrative on almost 4 centuries of complicated Ottoman political history.

The thematic chapters deal with the Ottoman dynasty (pp. 87–127), the recruitment of the 'slaves of the Porte' (pp. 128–142), the palace (pp. 143–176), the provinces (pp. 177–215), the Ottoman legal system (pp. 216–251), the army (pp. 252–286) and the fleet (pp. 287–317). In all these chapters, Colin Imber combines a detailed recollection of the relevant facts with an analytical approach which puts the empirical information in a broader context, and often advances our knowledge on the respective issues. Just some examples of such illuminating perspectives: Colin Imber distinguishes between the reproductive and the political functions of marriage in the Ottoman dynasty, and reveals the poor reproductive record of the political marriages of the Ottoman monarchs with Christian and/or Muslim princesses during the 14th–15th centuries. His conclusion is straightforward: "The purpose of marriage, therefore, was always political. It was concubines and not wives that assured the reproduction of the dynasty" (p. 96). Another example: generally, the system of the 'slaves of the Porte' was considered to have brought to the highest positions in the Ottoman hierarchy people from modest social backgrounds; yet, Colin Imber reveals convincingly the fact that Mehmed II and Bayezid II used this system also in order to co-opt into their service members of the previous (Christian) dynasties of the conquered principalities, and that the peasant offspring prevailed clearly only in the 16th century (pp. 162–164).

¹ Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1481*, Isis, Istanbul, 1990.

Such examples might continue, either with discussions on the reproductive strategies of the various Ottoman elites, on the adaptation of Ottoman tactics on land and sea to new challenges, and on the various forms of political legitimization in the Ottoman Empire.

Besides illuminating several aspects of the Ottoman political structures, Colin Imber's book conveys a general image of the Ottoman Empire which differs significantly from that existing in previous syntheses. Both European medieval and modern observers, and most modern historians (irrespective of their origin) were tempted to consider the Ottoman Empire during the 'classical age' as a well-organized political system, where the authority of the sultan was legally undisputed and where the general rules set from the center were rigorously applied throughout the whole territory. This image has been challenged by several historians during the last decades, but it is the merit of Colin Imber to provide a full alternative, showing the complexity of the Ottoman politics, the difficulties of imposing the authority of the sultan and the fact that various social groups sometimes resisted the policies of the sultan (e.g. the ideological condemnations of the imperial fratricide, pp. 108–109), the internal conflicts of the Ottoman elites, the ways these elites adapted their strategies and manipulated ideological and political tools in order to further their interests, and the diversity of political conflicts and compromises which shaped the Ottoman history. Although in this picture the Ottoman Empire is no longer a model of 'systematic' political construction, Colin Imber manages to show convincingly how a set of punctual decisions and adaptations changed gradually the obscure emirate of the 14th century into the reasonably successful and effective super-power of the 16th–17th centuries.

Without aiming to replace the existing major general works on Ottoman history – due to his assumed chronological and thematic limitations this would have been impossible – Colin Imber succeeds with this book to set the standard of knowledge in the most intensively researched domain of Ottoman history: the political history of the Ottoman Empire during the 14th–17th centuries

Bogdan Murgescu

DONALD QUATAERT, *The Ottoman Empire, 1700-1922 [New Approaches to European History]*. N.Y.: Cambridge University Press, 2000, XXII + 205 pp. Tables, plates, maps, figures, notes, bibliography, and index.

Donald Quataert's books and articles have become indispensable works for those specializing in the modern history of the Ottoman world. Some of his recent titles include *Ottoman manufacturing in the age of the industrial revolution* (Cambridge, 1993) and *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300–1914* (Cambridge, 1994), with Halil İnalcık. The latter book may be considered the best work of the economic history of the Ottoman Empire. His new work is published as part of Cambridge University Press' New Approaches to European History series. Observing the format of this series, Donald Quataert provides a concise but authoritative survey of the most important trends during the later years of the Ottoman Empire, 1700–1922. In addition to the text, necessary annexes for a better understanding of the Ottoman history such as the genealogy of the Ottoman dynasty, the chronology of Ottoman history, maps, plates, figures, a guide to the pronunciation of Turkish words are provided. Thematic bibliographies follow after each chapter, with entries especially marked for students new of the subject. An observation must be made concerning recommended readings, in that they are exclusively English-language publications. Besides the titles listed, many titles in French and German should have been included in a thematic bibliographical list of Ottoman history, even in a book written primarily for undergraduate and graduate students.

A book written at a level and length accessible to advanced school students, undergraduates, and general readers, should begin (as does Chapter 1) by answering the question "Why study Ottoman history?" (pp. 1–12). South-East European students understand very well the necessity of studying Ottoman history in universities, because this region was directly affected by the long Ottoman rule. But what about Western students? Although for some, Ottoman history is interesting by virtue of its

being exotic, Quataert has tried, and succeeded in emphasizing the Empire's vital role in the history of Europe and the Middle East as a whole.

"The Ottoman Empire from its origins until 1683" is the subject of Chapter 2, which provides the necessary background for understanding Ottoman history, from the eighteenth to twentieth centuries. "The era from 1300 to 1683 – Quataert says – saw the remarkable expansion of the Ottoman state from a tiny, scarcely visible, chiefdom to an empire with vast territories." (p. 13). It is not only an epoch of expansion, but of consolidating the Ottoman state. In explaining the Ottoman Empire's remarkable achievements during this early period, the author places more emphasis on Ottoman efforts, and less on its enemies' problems. In this respect, he looked at the methods of gradual conquest (the subject of Halil Inalcik's famous 1954 article¹), the rising importance of firearms, the devshirme system, etc.

The principalities of Moldavia and Wallachia, as well as the Crimean khanate, are given as examples of the Ottoman "linear progression from alliance to vassalage and to incorporation" in Southeastern Europe (p. 27). Two observations need to be made, however. First, in order to be complete, this list must include Ragusa (Dubrovnik) and the principality of Transylvania. Second, the Ottomans imposed direct control in the principalities of Moldavia and Wallachia in the first half of the sixteenth century, after Süleyman the Magnificent's expeditions to Hungary and Transylvania (1526, 1540) and Moldavia (1538), not in the eighteenth century.² Moreover, in my view, the suggested bibliography of this chapter does not mention other necessary works, such as Colin Imber's *The Ottoman Empire. 1300–1481* (Istanbul, 1990), and Gilles Veinstein's *État et société dans l'Empire ottoman. La terre, la guerre, les communautés* (London, 1994).

The era of political and military success was followed by a long period of decline, marked first by the "wars of contraction" with the Habsburg Empire and later, more especially with Russia. Decline began, in Quataert's view, with the failed siege of Vienna in 1683. Let us say that many Ottomanists basically agree that the economic decay caused the military and political decline, which had started in the second part of the sixteenth century. The political elite of the imperial center looked for solutions – even religious ones – to political and military weakness, but were unsuccessful (pp. 37–53).

Economic and military decline continued in the nineteenth century, marked by internal rebellions and territorial losses after wars of contraction in the Balkan, Anatolian, and Arab provinces alike. This process was accompanied by an ongoing transformation of the Ottoman society, called "modernization" by many historians, a term Quataert seems to avoid. However, the facts are more important than terminology, and Quataert emphasizes them very well. During this era an expansion of the Ottoman state's bureaucratic apparatus took place. At the same time, European capital overtook control of the Ottoman economy, by investing in commerce, transportation, and urban facilities.

"Transformation of Ottoman state-subject and subject-subject relationships"³ as well as problems of nationalisms marked Ottoman policy in the nineteenth century (pp. 54–73). Once again, in my view, two remarkable works should have been included in the suggested bibliography, even if their authors have different opinions. They are Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford, 1961), and Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire. 1856–1876* (New York, 1973).

Several pages are devoted to the place of the Ottoman empire in the international order from 1700 to 1922. In this chapter, the author briefly surveys Ottoman relations with Europe, Iran, India and Central Asia. Quataert emphasizes the role of the caliphate as a special tool in the Ottoman diplomacy, and distinguishes the main aspects of the evolution from the occasional to the permanent

¹ Halil Inalcik, "Ottoman Methods of Conquest." *Studia Islamica*, II, 1954, pp. 104–129.

² Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, East European Monographs, No. DLXII, Distributed by Columbia University Press, New York, 2000.

³ See, also, Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century." *American Historical Review*, 59, 4, 1954, pp. 844–864 (reprinted in Roderic H. Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History. The Impact of the West*, Saqi Books, no date, pp. 112–132)

methods of Ottoman diplomacy. The contents of this chapter ("The Ottoman and their wider world") require some detailed observations.

Quataert cites the treaty of Zsitvatörök of 1606 as being unusual as the first occasion of diplomacy between equals from the Ottoman perspective. It should be noted, however, that in this treaty sultan Ahmed I addressed the Habsburg monarch only as *Nemçe çasari*, a title inferior to that of padishah. If it is necessary to identify a moment when the sultan started to treat a foreign monarch as an equal, this would be in the first part of the sixteenth century, when Süleyman the Magnificent addressed Francis I of France with the title padishah. This is not the place to discuss which was the first capitulation granted by the Ottoman sultans to Western powers. Anyway neither the legendary *ahdnâme* of 1352 to Genoa nor the unratified project of 1536 treaty between Süleyman the Magnificent and King Francis I of France need to be quoted in this context. Also, Quataert's affirmation that "the ruler granted capitulations to foreigners in a unilateral, non-reciprocal, manner", must also be discussed (p. 77). Generally, one can say there are two opposing historiographical opinions concerning the legal and diplomatic characteristic of Imperial charters (*ahdnâme-i humâyûn*). These are unilateral documents or bilateral ones. These distinctions originated in the definition of official documents from the fifteenth to seventeenth centuries using modern legal criteria; in ignoring the specificity of the Ottoman chancery; in extending a particular case (certain *ahdnâmes* granted to France, nineteenth century commerce treaties) to the whole system of capitulatory regime; or, even in outlining the notions "unilateral" and "bilateral" by inconsistent criteria. Taking into consideration the diplomatic form of the Ottoman texts of peace agreements concluded with states of the boundary area, and their translations following the prototype, one can say that the *ahdnâmes* granted to Venice, Hungary, Poland and the Habsburg Empire had an obvious unilateral character. By an *ahdnâme* the sultan was the only person who acknowledged the result of negotiations ("let it be known") and ordered the "clauses" of peace and trade agreement (the "illustrious sign commands"; "I have given this Imperial charter and I have ordered that"). These formulas expressed one way, according to the criteria of diplomacy, by which a document issued by a sovereign was characterized as a unilateral one. The Italian or Latin translations of these texts prove the existence of a specific Western view, contrary to the Ottoman one. Yet, by their contents, certain *ahdnâmes* could be considered as being "bilateral peace settlements," if they included clauses formulated in a counterpart manner, sometimes called "conditional privileges" or "reciprocal rights." These types of articles were stipulated in the *ahdnâmes* granted especially to states of the frontier zone, such as Venice, Hungary, Poland, the Habsburg Empire or Russia.

The question of validity of the peace agreements concluded by the Ottomans also needs to be more clearly explained. The *ahdnâmes* which confirmed the concluding of peace with European rulers were valid for only a limited period of time. The life of the agreement was either for an indicated number of years, or for the life length of the two signing rulers. The former practice observed the rule of the Islamic law which prohibited conclusion of perpetual agreements with non-Muslim states, recommending that they indicate a fixed and specified number of years in the compact text. The latter followed a medieval custom under which there was no idea on the perpetuity of official documents after the issuing ruler's death. The first category should include the *ahdnâmes* granted to Hungary, Poland (up to 1528) or the Habsburg Empire, with whom the character of truces was clearly underlined by a certain number of years written in the text (one to ten years in the Ottoman-Hungarian treaties, between 1421–1519; from two to five years in the Ottoman-Polish treaties, between 1489–1528; eight years in the Ottoman-Habsburg treaties from 1547 to 1591). The treaty of Zsitvatörök (1606) opened the sequence of the seventeenth-century Ottoman-Habsburg peace agreements whose validity was expanded to twenty or twenty-five years. This list concludes with the treaties completed in the first half of the eighteenth century treaties, *i.e.*, that of Passarowitz in 1718 for twenty-four years and of Belgrade in 1739 for twenty-seven years. A short-time validity, that is between three months and three years, and which actually reflects a state of opened conflict, occurred with the truces with Spain in the second half of the sixteenth century.

The second category of *ahdnâmes* issued by the Ottoman chancery from the fifteenth to the eighteenth centuries included no specific number of years for their validity. The addressees were South-

East European tribute-payers or certain European powers, e.g. Venice, Poland, France, England, Holland, etc. In these cases, the force of these charters was limited to the granting sultan's reign, the successor not being obliged to observe documents which bore the forerunner's signature (*tugra*). Moreover, in this second type of *ahdnâmes*, the Ottomans used to condition their observance of a pact upon the behavior of the other party. Sultans, who had obliged themselves by oath, did not violate the peace stipulations as long as the Christian princes had not broken them first. Thus, the period of validity lost any time delimitation, depending in practical terms on the Ottoman authorities' will. In this respect, a standard formula can be found in any sixteenth- and seventeenth-century *ahdnâmes* granted to Venice, France, England, Holland, etc. In the Ottoman chancery's practice, the validity of *ahdnâmes* ended concurrently with the established number of years or the end of the contractors' reigns. Consequently, if the interests of both parties were in agreement, the renewal of *ahdnâmes* was a legal and diplomatic necessity. The renewal of peace agreements when a new sovereign came to throne was a medieval customary practice, applied also by the Ottomans in their relations with the Christian rulers of the frontier area, including Polish kings and tribute-paying princes.⁴

Excepting some isolated examples, cited by Quataert (for example, the treaty of 1711 with Russia and the capitulations granted to France 1740), only in the second part of the eighteenth century one can speak of Ottoman permanent peace agreements, which obligated the successors as well as the original contractors.

The next three chapters of this book complete an image of a state, society and economy in an era of dramatical and irreversible transformations which took place during the nineteenth and into the early twentieth centuries. First, in Chapter 6, titled "Ottoman methods of rule", Quataert offers in-depth analyses of the dynastic legitimation and principles of succession, the Ottoman administration – albeit with excessive emphasis placed again on the *devshirme* – and center-province relations (with two case studies, i.e. Damascus, 1708–1758, and Nablus, 1798–1840).

A richly detailed chapter ("The Ottoman economy: population, transportation, trade, agriculture, and manufacturing") emphasizes "a complex matrix which relates demographic information on population size, mobility, and location with changes in the significant sectors of the economy". This chapter is followed by an overview of social relations and mobility, both inside and among groups, and includes illustrations that greatly complement the text ("Ottoman society and popular culture"). It is during this period that new public spaces appeared, such as coffee houses and bathhouses, alongside the traditional forms and sites of sociability.

The final chapters seem to have been written in response to the Balkan and Middle East ethnic and religious conflicts of our day. In the last chapter, however, Quataert's claim that "writers, politicians and intellectuals all over the Balkans – in Bulgaria, Rumania, Greece, and Serbia – resonate with a terrific hostility to the Ottomans" must be addressed (p. 193). In this respect, it should be noted that there are differences in the attitudes of Romanians, Bulgarians or Greeks towards the Ottoman era. Excepting early Communist historiography (1950–1960), which saw the Ottoman domination only in the darkest terms, Romanian historians generally have not manifested special hostility to the Ottomans in their works. Moreover, Ottoman protection was perceived by Romanians as the best protection against expansion into the Danube region of the great neighboring states, i.e., the Habsburg Empire and Russia.

Both contemporary conflicts and co-operation can be better explained and understood at times, by analyzing their historical roots. That is why historians' work needs to be appreciated by politicians, and studied by students. Donald Quataert's book is a useful instrument for understanding the historical evolution of an unsettled part of the European world, as well as of the Islamic world.⁵

Viorel Panaite

⁴ For details, see: Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace*, pp. 233–263 (Ch. 5, "Ottoman peace agreements").

⁵ Published also by H-Net: Humanities & Social Sciences Online; H-Levant@h-net.msu.edu (March 2003).

• *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13–14 avril 1996) édités par Benjamin LELLOUCH et Stéphane YERASIMOS et publiés par l'Institut Français d'Études Anatoliennes Georges Dumézil d'Istanbul, Varia Turcica XXXIII, Paris, L'Harmattan, 1999, 193 p.

« Il n'est toutefois pas de chose plus embarrassante qu'une prophétie réalisée, surtout s'il s'agit de l'annonce de l'apocalypse » (p. 165); si on pense au grand nombre d'oracles et de prophéties qui tout au long de l'histoire byzantine ont prédit la fin de l'Empire, on serait tenté de suivre Stéphane Yerasimos dans cette affirmation. Tant espérée du côté turc, tant anxieusement attendue du côté byzantin, la chute de Constantinople a favorisé dans tous les deux cas une résurgence massive des traditions apocalyptiques. C'est précisément sur ce phénomène que les sept chercheurs réunis en avril 1996 à l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul ont aimé se pencher, essayant de confronter et d'harmoniser leurs approches. Pendant trois ans la matière des communications a progressivement augmenté à tel point qu'elle a sensiblement dépassé les limites imposées par la thématique initiale du colloque.

Le côté byzantin est représenté par la contribution de Marie-Hélène Congourdeau. Son article « Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues » (pp. 55–97) essaie d'édifier une vue d'ensemble de l'eschatologie byzantine à partir de la distinction entre la tradition « apocalyptique », centrée sur l'annonce de la fin du monde, et la tradition « oraculaire » homonyme, centrée sur les destinées historiques de Constantinople. Toutefois, l'opérativité de la distinction reste, à notre avis, limitée, vu que les deux dimensions sont à tel point entrelacées au cours de l'histoire byzantine, que toute prédiction « historique » sur l'avenir de Constantinople a abouti à s'identifier avec une réflexion eschatologique. Le livre de Gilbert Dagron sur le recueil des *Patria* montre bien le caractère synergique de cette évolution.

L'étude de Marie-Hélène Congourdeau se fait remarquer surtout par l'analyse des textes postérieurs à l'année 1453, parmi lesquels l'exkurs apocalyptique de la *Chronique* de Pseudo-Sphrantzès, une prophétie inédite sur « le septième âge » qui se trouve dans plusieurs manuscrits au Mont Athos, et surtout la série des homélies théologiques qui abondent à partir du XV^e siècle sur la possibilité de connaître la date de la fin du monde. L'article renferme aussi une édition de la *Chronographie* de Gennade Scholarios, qui retouche tacitement quelques erreurs dans la reproduction des dates de l'édition plus ancienne de L. Petit, X.A. Sideridès et M. Jugie.

Nombre de documents sur les croyances byzantines et musulmanes sur la fin des deux Empires, tirés des sources les plus diverses, sont présentés par Michel Balivet dans sa contribution « Textes de fin d'Empire, récits de fin du monde : à propos de quelques thèmes communs aux groupes de la zone byzantino-turque » (pp. 5–18). Sans avoir la prétention de systématiser les documents recueillis, l'étude montre bien, en revanche, à quel point les Byzantins et les Ottomans ont partagé tout au long de leur histoire un défaitisme obstiné sur la fin irrémédiable de leurs États, phénomène d'autant mieux digne d'une attention singulière qu'il s'agit d'un état d'esprit partagé par les sujets des deux Empires aux moments d'apogée de leur histoire.

La fortune de certains thèmes apocalyptiques byzantins et musulmans en Hongrie après la conquête ottomane fait l'objet de l'étude de Pál Fodor: « The View of the Turk in Hungary: The Apocalyptic Tradition and The Legend of The Red Apple in Ottoman-Hungarian Context » (pp. 99–131).

Le côté musulman des « traditions apocalyptiques » est représenté par trois contributions érudites et pointues dues à Irène Beldiceanu, à Denis Gril et à Michele Bernardini. La première, « Péchés, calamités et salut par le triomphe de l'Islam. Le discours apocalyptique relatif à l'Anatolie (fin XIII^e – fin XV^e s.) » (pp. 19–33) s'attache à la diffusion des thèmes apocalyptiques dans le monde musulman à une période qui s'étend de la fin du XIII^e jusqu'au XV^e siècle entre l'effondrement de l'État seldjoukide d'Anatolie et la consolidation de l'État ottoman. Parmi les légendes qui circulent à l'époque, destinées à renforcer la pérennité de la Maison d'Osman, l'auteur retient dans son analyse le motif de la veuve noire.

Toujours à l'intérieur du monde musulman Denis Gril s'applique dans son étude « L'énigme de la *Şağara al-nu'māniyya fi l-dawla al-'utmāniyya*, attribuée à Ibn 'Arabi » (pp. 133–151) aux

thèmes apocalyptiques véhiculés dans les provinces arabes conquises par les Ottomans. La matière de l'investigation est un texte attribué au célèbre mystique du XIII^e siècle, Ibn 'Arabi, portant sur la prise de la Syrie et de l'Égypte par le sultan Selim I^{er}.

La troisième, «Soltân Jomjome et Jésus le Paraclet» (pp. 35–53), constitue une passionnante enquête sur la transmission des motifs et des thèmes eschatologiques chrétiens dans le monde musulman. Le phénomène acquiert une pertinence particulière surtout lorsqu'on prend en considération la littérature «mystique» développée pendant et après l'invasion mongole. L'histoire de *Jomjomenâme* renfermant le dialogue de Jésus avec le crâne d'un souverain de l'Antiquité, métamorphose du thème universel de la vanité du monde à travers le crâne parlant, a connu une grande diffusion au monde turc à partir du XIV^e siècle. Elle témoigne d'un syncrétisme insolite entre Jésus et Mahomet, qui rejoint d'une manière bizarre la fusion, résultat semble-t-il d'une «paratymologie» adoptée par le vocabulaire mystique musulman entre l'idée de Golgotha, Cranion et les sandales du Prophète Mahomet. Ces dernières renvoient à leur tour à l'iconographie musulmane du Vol de Jésus dont les empreintes laissées sur le sol semblent recouper les représentations des *cimcimes* de Mahomet.

Le volume s'achève avec une captivante étude qui vient compléter la thématique de la contribution susmentionnée. Stéphane Yerasimos prend comme objet de son étude intitulée «De l'arbre à la pomme : la généalogie d'un thème apocalyptique» (pp. 151–192) les déplacements successifs d'un complexe de motifs voués à une fortune particulière dans les traditions musulmane et byzantine : l'arbre sec qui reverdit de la prophétie de Daniel, l'Arbre Seul marquant la limite du monde dans la tradition musulmane et repris ensuite par les apocalypses byzantines, le globe de la statue de Justinien, pour aboutir finalement à la pomme rouge de la tradition turque. Le parcours, constamment jalonné par des enjeux idéologiques et politiques, témoigne des conversions subies par un savoir traditionnel pendant sa transmission.

Les motifs apocalyptiques peuvent parfois appuyer les alliances politiques – Michel Balivet l'a bien montré au sujet du rôle de la légende du «peuple jaune» dans la conclusion d'une collaboration franco-ottomane –, et à son tour l'usage politique du passé peut conférer un relief nouveau aux thèmes apocalyptiques traditionnels – les remaniements constants des prophéties byzantines avant et après la chute de l'Empire, ou bien l'usage du symbole de la pomme rouge par les idéologues kémalistes de la Turquie indépendante en sont également des exemples concluants.

Bien documentés, riches en suggestions et en analogies, les contributions du présent volume constituent une véritable mine de sujets de réflexion; au-delà des limites des domaines investigués, l'historien, quelle que soit sa spécialité, a toutes les raisons d'en tirer profit.

Andrei Timotin

GIANCARLO BOLOGNESI, *Studi e ricerche sulle antiche traduzioni armene di testi greci*, «L'eredità classica nel mondo orientale»: Collana di studi e testi diretta da Giancarlo Bolognesi e Umberto Cozzoli, Serie monografica I, Edizioni dell'Orso, 2000, 350 p.

Giancarlo Bolognesi, professeur *emeritus* de glottologie à l'Université Catholique de Milan, est un auteur réputé dont les ouvrages font autorité dans le domaine de la linguistique historique et comparée indo-européenne, dans l'aire linguistique et culturelle arméno-iranienne. Dans ce cadre de recherche, nombre de ses travaux portent depuis des années sur un sujet particulier: l'étude des versions arméniennes des textes grecs antiques.

L'auteur s'est penché d'une manière systématique sur les traductions arméniennes dans le but de montrer leur portée pour l'émendation ou la reconstruction des originaux grecs et la mesure où elles représentent un «observateur privilégié» pour les aspects divers, surtout lexicaux, sémantiques et syntactiques, des interférences linguistiques entre l'arménien et le grec. Ses articles, publiés pendant quarante ans, sont pourtant éparpillés dans des ouvrages collectifs à peine accessibles aujourd'hui. En conséquence, l'initiative de les réunir dans le présent recueil rend au circuit scientifique tout un secteur

de l'œuvre du linguiste italien. L'ouvrage renferme aussi une très utile bibliographie de ses travaux récents de 1989 à 2000 (pp. IX–XV).

La plupart des articles sont dédiés à la traduction arménienne de *Progymnasmata* d'Aelius Théon. Les autres portent sur les traductions arméniennes des *Evangiles*, de *Peri kósmou* de Pseudo-Aristote, des *Loix* de Platon, de l'*Hexameron* de Georges Piside et de *De Providentia* de Philon d'Alexandrie. La signification de l'étude des traductions arméniennes, généralement ignorée par les philologues classiques, se relève d'une manière incontestable dès qu'on s'aperçoit qu'elles sont de quelques siècles antérieures aux premiers documents de la tradition manuscrite grecque et qu'elles reproduisent parfois plus fidèlement l'original grec des textes étudiés.

Les sept articles dont l'objet est la traduction arménienne de *Progymnasmata* ont été conçus comme des travaux préparatoires à la réalisation de l'édition critique du texte d'Aelius Théon dans la collection publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. L'édition, parue en 1997 (texte établi et traduit par Michel Patillon «avec l'assistance, pour l'arménien, de Giancarlo Bolognesi») est une belle réussite du savant arméniste qui est parvenu à persuader les philologues classiques de l'utilité et de la nécessité de l'usage des sources arméniennes pour l'émendation de la tradition manuscrite grecque. La traduction arménienne de *Progymnasmata* renferme en effet non moins de cinq chapitres absents de la traduction manuscrite grecque, et que seuls les manuscrits arméniens ont conservés.

Pour ce qui est du texte attribué à Aristote, l'enquête philologique attentive de l'auteur a mené aussi à la conclusion que la «traduction arménienne du traité grec *Περὶ Κόσμου* nous a assez souvent conservé les meilleures leçons du texte grec même là où les manuscrits grecs, ou la plupart d'eux, et quelquefois aussi la tradition indirecte représentée par le Florilège de Stobée, nous donnent un texte déjà détérioré, altéré et fautif» (p. 311).

Le lecteur roumain sera, sans doute, particulièrement satisfait de remarquer l'hommage indirect que l'arménologie roumaine reçoit dans cet ouvrage: l'article «La traduzione armena del Vangelo. Problemi di critica testuale», publié dans *Studi sull' Oriente e la Bibbia in onore di G. Rinaldi* (Gênes, 1967, pp. 123–140) est intégralement fondé sur les citations de la traduction arménienne de la Bible tirées et commentées par Vlad Bănăţeanu dans son ouvrage *La traduction arménienne des tours participiaux grecs* (Bucarest, 1937).

Les études de G. Bolognesi constituent une démarche pionnière, vouée à ouvrir un champ nouveau de recherches. Il n'est pas sûrement par hasard qu'il est conçu comme le premier tome d'une collection qui porte le titre «L'héritage classique dans le monde orientale», et dont G. Bolognesi est le co-directeur, l'expression éditoriale d'un projet de recherche, élaboré en coopération par plusieurs universités et instituts italiens de recherche, sur la diffusion de l'héritage classique dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge.

L'exigence de traiter comme un tout le monde grec et le monde proche oriental, syriaque, arabe et arménien, n'est pas pourtant nouvelle. G. Bolognesi nous rappelle d'ailleurs qu'elle animait aussi la conception d'un grand philologue comme Ulrich Wilamowitz-Moellendorf. Qui plus est, l'étude des traductions arméniennes de textes grecs antiques trouve un prestigieux avant-coureur en Giacomo Leopardi, dont les écrits philologiques arméniens ont fait déjà l'objet d'un bel ouvrage de G. Bolognesi¹. Leopardi est le premier à avoir attiré l'attention sur la portée de la traduction arménienne de l'œuvre de Philon, *De Providentia*, une démarche qui sera reprise ensuite d'une manière systématique par G. Bolognesi. De cette époque plus ou moins lointaine les progrès enregistrés ne sont pas pourtant si significatifs que l'on pourrait envisager. Les philologues classiques se contentent le plus souvent de se borner au monde greco-latin en oubliant plus ou moins complètement les liaisons culturelles qui l'unissent avec le Proche-Orient.

La leçon magistrale de G. Bolognesi attire notre attention encore sur un fait qui passe souvent inaperçu: la traduction est l'expression d'une interférence linguistique et l'agent d'une forme d'appropriation qui définissent le processus d'élaboration d'une culture et marquent d'une manière

¹ Cf. G. Bolognesi, *Leopardi e l'armeno*, Milan, 1998. Voir notre compte rendu dans *Ani. Anuarul culturii armenie* 4–5, 1999/2000.

décisive le lexique et la syntaxe d'une langue. Chacune des pièces qui composent le présent recueil représente en effet une invitation à repenser le domaine de la philologie classique, aussi bien que celui de l'histoire des langues modernes à partir de l'examen des traductions des textes antiques.

Andrei Timotin

CRISTINA DOBRE-BOGDAN, *Imago mortis în cultura română veche (sec. XVII–XIX) (Imago mortis dans la culture roumaine ancienne (XVII^e–XIX^e siècles))*, București, Editura Universității din București, 2002, 230 p.

Le musée de Strasbourg conserve un polyptyque du peintre flamand Hans Memling, datant de la fin du XV^e siècle. Le panneau central représente un squelette avec un ricanement grotesque qui tient dans sa main un parchemin avec un texte du *Livre de Job*.¹ Le titre explicite de l'ouvrage, *La Mort*, ainsi que d'autres éléments – le crâne, le couvercle du cercueil, les instruments de torture – tracent dès le début la voie de l'interprétation. L'image, paradigmatique pour toute une série, témoigne du penchant de l'époque pour le macabre, de façon que l'on peut affirmer qu'au «crêpuscule du Moyen Âge» la méditation sur la mort s'empare de l'iconographie. L'intérêt porté à la fin de l'individu acquiert, dans ce contexte, de profondes implications chrétiennes. Sur la voie ouverte par les Saints Parents, le discours culturel est concentré sur la dichotomie inutilité terrestre/éternité spirituelle, discours qui incite les hommes à se préparer pour le Jugement dernier. Penser à la mort et, surtout, à ce qu'advientra, devient un impératif de l'époque. L'idée est reprise, sous des différentes formes, dans les allégories du *Physiologue*, livre qui connut une diffusion remarquable «aux temps moyens»... «*et toi, être humain, pense à ta fin et repens-toi (...), et prends comme fondement les lois de l'église et donne-toi la peine pour les bienfaits de l'âme, fais l'aumône aux déshérités et porte ton aide aux infâmes car Jésus lui aussi, étant riche, pour nous s'est fait pauvre*»².

En conséquence, au milieu du deuxième millénaire, le motif de la mort chrétienne domine les productions littéraires et artistiques qui deviennent des documents importants de l'imaginaire. C'est facile à comprendre pourquoi les historiens des mentalités y trouvent un terrain propice à l'investigation. En ce sens, les études de Michel Vovelle et Philippe Ariès qui se penchent sur les représentations de l'irréfutable épisode existentiel³ sont bien connues. Car, «chasser» l'image de la mort dans ce que le mental collectif met à la disposition, semble une idée de plus en plus séduisante, fait démontré par les recherches roumaines aussi. Sur cette voie s'inscrit le livre de Cristina Dobre-Bogdan qui se propose de maintenir vif (sic!) l'intérêt pour la problématique des fins dernières, en analysant à cet effet, «*quelques-unes des attitudes fondamentales devant la mort dans la culture roumaine médiévale (XVII^e-XIX^e siècles), ainsi que les mutations survenues dans le discours laïque et ecclésiastique où dans le programme iconographique de certaines églises de Munténie*»⁴.

La démarche de Cristina Dobre-Bogdan s'inscrit sur la voie ouverte par les historiens des mentalités mentionnés ci-dessus, mais aussi par Pierre Chaunu, Louis-Vincent Thomas, Marie Thérèse Lorcin, etc. Mais, l'«affiliation» aux méthodes d'investigation promues par l'École mentaliste occidentale ne diminue en rien l'originalité de l'ouvrage en question. Ce qui plus est, par le type d'approche assumé et partant d'une documentation moins riche que celle dont disposent les

¹ Voir René Solier, *Arta și imaginarul*, Bucarest, Ed. Meridiane, 1978, fig. 118, p. 308.

² *Cuvânt de înfelepciune smerită în Manuscrisul lui Ioniță Dascălu*, édition, avant propos, transcription et notes par Cătălina Velculescu et V. Guriianu, in *Fiziolog. Bestiar*, Bucarest, Ed. Cavallioti, 2001, p. 56.

³ Voir Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Ed. du Seuil, 1983; Michel Vovelle, *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 2000.

⁴ Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*, p. 11.

sociétés occidentales, l'auteur démontre que dans l'espace roumain existent aussi des représentations iconographiques, des oraisons funèbres, des sermons, des discours funéraires ou des vers, dont la «rencontre» peut conduire à la reconstitution d'une image authentique du passé culturel.

Imago mortis ... est structurée sur deux coordonnées: l'une vise les représentations visuelles, l'autre les textes littéraires, toutes les deux focalisant sur l'inévitable *memento mori*.

La première se remarque surtout par les recherches sur le terrain entreprises par l'auteur dans les années 2000–2002 en dix départements de Munténie et d'Olténie. Les informations recueillies sont systématisées dans un catalogue des représentations iconographiques de la mort⁵ dont certaines offrent des données sur la tradition populaire funéraire ou sur différentes attitudes contemporaines devant l'expiation. Les discussions avec les villageois ont permis à l'auteur de conclure que l'homme moderne «*tâche de passer la mort sous silence pour ne pas déranger ceux qui sont (encore) vivants*»⁶, ou pour chasser la peur que lui inspire la fin inexorable. Pourtant, ces témoignages de l'imaginaire médiéval roumain persistent dans la peinture murale des églises de village des deux zones mentionnées où la figure thanatique occupe une place significative. Les accessoires de la Mort: «*les armes de celle-ci et la besace où l'on suppose qu'elle entasse les âmes anéanties de mortels*»⁷. Parmi les instruments: la faux, la hâche, l'arc, le carquois aux flèches, la fauche, le gobelet avec lequel elle invite les hommes à boire. À l'Occident, la Mort est parfois accompagnée par un crâne (comme dans le polyptyque de Memling) et d'une clepsydre, symboles de l'éphémère de ce monde⁸.

Dans les Pays Roumains ce spectre terrifiant se présente sous des facettes diverses, en dévoilant son caractère prothétique. Dans le chapitre *Recuzita, chipul și «numele» Morții* (Les accessoires, le visage et le «nom» de la Mort), on peut déceler toutes les «apparitions»: *la mort à cheval*, au galop sur les corps impuissants qu'elle fauche, *la mort squelette*, modèle occidental par excellence, rencontré jusqu'à nos jours⁹, *la mort ailée*, probablement résultat de la contamination avec le modèle angélique, *la mort sauvage*, le modèle le plus répandu dans l'espace roumain qui se fait remarquer par la couleur noire et les cheveux ébouriffés, ressemblant à Kyr, la femme squelette aux cheveux dressés que l'on peut voir dans les monastères athonites¹⁰. A ces représentations s'ajoutent *la mort diable*, représentée sous la forme d'un «*squelette à sabots, visage terrifiant marqué par des yeux exofthalmiques et par un ricanement sinistre*»¹¹, *la mort chevalier* et *la mort chasseur*.

Des textes savoureux qui portent l'empreinte de l'expressivité populaire accompagnent la plupart des représentations: «*Oh! Dame impératrice/ Que tu es hautaine et belle/ Tu mena grand train dans ce monde/ Viens faire avec moi aussi la ronde (!)*»¹². Les vers cités font partie d'une scène de danse macabre qui décore les murs de l'église «Adormirea Maicii Domnului» (Église de la Dormition), village Glâmbocu, départ. Argeș. Sur la façade sud «Cumplita Morte» (l'affreuse Mort)

⁵ Voir les deux annexes; la première, comprenant les églises avec des représentations de la «Mort» qui ont formé l'objet des recherches de l'auteur et la seconde des scènes aux motifs connexes tels Samson luttant avec le lion; la licorne; la lutte de la licorne avec l'ours; la parabole de la licorne, pp. 198–230.

⁶ *Ibidem*, p. 11. Voir les épisodes liés à l'effort des villageois de supprimer l'image de la mort terrifiante (pp. 27, 36 et 84) fait qui, au-delà des mutations produits dans la mentalité collective, attire l'attention sur le danger que représente la disparition de certaines «productions» culturelles.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ Voir Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, Bucarest, Ed. Saeculum I.O., 2002, vol. 2, *Simbolurile morții*, pp. 404–405.

⁹ Voir la peinture d'Edvard Munch, *La jeune fille et la mort*, ainsi que la gravure de Félicien Rops, *la Mort qui danse* etc.

¹⁰ Maria Golescu, *O fabulă a lui Esop trecută în iconografia religioasă* in «Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice», Anul XXVII, 1934, p. 72.

¹¹ Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*, p. 27.

¹² *Ibidem*, p. 45.

invite à «danser» une impératrice, signe que devant la fin imminente les différences sociales s'effacent, l'égalité constituant «une sorte de distribution de la justice d'outre-tombe, au profit des insignifiants»¹³.

En analysant les scènes de dansé macabre dans l'iconographie roumaine – bien que les Occidentaux soient d'avis qu'elles furent ignorées¹⁴ dans l'Europe de l'Est –, Cristina Dobre-Bogdan précise qu'elles sont, tout au contraire, une caractéristique du XIX^e siècle roumain, donc une manifestation beaucoup plus tardive que les images similaires de France ou d'Allemagne (XV^e–XVII^es). Le même chapitre soumet à l'attention du lecteur une perspective comparatiste sur le motif présent dans les aires culturelles mentionnées. L'on y met dans une nette lumière le rapport entre le thème des danses macabres et les épidémies de peste qui faisaient rage dans l'Europe médiévale. Dans les Pays Roumains, la mort, la peste et Saint Charalambos constituent, depuis des siècles, une triade importante de la culture populaire, fait visible de nos jours encore sur les murs des églises où le saint est représenté en vainqueur de la Mort. L'auteur explique la substitution de la peste par la mort en appuyant ses arguments sur une légende enregistrée par le folkloriste roumain Tudor Pamfile.

Nous nous joignons à sa démarche en signalant une possible extension de la perspective déjà énoncée. Saint Charalambos identifié dans la tradition populaire roumaine au protecteur contre les épidémies est aussi le héros central de plusieurs légendes dans lesquelles la Peste qu'il traîne d'habitude enchaînée¹⁵, est remplacée par la Mort. Dans son livre paru en 1944, le peintre Olinescu notait une version selon laquelle la Mort est punie par Saint Charalambos (Heureuse que Dieu lui permet de parcourir le monde sans être vue, la Mort fauche prématurément de vies innocentes; fâché, le Père Céleste appelle Charalambos qui enchaîne la Mort et ne la délivre que lorsqu'elle doit aller chez ceux pour lesquels la dernière heure était venue)¹⁶.

Cette relation de substitution entre la peste et «le grand passage» peut être remarquée dans l'espace occidental aussi. La peur qu'inspire la fin inattendue provoquée par les maladies dévastatrices – et la peste en détenait la suprématie – a déterminé les chrétiens catholiques à invoquer certains saints. Dans les moments de cauchemar les hommes du Moyen Âge priaient Saint Christophe, un des quatorze Saints intercesseurs. La liaison entre ce géant béatifié et la mort est encore plus prégnante si nous pensons qu'il défend contre la «*male mort*», non-chrétienne, survenue avant que l'homme n'eût reçu les derniers sacrements. La même tradition populaire consigne, maintes fois, que celui qui regarde une image de Saint Christophe ne peut pas mourir ce jour-là¹⁷.

L'entrelacement avec le folklore surgit tant dans les pages qui concernent l'iconographie que dans la deuxième partie du livre concentrée sur l'idée de la mort en tant que motif littéraire. Depuis la rhétorique funèbre des écrits de Ioan Zoba de Vinț à celle des *Didahii* (Homélies) d'Anthime d'Ibérie ou des *Homélies* de Petru Maior, jusqu'à la manière dont les chroniqueurs moldaves et valaques mettent en scène, dans leurs narrations, le spectacle de la mort, Cristina Dobre-Bogdan dévoile les contextes dans lesquels est placée la mort. Elle y analyse, successivement, «les masques» funéraires, les séquences et les formes d'évocation adoptées, dont nombreuses – et ce n'est pas par hasard – sont stéréotypés, tout en respectant les rigueurs d'un canon rhétorique.

À la différence de la littérature occidentale où le discours funèbre traverse un processus de laïcisation, la littérature roumaine de la fin du XVIII^e s. témoigne de son appétence pour les formes variées de méditation religieuse sur la mort.

¹³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴ Voir l'affirmation d'André Corvisier selon laquelle «le trajet de la mort s'est arrêté [...] aux portes de l'Orthodoxie», apud C.D.-B., *op. cit.*, p. 43.

¹⁵ Voir l'icône de Saint Charalambos et la Peste en hypostase féminine, conservée au Musée du Monastère de Cozia, départ. Vâlcea.

¹⁶ Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, Bucarest, Ed. Saeculum I.O., 2001, éd. critique par I. Opreșan, pp. 355–356.

¹⁷ David Hugh Farmer, *Dicționar al sfinților*, Bucarest, Ed. Univers Enciclopedic, 1999, pp. 142–143.

De tous les textes mis en discussions par l'auteur, rappelons les *Didahii* d'Anthime d'Ibérie où les hypostases thanatiques sont interprétées comme un reflet de l'exhortation à l'espérance. La typologie illustrée par les homélies du métropolitain apporte son appoint au profil de la mort, esquissé déjà au niveau de la dimension visuelle. *La Mort comme dernier sommeil* est un thème qui sera exploité dans la rhétorique sacrée des successeurs d'Anthime, de même que par Samuil Micu et Petru Maior. *La Mort voyage* nous rappelle le «*caractère universel*»¹⁸ de cette «séquence», tandis que *la Mort naissance* s'inscrit dans un nouveau paradigme, à côté de la naissance charnelle et spirituelle. Le motif de la mort comme séparation du corps est édifié sur l'une des antinomies chrétiennes fondamentales – matériel/imatériel – le corps étant l'«*apparence éphémère d'un noyau éternel, l'âme*»¹⁹. Et c'est encore en antithèse que l'auteur range la mort du juste et celle du pécheur, toutes les deux reflétées, selon les règles de la représentation des saints, dans l'iconographie roumaine ancienne.

Ces investigations du texte littéraire visent, dans leurs ensemble, de mettre en lumière la thèse du livre: l'examen de chacune des métamorphoses du *Thanatos* permet la reconstitution d'un espace et d'un temps qui ne nous sont plus accessibles. Car au-delà de l'existence d'un programme iconographique, des écoles de peintres d'églises, des techniques et des modèles littéraires et iconographiques, les attitudes d'hier et d'aujourd'hui devant le *trépas* nous aident à mieux comprendre «les mutations survenues dans la manière de penser» et les comportements adjacents. «*Ces comportements – affirme Cristina Dobre-Bogdan – pourraient former un corpus important de documents de l'histoire des mentalités, capable de démontrer que, parfois, l'absence, l'anéantissement, l'éloignement d'une certaine réalité peuvent être tout aussi édifiants que la présence ou ses formes de manifestation*»²⁰.

Et, si l'un des chapitres est un plaidoyer pour un «*portrait arcimboldien de l'homme mort*»²¹, nous ne pouvons pas passer sous silence le fait que ce modèle peut être extrapolé au niveau du livre considéré dans son ensemble. Parce que, fondée sur une bibliographie autant actuelle que riche – embrassant histoire des mentalités, iconographie, anthropologie culturelle, folklore littéraire – Cristina Dobre-Bogdan nous conduit dans le voyage vers la connaissance des «*facettes*» de la Mort, ainsi qu'elle furent consignées par la culture médiévale roumaine.

De nos jours, deux cents ans après, l'imaginaire postmoderne a la tendance de marginaliser de plus en plus le moment des fins dernières. Et, malgré notre refus d'en parler, notre peur ne diffère pas trop de celle qu'éprouvait le peintre d'églises, celui qui, au nom de sa communauté rurale, nous a légué ces mots: «*Oh! Mort ardente, hélas! comme tu es bizarre J'aurais tant préféré Que tu ne viennes pas me chercher (!)*»²².

Silvia Marin-Barutcieff

ASPAROUH VELKOV, *Les écritures secrètes de l'Empire ottoman*, Sofia, Editions «Prof. Marin Drimov», 2002, 150 p.

L'auteur, dont les travaux scientifiques sont bien connus par les spécialistes de ce domaine, se propose dans ce livre, résultat de la riche expérience acquise pendant les longues années de travail dans le département oriental de la Bibliothèque de Sofia, une analyse de la diversité et des domaines d'application des systèmes de décodage utilisés dans les écrits secrets de l'Empire Ottoman d'avant

¹⁸ Cristina Dobre-Bogdan, *op.cit.*, p. 109.

¹⁹ *Ibidem*, p. 109.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ *Ibidem*, le chapitre *Portret arcimboldian al omului mort* in *Sicriiul de Aur* al lui Ioan Zoba din Vinț, p. 102.

²² *Ibidem*, p. 221.

le XIX^e siècle, ainsi que dans la cryptographie du XIX^e siècle, en se penchant surtout sur les principes de cryptage et les tables de codes qu'il aborde jusqu'au moindres détails.

Partant du fait que les écrits de l'époque des Turcs ottomans démontrent clairement que les *cryptogrammes* leur étaient bien connus, l'auteur, visant surtout de faciliter la lecture de certains manuscrits, attire l'attention sur les chiffres constitués de lettres, de symboles, de mots ou de chiffres dont la connaissance est indispensable au décryptement du texte d'origine. Il s'occupe en même temps des *chronogrammes* utilisés par les poètes, mais surtout dans la datation d'un ouvrage, dans les inscriptions gravées en pierre sur les bâtiments de culte où sur les frontispices d'autres constructions.

L'auteur n'ignore pas non plus le système de décodage, particulièrement difficile à cause du mélange de chiffres et de signes-symboles, en attirant l'attention sur les chiffres et codes excerptés à cet effet des documents conservés dans les archives bulgares, les clés du décodage étant découvertes par l'auteur même.

Les derniers chapitres du volume offrent au lecteur un riche appareil scientifique: des notes explicatives, un index de noms, un index des termes, une solide bibliographie, tous ces éléments conférant à l'ouvrage de l'ottomaniste A. Velkov le standard visé par les ouvrages-manuels, notamment la qualité d'être utilisés en tant que guides scientifiques.

Destiné aux turcologues ottomanistes, cet ouvrage d'une extrême richesse et difficulté, présente une abondance de données articulées par l'auteur dans une approche d'un haut niveau scientifique qui ouvre des voies nouvelles dans l'interprétation des formules administratives de l'époque, en offrant en même temps une lecture intéressante pour tous les spécialistes.

Elena-Natalia Ionescu

LIGIA LIVADĂ-CADESCHI (ed.), *Sărăcie și asistență socială în spațiul românesc (sec. XVIII–XX). Masă rotundă, iunie 1998*, (Poverty and Social Assistance in the Romanian Space (18th–20th Centuries). Round table, June 1998), New Europe College, Bucharest, 2002, 143 p.

The issue of poverty has been often discussed in Romania after 1989. However, as Paul H. Stahl states in the foreword to the volume, this subject "crosses the history and nowhere could it be seen as definitely closed". Under the auspices of the New Europe College, the authors of the papers had this kind of outlook.

In opening the debate Paul H. Stahl points out two core questions. First, the poverty in Romania has to be seen in the frame of a peasant society, which has missed the Western prerequisites to build an efficient network for assistance (such as the privileged groups and the neighborhoods). Secondly, the public institutions have weakened under difficult historical circumstances.

Ligia Livadă-Cadeschi approached this latter topic in her paper, *Sărăcii din Țările Române la începuturile timpurilor moderne* (The poor in the Romanian Principalities on the eve of modernity). In the account of disasters, either military or natural, at the very beginning of the article it is stated that in Moldavia and Wallachia, in the 18th century, the social and political insecurity deepened. In addition, while in the Western countries the ideas and reforms of the Enlightenment pervaded, in the Romanian Principalities the perception of poverty kept a religious embedment.

The author lays her assumption on an analysis of the motivation standing behind the value of "pity". On the one hand, the "assisted" people until the late 18th century Principalities were the beggars, the disabled and the helpless (mainly children). In exchange for the support they received, the customs as well as the law obliged them to prey for the benefit of their sponsor. On the other hand, the poor were also the people who had lost their fortune. Instead of seeing that as a temporary circumstance, the society discerned in their trouble the consequence of a whimsical fate (*fortuna labilis*). The poverty was therefore a "metaphysical" notion.

It has to be stressed that, while using the references from the French school of the history of mentalities, Livadă-Cadeschi has built up an "ideal-type" of poverty. Furthermore, she is yet more

specific, and links this ideal-type to the institutional ground. Thus we find out that they attempted to unfold several ways for lessening poverty, such as the guilds of needy people (*calici*), the hospitals, the church funds (*cutia milelor*) and the orphans assistance (*orfanotrofia*). Worth noting that all of them appeared through the decisions of the Prince (*Domn*) in a quite long time interval (from 1650 until the end of the 18th century). Anyway, the Prince did that not in view of a “right government”, but for religious reasons. The Prince became the sacred protector of the pauper. The obligation he enforced on the churches, monasteries and boyars to collect money was based not on the secular law, but on a duty belonging to the Christians.

Some critical remarks have to be done in closing our commentary. Though at the beginning of the paper the author states that her approach will prolonge until the interwar years, the 1831–1930 period is poorly tackled. In addition, it must be said that the sequence of the discourse confuses the arguments. The 40 pages of the paper do not include separate sections and in a few places the indications deceive the reader (for instance, at p. 25 the subject of institutions is opened but it is only from p. 34 on that it is fully approached).

In another paper, “*Asistența socială în România. Două secole de evoluție instituțională*” (Social assistance in Romania. Two centuries of institutional evolution), Mihaela Lambru takes into account the stages of the institutional development in the 19th and 20th centuries. At the beginning she, too, refers to the “prehistory” of the social assistance in Romania, but curiously, contradicting Livadă-Cadeschi’s dates (compare pp. 64–65 with pp. 26–29). Further, Lambru distinguishes a first period lasting from the “prehistory” of social assistance until the unification of Moldavia and Wallachia (1859), followed up by another one until the First World War, and by a third, fourth and fifth ones, the interwar period, as well as the communist and post 1989 ages.

In the first half of the 19th century the social assistance was put into practice only randomly. In the next two periods, however, the matter passed into the charge of the State institutions, which joined the efforts of a strong network of private organizations. Moreover, Lambru highlights, in 1938 the statistics show that this latter contribution was overwhelming. There were then 830 private organizations, whereas only 113 public ones (50 administrated by the central government, 63 by the local authorities). In addition, the assistance changed from philanthropic, before 1850, to acquiring a prevention and integrative feature. The undertaking by the State and professionals got more weight. An institutional framework was laid down by the setting up in 1929 of the High School for Social Assistance, followed one year later by a Law on health and social prevention.

Unfortunately, during the communist period, the system of social assistance vanished. On an ideological ground even the question itself was denied. In Lambru’s view specific circumstances gave way to this situation: “the frequent modifications of the institutional frame, the chaotic legislation, the blocking of the local networks of professionals” (p. 74).

After 1989 the rebirth of the social services meant the coping with a lot of questions. The government took however some prior directions like the accurate record of the situation, and the rebuilding of the institutional background. Later on, they took the social services to a higher educational level, and in 1994 graduated the first promotion of social workers. At present, a program of reforming the system of social services requires the development of the local/community bases. By this orientation they aim to fulfil the co-operation of the government with the NGO’s sector and to adjust the social services to the local needs and resources through gradual decentralization.

If Mihaela Lambru outlines the “institutional landscape”, Georgeta Ghebreă, in the next article of the volume *Perspective sociologice asupra sărăciei* (Sociological perspectives on poverty), designs a more theoretical frame. Ghebreă concludes the first part of her paper by emphasizing that the sociological theories which approach this matter, express a tendency to control the consequences of poverty. In addition, she dedicates a couple of pages to bring the topic closer to the Romanian state of facts.

It is worth noting the distinction that Ghebreă makes between poverty in the “rich” and the “poor” countries. In the former category poverty covers mere a social minority, whereas in the latter it overwhelms if not the majority then at least some main social segments. Hence she accepts, both theoretically and pragmatically, different manners of attacking the question. In the developed

countries, selectivity and self-assistance combine with targeting and redistribution of the allocated resources in order to have social integration as outcome. In the underdeveloped countries, instead, the high mass of the poor people and its manifold dimensions require complex solutions in parallel with the fuelling of social modernization.

Poverty, Ghebrea states, can be measured either as objective (the “absolute” poverty, commonly the minimal level of income) or subjective (the “relative” poverty, a psychological category which encompasses the self-perception of the poor or of the “edge” people). In addition, certain sociological theories have conceptual tools to analyse the poverty phenomenon. Among these Ghebrea mentions: the culture of poverty (poverty as a social stigma), the deprivation cycle (to convey the poverty along the generations in the same social segment), the institutional approach (to make social programs more effective by particular care to avoid discriminatory measures) and the marxist explanation based on the “class struggle”. With regard to each of them she outlines the pragmatic consequences as well as the background programs of action.

Ghebrea devotes special attention to the poverty issue in Romania. Although the frame in which she sets this topic seems general, the “transition to the market economy”, she plentifully uses statistics and indicators. The state of facts shows that in the mid 1990s in Romania 60% of the population stood at the level of “relative” poverty, whilst 25–30% could be considered “absolute” paupers. It is worth noting, Ghebrea outlines, that in 1998 not the unemployed represented that latter category, but the employed people and pensioners. In addition, they earn their income less by their salary (38.1% in 1995, 38.9% in 1996, 20% in 1997, 16.6% in 1998) than from social protection and “on their own” (the latter 40.8% in 1997 and 41.5% in 1998). Ghebrea claims that most of the weaknesses and disbalances of the national economy erupt on the account of the paupers.

The author concludes by evaluating the present strategies to alleviate poverty in Romania. In her opinion, an accurate strategy has to start from the factors that fuel poverty: its rooting in the urban environment (mainly in the small and middle-sized cities), the unemployed status, secondary education, regionalization (the Moldavian counties) and the extension of nuclear families (either with many members, or monoparental). The new system of social services should take that into account. Moreover, they have to consider as equally important the regulatory criteria, the effectiveness of the social intervention as well as looking for the picture of “a stratified society, not a levelled one”.

The volume ends by discussing the poverty issue in nowadays Romania. Some matters rest however in the shadow, like for instance, the matter of poverty in rural areas (almost half of the Romanian population lives in the countryside). In addition, one could ask if, seeking to design a system of social services in Romania, there is any reason to take into consideration the “history” and even “prehistory” of the matter. If not, why devote a consistent part of the debate to the past? If so, how could these historical patterns be retrieved? To the latter question the articles in the book do not provide a full answer.

Stelu Șerban

HELEN E. KOUKKOU, *Ioannis A. Kapodistrias, the European Diplomat and Statesman of the 19th Century. Roxandra S. Stourdza. A Famous Woman of Her Time. A Historical Biography*, The Society for the Study of Greek History, Athens, 2001, 718 p. + 24 pl.

Un article de Hans Petri dans « Südost – Forschungen », injustement oublié et que ce livre ne cite même pas, est à notre connaissance le seul travail consacré à Roxandra Stourdza, qu’il associait à son frère Alexandre. Celui-ci est mieux connu, grâce à la biographie que vient de publier Stella Ghervas en même temps que nous avons, dans cette revue même, évoqué le personnage à travers sa correspondance avec Eynard-Châtelain, l’un de ses amis de Genève. Le volume dont nous essayons ici de dégager les mérites et de dissiper les idées fausses et les préjugés insiste sur le rapport privilégié qui s’est établi entre Roxandra Stourdza et Capodistrias au cours d’une longue amitié amoureuse.

Mlle Koukkou n'a cessé d'étudier Capodistrias depuis plus de quarante ans. Une telle familiarité de l'auteur avec son sujet n'a pas toujours les effets heureux qu'on pourrait espérer. Dans ce cas, deux fonds de documents, les lettres de Capodistrias à son père, publiées par P. Enepekidès en 1972, et sa correspondance avec Roxandra Stourdza, qui était connue depuis 1900, ont servi à Hélène Koukkou pour bâtir une sorte de roman, où les documents, qu'il eût mieux valu reproduire tels quels, sont submergés dans un commentaire constamment attendri. En outre, elle a puisé aux Mémoires de la comtesse Edling (Moscou, 1888) et aux archives Stourdza conservées à la Maison Pouchkine de Saint-Petersbourg. Les Mémoires sont un livre rare : Hélène Koukkou s'estime heureuse d'en avoir retrouvé un exemplaire à la Bibliothèque Nationale d'Athènes (mais un autre existe également à Bucarest, à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine). La partie véritablement nouvelle de l'information est celle recueillie dans les papiers de Saint-Petersbourg, qui eût pu être mieux mise en relief : il y a là plusieurs manuscrits autobiographiques, tant de Roxandra que d'Alexandre, des brouillons de lettres ou de journal intime, et même des écrits politiques de Capodistrias qu'on avait cherchés vainement ailleurs.

Le découpage que nous allons opérer dans la masse des renseignements réunis à cette occasion s'efforce de mettre en valeur les contacts de Capodistrias avec les Roumains. On hésite un peu à inclure dans cette perspective la dimension roumaine des Stourdza, frère et sœur, car, malgré l'origine moldave de la famille, ils semblent avoir été entièrement grecisés. Leur mère était une princesse phanariote, de sorte que, du côté Mourousi, ils appartenaient à un milieu de culture hellénique, mais les Stourdza ne sont pas de souche grecque et leur lignée ne remonte pas au XIII^e siècle (p. 25). C'est au XVI^e siècle que ce nom apparaît parmi les grands boyards de Moldavie et « les ducs et comtes » qu'on prête généreusement à leur généalogie ne nous sont point connus.

A plusieurs reprises, Capodistrias aura croisé dans sa vie des personnages qui ont séjourné dans les pays roumains et qui étaient capables de lui fournir des informations à ce sujet. Ainsi, Ignace d'Arta qu'il a rencontré en 1807 et qu'il retrouva en 1809 en Russie; le futur métropolite lui a fait lire Homère. Leurs relations duraient toujours en 1821, lorsque le prélat se trouvait réfugié à Pise. Dans son autobiographie de 1826, Capodistrias se souviendra qu'à son arrivée à Saint-Petersbourg il fréquentait seulement « les familles grecques et moldaves » qui y vivaient, les Stourdza étant de leur nombre depuis 1801. A Vienne, en 1811, il fait la connaissance d'Anthime Gazis, l'éditeur du *Logios Hermès*, qui entretenait des liens étroits avec la Valachie.

C'est à la même époque qu'on propose à Capodistrias d'être nommé « plénipotentiaire en Moldavie et en Valachie »; on lui offrait pratiquement la position de gouverneur des deux Principautés. Quand il se rend à Bucarest, le 20 mai 1812, il occupe la fonction de « directeur de l'office diplomatique du général en chef de l'armée du Danube », donc chargé de mission auprès de Paul Tchitchagoff, un vieil ami des Stourdza. Comme les *Mémoires* de celui-ci ont été publiés (par Charles Lahovary), il n'eût pas été inutile d'utiliser cette source pour placer Capodistrias dans un milieu qui a dû susciter son intérêt. On nous dit que son séjour à Bucarest n'a duré que trois mois (p. 117), mais qu'il a quitté la Valachie vers la fin novembre 1812 (p.119); c'est donc six mois qu'il a passé au quartier général de Tchichagoff.

Il est inexact d'affirmer que les frères Mourousi ont été exécutés par les Turcs pour satisfaire les réclamations de Napoléon (p. 138). Ils s'étaient laissés corrompre par la politique russe, accusation que les contemporains n'ont pas hésité à répandre et qui est à présent solidement étayée sur les documents découverts par Armand Goşu. En se hâtant de conclure la paix de Bucarest, ils permettaient aux Russes de se retirer des Principautés afin d'affronter l'invasion française qui se préparait.

La paix eut aussi comme effet l'annexion de la Bessarabie par l'empire des tzars. Au sujet de cette province Capodistrias avait une opinion bien arrêtée qu'il est intéressant de noter ici. Il était intimement convaincu que « l'avenir national et politique de la Bessarabie doit être basé sur la conservation des lois et coutumes, des langues et des privilèges de ce pays. Son système administratif doit correspondre à l'esprit national de ses habitants; à leurs besoins et à leurs traditions ». On ne saurait mieux dire. Ces idées avaient été probablement suggérées par Alexandre Stourdza et l'on sait que, durant les premières années après 1812, tant que la province fut gouvernée par Scarlat Stourdza,

la Russie s'est gardée d'intervenir dans l'organisation intérieure de ce nouveau territoire (voir l'excellent livre de George Jewsbury qui traite précisément de cette période). En traversant ces vastes terres vierges en 1848, Nicolas Giers estimait encore insuffisants les changements qu'on y avait introduits plus tard.

A Hust, en Ruthénie Transcarpatique, et à Manzyr, dans le Boudjak, les Stourdza avaient reçu des domaines immenses, grâce à la faveur du tzar. Ils étaient sans doute sollicités par leurs parents ou amis qui entendaient profiter de leur position à la cour de Saint Pétersbourg. En 1820, par exemple, Capodistrias assurait Roxandra Stourdza qu'il avait obtenu du tzar une fonction au Ministère des Affaires Etrangères « pour le jeune fils de votre amie, Mme Balche » (p. 381). Une note avoue l'ignorance de l'auteur en ce qui concerne cette dame. Pourtant, il ne devrait pas être difficile d'identifier un Balș, rejeton d'une noble famille moldave, qui a servi pendant quelque temps dans la haute bureaucratie russe.

Enfin, en 1827, en passant par Francfort, Capodistrias y est accueilli par le ministre de France, qui était le comte Reinhard (comte d'Empire), le même qui avait été consul à Bucarest en 1806 et dont la femme, Christine, a décrit son expérience à Bucarest dans des lettres d'une grande fraîcheur et vivacité.

Nécessairement incomplet – Capodistrias eut aussi une correspondance avec Jean Caradja, prince de Valachie de 1812 à 1818, et elle a été publiée par C.I. Karadja –, ce découpage traduit une solution de compromis. En plantant un certain nombre de repères, qui signalent la contribution de cet ouvrage à la connaissance des contacts qui ont pu influencer l'attitude de l'homme politique à l'égard des Principautés, nous avons à dessein contourné l'histoire d'amour dont l'auteur a voulu se faire l'interprète. Comment faire autrement ? Les lettres échangées entre Capodistrias et son amie commencent en 1814, avec la lecture partagée de Chateaubriand (*l'Itinéraire de Paris à Jérusalem*). La dernière date de 1827, après quoi on n'a que les brouillons des messages que Roxandra a continué à lui envoyer en Grèce, pendant les années où il était chef de l'État ; jusqu'à sa mort tragique en 1831. Mariée dès 1816 au comte Albert Edling, un personnage très effacé de la petite cour de Weimar, elle ne deviendra veuve qu'en 1842. Sa propre fin suivra après seulement deux ans. Cette relation, toute platonique, exprime à merveille le romantisme de l'époque et, dans ces conditions, n'a existé que comme exercice littéraire. Malheureusement, le style lyrique de la comtesse est d'une affectation à laquelle le commentaire fait écho. Capodistrias est une figure attachante et respectable, mais Mlle Koukkou lui porte une telle admiration que, après l'avoir présenté comme précurseur de l'unité européenne, elle n'hésite pas à le comparer à Jésus. Elle nous assure que ses recherches l'ont conduite à la conclusion que les assassins de Capodistrias ont obéi aux ordres de l'Angleterre et de la France. Hypothèse, à coup sûr, troublante, mais qui, en l'absence de toute preuve, nous inspire quelques doutes sur la méthode critique de l'auteur.

Qu'on nous permette aussi de remarquer que *Wilhelm Meisters Wanderjahre* n'est pas « un roman historique » (p. 540), pas plus que Benjamin Constant n'était « un aristocrate français » (p. 243). Mais ce ne sont là que des vétilles.

Pour finir, une annexe iconographique réunit une trentaine de portraits de Capodistrias, ce qui, en soi, serait assurément d'une grande utilité.

Andrei Pippidi

NEDRET BURCOGLU (ed.), *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990's* Proceedings of the Workshop held on 5–6 March 1999, CECES, Boğaziçi University, The ISIS Press, Istanbul, 2000.

The editor of this volume, uniting the twenty-two articles written by specialists from ten European countries, namely Nedret Burcoglu, is a well known, dedicated and very talented professor, presently Director of the Centre for Comparative European Studies (CECES) linked to Bosphorus

University in Istanbul, PhD in comparative literature. She has authored two previous volumes and her debut was ten years ago in this very RESEE.

The present volume is actually the fruit of the efforts made by Burcoglu for the achievement of a long-term project concerning the image of the Turk in Europe after the Declaration of the Republic in 1923. Three were the reasons for which this multidisciplinary project was carried out, fully reflected in the volume: 1. the paradigm shift that came with the modernization of Turkey; 2. the increase of the Turkish population in Europe due to the migration of the so-called guest (Turkish) workers to Europe; and 3. Turkey and the EU relationship.

“How did the migration of the Turkish workers to certain European countries, particularly to Germany, Holland, Belgium and France, affect the image of the Turk in those countries?”, “how do the migrants identify themselves, how are they received in the host countries and how are they received in the country they have left?”, here are two of the main questions which the 400 pages of this interesting volume try to answer.

The last 150 pages of the book cover the reflection of the Image of the Turk in the Balkan countries, mostly relying on the translations made so far from Turkish literature. If in countries like Germany, Belgium and Norway one can read an original Turkish literature written by the third generation of migrants, authors educated in the host countries but reflecting the relationship between the Turks and the locals, in Balkan countries one can not even notice the same (balanced) number of translations as those made before the fall of the communist regimes as I wrote in my paper to the Workshop which I had the honour to attend, speaking of the chance one can take in judging the Turk according to the pattern offered by the – old – translations made so far into Romanian, thus, according to a Turkish literature in translations, in a country where in the last twelve years Turkish businessmen have been doing efforts to settle, to have families, but not a culture of their own.

Looking forward to Burcoglu’s next book on the same topic, we welcome with great satisfaction the attempts like this one, in which the imagology stands at the boundaries with translation, all in the good purpose of knowing *the Other* better.

Elena-Natalia Ionescu

PAUL H. STAHL, *Familia și școala. București 1949–1952. Contribuții la sociologia educației* (The Family and the School. Bucharest 1949–1952. Contributions to the Sociology of Education), Sociétés européennes, Paris, 2001, 144 p., in Romanian¹

In the interwar period, Romania had to cope with a significant change: the traditional society gradually became an urban social structure with an integrated economy. There were many autochthonous sociologists who carried out investigations on this process. Their activity is often related to the Sociologic School of Bucharest or to the Romanian Social Institute. But we should mention that there were also other networks concerned with this topic, and especially with social assistance. This is why the interest for research on interwar Romanian society should be analyzed in the context of a multidisciplinary research.

This is the general perspective where we should place the research that Paul H. Stahl presents in his book. After having done this research, Paul Stahl took refuge in France, where he became a professor in comparative European ethnology and an excellent social anthropologist. In 1949, when he began this research, he had just graduated from the Sociology Faculty of Bucharest. In that year, the communist regime forbade the sociological research; it was only social assistance that had a legal status at that time (in 1952, though, this was finally forbidden too). This is how Stahl got to work for the *Centre of psycho-medico-pedagogical studies* and to initiate this research project. There were several colleagues and friends who really helped him with this research. For instance, Maria Sachelarie, Georgeta Lupescu and Viorela Ionescu contributed to data generalization and interpretation. Some students in social assistance

¹ My thanks to Ana Maria Filipoaie, who translated this review.

helped him with collecting fieldwork data. The author mentions these contributions, which is quite unusual for contemporary sociologic works in Romania.

In his research, Stahl analyzed the influence of family and educational environment on knowledge acquisition in the case of pupils living in the outskirts of Bucharest (both rural population and Gypsies). Stahl emphasizes especially the deviant phenomena such as alcoholism, tuberculosis, children exploitation, orphan children or family anomie. In addition, Stahl considers the prospective aspect of this research. Talking about the end of his research, he mentioned: "In 1952 I thought to test my hypothesis by practical analysis. On the basis of social attributes, I identified certain groups of pupils in a class of primary school: the first group consisted in children who should get good marks, the second with those supposed to have ordinary results and the third one made up of potentially failing pupils...At the end of the academic year, I came back to check this hypothesis. In general terms, the 'social' classification functioned well." (p. 9)

After he had finished his research, Stahl wanted to use its results and suggested a program of social measures to the Local Council of Bucharest. But he had to face a harsh refusal from the authorities. Moreover, his project was condemned in a series of anonymous articles published in 1953 in the official newspaper of the communists. The main accusations brought against him at that time were his being the promoter of "imperialism" and "Nazism". Helped by some influential officials, he got rid of these accusations. Instead, he was required to put an end to his research. Stahl refers to this episode in the following terms: "Those who lived in that period can remember the terror, the beatings in the prisons, things that we can hardly imagine nowadays. But they often forget the stupidity that was monumental and compulsory in all the state institutions and in everyday life." (p. 10)

Some people could argue that the research presents a social situation that does no longer exist. But we should notice that its arguments are statistical (a method quite rare in the Romanian social research). For instance, he analyses the impact of alcoholism on education in statistical terms. (p. 17 ff) A sample of 1344 families with children attending four school years answered the questionnaire. Among them, 75 are identified as affected by alcoholism (5.6%). It is either the natural father (73.1%) or the step-father (8.9%) who is alcoholic. The research presents the alcoholic families compared to the non-alcoholic ones in terms of: *relations between the parents* (frequent conflicts in the alcoholic families – 44.1% – against 1.1% in the non-alcoholic families), *children exploitation* (10.8% against 2.9%), *relations of the children with the other members of the family* (conflicts in 77.2% cases of the former category, against 40.3% of the latter), *wish to continue their studies* (70.2% of the former category and 40.3% of the latter do not want to complete their education.), *scholar results* (36.9% of children living in alcoholic families are failing; in non-alcoholic families only 5.5% of the children are failing.)

The fidelity of the research is enhanced by considering profiles with qualitative dimensions. In this way Stahl wants to get a deeper level of the research: "Alcoholism appears not only as the main perturbing element in the family environment, but also in the education process." (p. 25) Stahl emphasizes the psycho-social quality of the pupils' knowledge: the quality of the knowledge acquired by pupils gets ever worse. This perspective is included in an interdisciplinary context: medicine, psychology and sociology contribute to analyze the fluctuation of people from their families to school.

The work of Paul Stahl is highly important not only in terms of argumentation method. His approach of the urban sociology is also valuable, although this type of social research was almost unknown in the interwar period. This ignorance had two explanations: a. at that time 80% of the Romanian population was living in the countryside; b. the literature preached up the return to the 'pre-modern' 'community' lifestyle. There were a few analyses on Romanian towns in the interwar period, especially on suburbs (in Romanian *mahala*, a Turkish word). And Bucharest, the biggest city of the country and the political capital, deserved a special research: it had its role of arrival place in the migration influxes at a national level.

There is in Paul Stahl's work a subtle challenge; he is trying to assess the role of psychological factors in knowledge acquirement. In this respect, Stahl makes a list of these factors (p. 89 ff) and he draws the conclusion; the psychological comfort has a crucial influence on infantile education. For instance, among the failing pupils he identifies 33.3% physically disabled children, 55.5% socially disabled children and 63.3% psychologically disabled children. This situation is pointed up by the analysis of some paradigmatic cases.

Regarding tuberculosis, Paul Stahl identified a mainly social source. (pp.109 ff). The context of a rapid social change in the Bucharest outskirts helped him choose a paradigmatic case. Consequently, Stahl goes to Militari, then a village near Bucharest, where the tuberculosis ratio was quite high (1%). The results of the research validate the strong connection between the genesis and the spreading of tuberculosis and the urbanization process. For instance, the young people were highly exposed to this disease; half of the young people under 24 got tuberculosis. Moreover, the migrants and the isolated families showed the same predisposition. Stahl also gives the results concerning the biographical investigation of the subjects. He says: "From the very beginning I realized that when someone becomes ill, he/she experiences an *unexpected negative change* in his/her life and work conditions." (p. 122)

All these considerations will have to be taken into account for preventing tuberculosis. The young people and the newcomers should be the first segments of the intervention. Another aspect to be considered is that changing the work place means poor results in the beginning.

Unfortunately, the author's investigation remained a mere promise. The communist regime rejected everything that could have a sociologic component. This is why Stahl reoriented his work towards neutral fields, such as popular art, ethnography and folklore.

Today, the Romanian public education needs a reform. Stahl's statistical and concrete way of studying the subject provides rich suggestions to the programs of educational reform. In conclusion, this book can offer a good example in this respect.

Stelu Șerban

BRANIMIR ANZULOVIĆ, *Heavenly Serbia. From Myth to Genocide*, Hurst & Comp., London, 1999, 233 p.

One can very well blame the Milošević regime and its brutal campaign to destroy the non-Serbian nations who shared the Yugoslav territory. But to insinuate a biased survey of Serbian history in order to show how the repulsive present is only the result of a traditional evil, is adding insult to injury. This book's writer is described on the cover as "an independent scholar living in the Washington D.C. area". "Independent" he may be, if it means that he has no permanent professional position, but nobody would believe in his "independence" in the sense of a not prejudiced, normally objective mind. When one denounces the Serbs for having employed history as a tool of nationalist politics, one should be more careful not to incur the same accusation for the sake of the Croats or any other ethnic group which needs confirmation of its own cultural superiority.

The task this author has assigned himself is too easy when he endeavours to demolish the Kosovo myth. The two volumes published by the Serbian Academy for the commemoration of the 1389 battle, being, one an anthology of historical and literary texts, the other a collection of artistic symbols of that event, leave no doubt on the nationalistic insanity which had seized the Communist leaders of Serbia (a Romanian could identify easily that kind of vulgar, pseudo-dramatic boasting, because it was so much like the propaganda of Ceaușescu's last decade). However, it should be admitted that the image of Kosovo during the epoch of Romanticism had quite another significance and might be judged differently (Anzulović, in his discussion of the circumstances which led to the creation of the 1918 Kingdom, uses the same ideas about human rights and civil liberties which are currently implied in the treatment of present problems).

It would be fastidious to insist on some factual errors. For instance, the loss of the ecclesiastic unity of the Orthodox Balkans did not reduce the ecumenical patriarch to the role of "leader of a national church" (p. 21). Otherwise, the history of the Russian Church would be meaningless.

"The Union of church and nation, a Byzantine heritage" (p. 33) is another blunder, while praising the Ottoman tolerance is an exaggeration to which only the historians of Turkish civilization are prone. The Morlaks are not "Black Vlachs", but *Vlachs of the Sea*, being a population who lived on the Adriatic coast. "The Vlachs were not of Celtic origin", the author concedes (p. 43), adding that they "spoke a form of Latin". Anyway, to call them "the most nomadic people in the Balkans and the

most loyal non-Muslim subjects of the sultan” is far from the truth. Worse is coming: quoting an obsolete and tendentious work by Drako Tomasić, a Croat sociologist who passionately denigrated the Serbs, Anzulović argues that the killing of old members of the family was a wide-spread Serbian tradition “until recently” (p. 47). Quotations from folksongs, but also from a 19th century poem, by Peter Petrović Njegoš, are taken as proofs of the alleged cruelty of the barbarous Balkan highlanders, contrasting with the sophistication of the Croats. In his attempt to trace the recent genocidal frenzy to a classical model, this author disparagingly writes about Njegoš as chauvinistic and bloodthirsty.

Another “discovery” of Anzulović is “the elevation of an old pagan war god to the patron saint of the nation”. It is, as some might have guessed, the Vidovdan, Vid’s Day, the popular way of designing June 15, the date of the great Kosovo battle, an expression which was usual even among the contemporaries (we find it in the text of *The Advice of Neagoe Basarab to his Son Theodosius*, a 16th century writing which was compiled at the Wallachian court). But it is preposterous to forget the Christian character of the legend of Prince Lazar as well as the pantheon constituted by dozens of members of the Serbian dynasty, who were all canonized in the Middle Ages. The presence of Byzantine military saints on the walls of Serbian churches is a general feature of Orthodox medieval art in South Eastern Europe. It did not impress a particularly martial tradition upon the Serbs, as it never had the same result in the Romanian lands. The vision of Saint Prokopios on horseback, participating in one of the victories of Stephen the Great, Prince of Moldavia in the second half of the 15th century, showed that the anti-Ottoman war got the blessing of the clergy, but it can not be interpreted in the sense of a permanent heroic ethos in the Romanian society. The French are not an imperialist nation because of the *Chanson de Roland*. Of the ancient Slavic mythology the author knows nothing and his mimicry of erudition is pathetic. The same flaw is distinguishable through the whole book, where, for instance, any horrors are excerpted from the Serbian modern literature, as if it were only a collection of the most brutal scenes, made to inspire genocide. Criticisms directed to Robert D. Kaplan are unfair, because Anzulović went much further in blaming ancient hatreds in the regions than the author of the *Balkan Ghosts* ever did.

To say the least, it is a disgrace for the publishing house to have printed this book, which succeeded in demonstrating how simplistic and venomous a historical compilation can be, when it is written in order to prove a nationalistic thesis.

Andrei Pippidi

CONSTANTIN IORDAN, *Minorităţi etnice în Sud-Estul European după primul război mondial: dimensiunile unei probleme europene* (Ethnic minorities in South-East Europe after World War I: the dimensions of a European problem), Bucharest, Ed. “Curtea Veche”, 2002, 176 p.

Constantin Iordan attempted, in the studies collected in this volume, to present one of the most difficult issues of South-East Europe, the treatment of national minorities, from the perspective of international treaties and of that of the statistics concerning national minorities published by governmental agencies between the two world wars, and by discussing some controversial cases on an individual basis. All the studies rely on a solid documentary basis and on an extensive bibliography.

The first three chapters are aimed at building a general image of the issue. The first chapter, *The end of World War I. The peace treaties and the protection of minorities. The role of the League of Nations* is a short overview of the treaties concerning the protection of national minorities in the successor states, and the second, equally brief, is an inventory of national minorities in South-East Europe, accompanied by statistics and discussions of the registration procedures employed by the local governments. The third one, *National policies and ethnic minorities*, plots the evolution of the minorities in Greece, Bulgaria, Yugoslavia, Turkey, Albania and Romania, avoiding the all too common temptation of taking sides in the issue, and also adopting a moderate attitude in what the Romanian minority in the Balkans is concerned.

Surprising is the fact that dr. Iordan fails to notice the superficiality of the treatment of the Jewish minority issue in the Romanian historiographical literature on which his assertions rely in this particular case: as far as the author of this review knows, there are yet no studies concerning the economic situation of the Jewish minority in Romania between the two world wars, so, on the one hand, it isn't a safe bet to write about its alleged general prosperity, and, on the other hand, even if there were influential Jews, this influence cannot be extended to the whole Jewish population. C. Iordan fails to avoid the all too common stereotype of opposing the "Romanian" boyars and intellectuals, and the foreign (Greek, German, Armenian or Jewish) businessmen: the boyars were not altogether of Romanian origin themselves, and many of them of mercantile descent too, and there is no study but those of A.C. Cuza to ascertain the weight of the Jewish contribution to the early twenty century Romanian economy. It is a mystery to us how Joseph Rotshild, quoted by C. Iordan at page 43, found out that at the middle of the interwar period the Jews were in control of "the majority of the private capital in foreign trade, transportation, insurance, textiles," etc., and it is also a mystery which were the laws that limited the access of the Jews to the University at that time. Also, since there is still no study concerning the occupational distribution of the Jewish minority, we do not understand why the figures depicting the percentages of Jews in the cities are relevant to the issue of Jewish influence in interwar Romania. The author also gives all too much credit to the theory that the leadership of the emergent Romanian Communist Party was composed mainly of men belonging to national minorities because they agreed with the Komintern on the national issue, ignoring the fact that the skilled labor force in Romania included a significant number of men belonging to national minorities or foreigners, and the fact that only the highly skilled workers had the intellectual mobility, the financial means and the leisure time needed to engage in revolutionary activities. It is also surprising that C. Iordan ignored Irina Livezeanu's contribution to the issue of minorities in interwar Romania, while recommending Radu Ioanid, whose work is biased enough and poor enough to be forgotten.

The fourth chapter deals with specific issues of the history of the Balkans, the studies that compose it having been written between 1979 and 1998, the majority of them being already published in various journals.

National programs national states, landmarks for a comparative study (1982) maps the main national programs of the foundation of the Balkan states and discusses their degree of success. Other articles deal with the political, economic and cultural life of the national minorities from Transylvania, review the diplomatic relations between Greece and Romania in the 20th century, discuss the evolution of the VMRO – (the Internal Revolutionary Macedonian Organization), the involvement of the Soviet Union in the Balkans during the '20s, documents shedding new light on the diplomatic relationships between Romania and Bulgaria or Romania and Turkey in the interwar period and two reviews of contemporary Bulgarian historiography. While relatively cautious in approaching issues related with the situation of national minorities in Romania, C. Iordan gives, in this chapter, unbiased and very well documented accounts of particular moments in Balkan history, so that if the first three chapters could constitute a brief introduction to the issue of national minorities in South-East Europe, the last one should be useful mainly to researchers already involved in the study of the region. Considering that most of the studies were either published in journals with a limited circulation or presented at conferences, printing this volume was a useful enterprise, our only reserve being it was not translated into a language with larger circulation than Romanian and thus it will probably fail to reach its intended audience.

Emil Perhinschi

GHEORGHE ZBUCHEA, *Români timoceni. Scurtă istorie / Rumuni u Timočkoj Krajini. Kratka istorija*, Timișoara, Maison d'Édition Mirton, 2002, 184 p.

Connu pour ses travaux sur l'histoire des Roumains du Sud de Danube (voir, par exemple, *O istorie a românilor din Peninsula Balcanică/sec. XVIII XXI*, București, 1999), Gheorghe Zbucnea s'arrête maintenant brièvement aux Roumains de la Vallée du Timok, dans un livre en édition bilingue – roumaine et serbe.

Il s'agit d'une histoire des locuteurs du roumain habitant sur la rive droite du Danube, dans l'espace situé au carrefour des Carpates et des Balkans, de la rivière Morave jusqu'à la région de Vidine. L'auteur observe que l'appartenance roumaine des habitants latinophones de la Vallée du Timok a été enregistrée fréquemment par les statistiques officielles de Bulgarie et de Serbie jusqu'à la première guerre mondiale et même après, mais tant en Serbie qu'en Bulgarie ont surgi diverses théories qui nient leur caractère ethnique. Gh. Zbucnea offre des repères bien précis pour éclaircir le sujet et mettre en relief les réalités historiques.

Cet aperçu couvre l'antiquité, l'époque byzantine, l'empire roumano-bulgare du XIII^e siècle, la domination ottomane jusqu'en 1878, lorsque la rivière Timok est devenue la frontière entre la Bulgarie et la Serbie. L'auteur accorde attention à la question des migrations et surprend les données offertes par les voyageurs étrangers dans la région. Une place importante est consacrée au mouvement des Roumains de la Vallée du Timok pour la reconnaissance de leurs droits, au XX^e siècle.

Une *Bibliographie sélective* (pp. 124–125) et dix *Annexes* (pp. 126–183) concernant les plus importants documents de l'affirmation de l'identité ethnique et culturelle de cette minorité après 1990, achèvent ce petit livre utile et intéressant qui s'ajoute aux autres recherches récentes publiées en Roumanie comme celle de Monica Budiş, *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc*, Bucarest, 2001.

Constantin Iordan

ION ILIESCU, *Integrare și globalizare. Viziunea românească* (Intégration et globalisation. La vision roumaine), București, Editura Presa Națională, 2003, 240 p.

Dans son plus récent ouvrage, le Président de la Roumanie (1990–1996 et, depuis 2000 en second mandat) nous annonce dès le début que la plupart des considérations et des réflexions de ce livre se réfèrent à l'ensemble des problèmes politiques, économiques et sociaux de la construction de l'Europe Unie, de l'intégration et de la globalisation. «Je pars de ce que je nommerais une vision roumaine à cet égard et ses supports réels y compris sous l'aspect du nouveau contexte géopolitique et géostratégique où l'histoire de la fin du XX^e siècle nous a placés. Il est évident que les articulations de cette vision sont d'une manière logique et nécessaire liées aux évolutions de la zone de notre appartenance, surtout de la situation des Balkans et bien sûr de tout ce qui se passe aujourd'hui dans l'espace européen» (p. 5).

Voilà les thèmes des réflexions de l'auteur qui donnent aussi les titres des chapitres: L'ancienne et la nouvelle Europe: idées et processus en évolution; La Roumanie dans le nouveau contexte européen: redéfinition et options stratégiques; Valeurs et intérêts communs ou comment voit-on l'Europe du côté Centre-Sud: intégration et globalisation; Le modèle social européen et l'impact de ses valeurs: démocratie et développement; Vers une Europe vue comme Fédération des Etats-Nations, une Europe des citoyens; Le problème des minorités: identité ethnique et identité nationale; Quelques considérations concernant les concepts de «sécurité démocratique» et de «sécurité par coopération»; Transformons les Balkans dans une zone de la paix et de la stabilité; Un nouveau débouché sur la mer ou la coopération économique et le développement régional; Le Danube et le récit des trois mers; Le Club Politique Balkanique – un plaidoyer pour dialogue, entente et coopération; La richesse de la culture européenne découle de son extraordinaire diversité; L'objectif majeur – le développement durable; Nous sommes sur la bonne voie; Consolidons l'espoir renaissant.

Par la pertinence de l'approche, ce livre qui met l'accent sur le «modèle social-européen», se rend utile aux politologues, en premier lieu, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent aux évolutions du Sud-Est européen. Dans ses analyses argumentatives poussées, Ion Iliescu démontre qu'il s'agit d'une «synthèse des valeurs politiques, économiques et culturelles grâce auxquelles l'Europe se trouve aujourd'hui très proche de l'accomplissement de son projet général-unificateur» ... Par le processus d'intégration et de globalisation vu par l'auteur comme une chance historique nous permettant d'éliminer les décalages qui nous séparent du monde industrialisé, ce modèle peut représenter un

repère essentiel auquel devraient se rapporter les actions entreprises au niveau global; par intégration et globalisation, notre région accédera, elle aussi, aux valeurs de ce modèle.

Le livre s'achève avec un «catalogue sélectif» (1990–2002) des actions de la Roumanie sur la voie de l'intégration euro-atlantique enrichie de photos illustrant les relations internationales de la Roumanie après 1991.

Constantin Iordan

GRIGORE BRÂNCUȘ, *Introducere în istoria limbii române* (Introduction à l'histoire de la langue roumaine), Ed. Fundația «România de Măine», Bucarest, 2003, 116 p.

L'œuvre du professeur Grigore Brâncuș le situe dans la pléiade des grands historiens de la langue roumaine: B.P. Hasdeu, Ov. Densusianu, Sextil Pușcariu, Al. Rosetti, Gh. Ivănescu¹. Son dernier ouvrage que nous présentons, paru sous les auspices de l'Université «Spiru Haret» comprend dans son titre le terme *Introduction* à l'histoire de la langue roumaine, utilisé dans l'acception de l'école allemande car, en réalité, il s'agit d'une synthèse d'une valeur indiscutable, résultat de ses nombreuses années de recherches et qui embrasse tous les éléments de base de l'histoire de la langue roumaine. Précautionneusement, Grigore Brâncuș, circonscrit sa démarche, tout en précisant qu'il a fait imprimer «le cours destiné aux étudiants des facultés de philologie, conçu en accord avec les exigences du programme analytique en vigueur» (p. 7), mais son ouvrage s'adresse en égale mesure aux spécialistes les plus avisés, qui y trouveront des points de vue originaux, soutenus par une argumentation sans faille et une information inédite.

L'ampleur de la science de l'auteur est évidente tant dans sa capacité de sélection des plus importants problèmes et de classification des éléments caractérisés, que par l'emploi rationnel de la littérature de spécialité. L'information scientifique passe par un tri rigoureux afin de mettre en valeur les contributions effectivement révélatrices des études complètes et de celles parues récemment.

Dans la première partie l'auteur s'occupe des *Origines de la langue roumaine* et des facteurs ayant déterminé les transformations linguistiques du latin parlé, jusque dans la phase où il y a des attestations écrites de la langue néolatine = le roumain. Le processus de la romanisation de la Dacie, avec ses conséquences linguistiques, est analysé dans la période où les frontières de l'Empire romain se sont étendues au nord du Danube, après les guerres entre les Romains et les Daces dans les Montagnes d'Orăștie (101–106 après J.-C.); toute cette zone s'est trouvée effectivement sous la domination romaine jusqu'en 274, processus continué jusqu'au VI^e siècle, après la cessation des contacts directs avec la langue latine. Le célèbre édit de Caracalla de 212 par lequel les habitants libres de la Dacie devenaient citoyens romains représente «une reconnaissance officielle du fait que le latin est entré définitivement dans l'usage linguistique populaire des Daces» (p. 10).

La principale qualité de l'ouvrage est l'aperçu spécial des événements les plus importants ayant laissé des traces profondes dans la langue, la clarté de l'exposé, la systématisation particulièrement suggestive des faits relatés. Pour cette période sont pris en considération, à côté des facteurs qui ont déterminé la population autochtone d'apprendre le latin (l'autorité culturelle et civilisatrice des conquérants, l'intensité de la vie romaine dans les centres urbains où vivaient un nombre important de militaires et un appareil administratif et politique, de même que des colons venus de tous les coins de l'Empire, à la recherche d'une chance nouvelle, et qui utilisaient, tous, exclusivement le latin), le grand impact du christianisme aussi.

La propagation du christianisme, qui s'est répandu dans cette zone aussi depuis le I^{er} siècle après J.-C. grâce aux missions des Apôtres, puis par le prosélytisme dû aux soldats chrétiens des légions cantonnées dans la zone (certains ayant même subi le martyre bien avant la retraite aurélienne,

¹ Voir les hommages du volume lui ayant été dédié à l'occasion de son 70^e anniversaire, dans «Limba Română», n^{os} 3–4, 1999, où est insérée la *Bibliographie* de ses écrits parus jusqu'à présent.

dans des localités situées sur le limes danubien), s'est manifesté en langue latine. Dans l'intervalle 275–313, date de la reconnaissance officielle du nouveau culte dans l'Empire, s'est renforcé ce que des générations successives avaient accueilli. D'ailleurs, la hiérarchie ecclésiastique de la Dobroudja, connue avant 275, témoigne du nombre constant, assez élevé de chrétiens. Et, soulignons encore que le christianisme se propageait de la capitale même de l'Empire, non pas de ses frontières vers le centre. Le professeur Gr. Brâncuș prend pour exemple le mot *popoare* (< lat. *populus*) qui dénommait, probablement, des communautés chrétiennes (de nos jours encore, les paroissiens d'une paroisse orthodoxe sont nommés *popor, poporâni*) (p. 12).

La discussion des aspects historiques des contacts interlinguistiques conduit à une meilleure connaissance du processus de bilinguisme qui s'est produit par l'accoutumance graduelle, par l'ensemble de la population, à une autre langue que celle maternelle. Sous un certain aspect, il est possible que seulement les premières générations eussent utilisé la langue latine comme seconde langue, donc une langue apprise simultanément ou ultérieurement à celle prononcée par le nouveau-né, les mères parlant plus tard aux enfants dans le nouvel idiome.

La continuité – dans une certaine mesure – de la langue des autochtones, jusqu'au VI^e siècle, devrait être déterminée aussi par sa perpétuation comme deuxième langue aussi: à côté du latin devenu langue maternelle, certains habitants de ces régions utilisaient, dans leurs rapports avec ceux qui n'avaient jamais appris le latin, la langue autochtone; par conséquent, ceux qui ont assuré la transmission du latin ont été les habitants qui l'apprenaient comme une deuxième langue. De cette manière s'est perpétuée l'utilisation dans le latin parlé (par les habitants géto-daces) de certaines particularités phonétiques ou lexicales de la langue spécifique de la zone. La situation a été renforcée par le fait que la langue des autochtones n'a pas utilisé l'écriture. L'absence de toute résistance de la religion des Thraco-Gètes et, par conséquent, la diffusion libre du christianisme, fut le moyen par lequel la langue pénétra dans le milieu rural (c'est la raison pour laquelle la dénomination de *pagus*, au pluriel, a fini par désigner comme *păgâni* (païens) les habitants n'ayant pas accepté le christianisme).

L'auteur fait un bref exposé de la théorie de l'évolution du latin aux langues néolatines par l'action différenciée du substrat de chaque zone de l'Empire. Nous retenons la formulation claire du fait que «dans l'évolution de la langue roumaine, le passage d'une phase à l'autre n'implique pas de transformations à même d'altérer son caractère latin, l'unité de sa structure latine depuis ses origines à nos jours» (p. 16). De cette manière on donne, dans le chapitre *Definiția genealogică a limbii române*, une réponse à ce qui a constitué un problème de la linguistique roumaine pendant la sixième décennie du XX^e siècle, notamment en ce qui concerne la soi-disant «formation» de la langue roumaine.

Fondé sur ses propres recherches, Grigore Brâncuș, une autorité dans le domaine des rapports roumano-albanais, a prouvé que le facteur déterminant l'évolution du latin au roumain est l'élément autochtone. Dans cette acception, les éléments thraco-daces ne peuvent pas être considérés seulement comme les résultats d'une influence sur la langue roumaine, car leur intégration a eu lieu dans le cadre du processus d'assimilation généralisée de la langue latine; ils représentent la conséquence du bilinguisme des Daces (p. 42). L'action du substrat, montre l'auteur, «explique en grande mesure l'évolution différente du latin parlé dans chaque province romanisée» (p. 43). L'aire circonscrite par le substrat de la langue roumaine comprend la Dacie, les deux Mésies et, probablement, la Dardanie.

C'est pour la première fois qu'un manuel comprend un paragraphe consacré à la méthodologie de l'étude des éléments autochtones: *Cum se studiază elementele autohtone din română*, chapitre dans lequel sont énumérés les principes de l'identification des éléments de substrat. À côté des traits phonétiques et lexicaux, une attention particulière est accordée aux particularités morphologiques et de syntaxe; l'auteur y inclut aussi quelques particularités manifestées d'abord comme tendances dans le bas-latin, «promues ensuite dans le temps, sous l'influence du substrat». Ces particularités grammaticales sont: le neutre (avec un autre comportement syntactique que celui latin, similaire au neutre albanais), la généralisation du syncrétisme génitif-datif dans la flexion nominale, la postposition de l'article défini, le procédé de numération de 11 à 19. Leur explication par le substrat écarte toutes les hypothèses qu'elles représenteraient des influences slaves dans la langue roumaine.

D'autres traits grammaticaux spécifiques du roumain (la généralisation de l'auxiliaire *a avea* au passé composé, la formation du futur indicatif avec l'auxiliaire *a vrea*, etc.) ont des correspondances avec des structures identiques en albanais.

Aux arguments archéologiques au sujet de la continuité roumaine au nord du Danube viennent s'ajouter les arguments linguistiques, qui sont nombreux et essentiels pour l'histoire de la langue et de ses locuteurs. Un aspect particulièrement mis en lumière est l'héritage linguistique thraco-dace, «le témoignage le plus important, pour l'histoire des Roumains, quant à leur existence ininterrompue en Dacie» (p. 51).

Les aspects linguistiques du latin vulgaire sont présentés en tenant compte de tous les facteurs. Rien de ce qui est essentiel n'est omis. La juste mesure des informations, cette fameuse capacité de «décanter» l'essentiel afin de tracer avec exactitude l'histoire d'une langue, est le résultat d'une longue expérience pédagogique, de l'art de ciseler l'exposé jusqu'à donner à chaque page l'éclat d'un texte «définitif».

Le chapitre *Româna comună* met en discussion la dénomination de la période pour laquelle furent proposés différents termes; l'auteur préfère la formulation lancée par I. Şiadbei et Al. Rosetti, bien qu'elle soit un peu ambiguë car, en dehors du contexte, elle peut conduire à des confusions avec le roumain «standard». Le terme *protoromână*, proposé par I. Coteanu, semble plus adéquat, parce qu'il comprend aussi une relation temporelle, la période ainsi dénommée se situant entre les VI^e-VII^e et les XI^e-XII^e siècles. Cette période se termine par la séparation des dialectes, ce qui lui confère le droit d'être caractérisée aussi comme période *commune* de la langue roumaine.

La langue roumaine commune est ultérieure à la phase de *romanité balkanique* (IV^e-VII^e siècles). Après le VII^e siècle, le roumain se distingue des autres idiomes romains, car les éléments slaves lui confèrent des traits spécifiques, similaires aux traits germaniques que les Francs imposèrent aux latinophones de la Gaule. Le roumain commun est reconstruit par la comparaison des dialectes nord et sud-danubiens et la confrontation des données obtenues avec le latin. «Les phénomènes présents dans tous les quatre dialectes (ou, tout au moins en daco-roumain et aroumain) sont caractéristiques au roumain commun» et ils reflètent «une civilisation et une culture populaire unitaires, spécifiques aux groupes de Roumains» (p. 53).

Le chapitre suivant: *Limba română în sec. XIII-XV* s'occupe de la constitution des particularités des parlers daco-roumains, processus qui continue de la Transylvanie vers la Moldavie, la Munténie et l'Olténie, réalité reflétée par les cartes de l'*Atlasul Lingvistic Român*. Dans *Româna în contact cu limbile vecine*, une vraie monographie consacrée au superstrat et à l'adstrat, l'auteur met en discussion de nombreux faits de morphologie. Il est très important que dans les cours donnés aux étudiants sont combattus, avec des arguments scientifiques de dernière heure, les points de vue de certains linguistes (et qui sont reproduits d'une manière stéréotype dans quelques histoires de la langue roumaine) concernant des éléments de morphologie roumaine d'origine slave. Gr. Brâncuş affirme que «La morphologie [roumaine] n'a subi, en général, aucune influence slave» (p. 72), puis il montre d'une manière détaillée que: a) le genre neutre qui «se serait raffermi» en roumain par l'interférence avec le slave, ne saurait être expliqué par le slave mais «plutôt, par l'action du substrat» (p. 76); b) le vocatif en *o* des féminins *soro*, *ţafu*, *Anico*, est possible d'avoir été, à l'origine, une interjection (alb. *o* attaché au vocatif des masculins et des féminins); c) le numéral de 11 à 19 est fort probablement un calque d'après un modèle thraco-illyrien, plutôt que d'après un calque slave; de même, le procédé de numération de 20 à 90, par multiplication. Puis, le numéral *sută* est difficile à expliquer par le slave parce que, de règle, les *ṭ* non-accentués disparaissent; d) tenant compte du fait que l'abréviation de la forme de l'infinitif daco-roumain est un phénomène tardif, il est préférable de l'expliquer par formation interne, dans la langue roumaine; *cântare* est devenu nom par l'interprétation de la finale *-are* comme suffixe substantival, en se différenciant ainsi de la forme verbale abrégée, etc. Notre conclusion – affirme Grigore Brâncuş – est que l'influence slave, bien que puissante dans le vocabulaire, n'a pas affecté la structure grammaticale du roumain (p. 77). L'auteur apporte des amendements à certaines hypothèses concernant l'influence de la langue grecque. H. Mihăescu considérait que cette influence s'est manifestée presque entièrement par l'intermédiaire

du slave; le professeur Brâncuș démontre que beaucoup de mots byzantins du roumain ont un caractère populaire, l'influence n'étant pas exclusivement livresque, d'où l'on peut déduire qu'ils ont pu pénétrer par le truchement de contacts interlinguistiques directs.

Présentée dans un style claire et concis, la seconde partie intitulée *Fonetica istorică* attire l'attention autant par son apport factuel et ses analyses minutieuses, que par le subtil renouvellement méthodologique que Gr. Brâncuș propose.

Nous attendons avec impatience le deuxième volume avec la conviction que l'ouvrage connaîtra aussi une nouvelle édition, mise à la portée des spécialistes et de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la langue roumaine.

Zamfira Mihail

G. MIHĂILĂ, *Langue et culture roumaines dans l'espace sud-est européen / Rumynskij jazyk i kultura v iugo-vostočnoj Evrope*, Editura Academiei Române, Bucarest, 2001, 714 p.

La corrélation entre la langue et la culture roumaines et le contexte européen de leurs manifestations, surtout en ce qui concerne les relations avec les voisins, représente la ligne maîtresse des recherches entreprises pendant plus de 50 années par le professeur G. Mihăilă, membre correspondant de l'Académie Roumaine. L'ouvrage que nous présentons réunit 50 de ses études écrites entre 1958–1998 en langues étrangères, et parues dans des revues de spécialité roumaines et étrangères. L'unité du volume est assurée par la thématique commune, exprimée dans le titre même du volume. Les études sont groupées en quatre sections: I. Moments de l'histoire de la langue roumaine dans ses rapports avec d'autres langues; II. Culture et littérature roumaine ancienne en contexte européen; III. Quelques aspects de la philologie roumaine, du XVI^e siècle jusqu'à nos jours; IV. Relations littéraires slavo-roumaines aux XIX^e et XX^e siècles. Les sections représentent quelques-uns des domaines de prédilection de l'auteur.

La contribution des études slaves à l'histoire de la langue roumaine a signifié un approfondissement en la matière, parce qu'elles contiennent des précisions concernant l'apport des éléments slaves. Le temps qui s'est écoulé depuis la parution de la monographie de G. Mihăilă, *Împrumuturi vechi sud-slave în limba română*, Bucarest, 1960, n'a altéré aucunement le fond du problème, dans le sens que l'ouvrage comprend l'ensemble de l'inventaire des mots d'origine slave en roumain et des considérations théoriques – sur le lieu et la valeur de ces éléments – élaborées dans une perspective moderne, fondée sur une méthodologie complexe. Les recherches du professeur G. Mihăilă se distinguent tant par l'approche dans la perspective de l'histoire de la langue, à l'aide de l'inventaire de termes, du rôle et de la place que le lexique d'une certaine origine occupe dans la langue, que par la contribution d'autres disciplines, notamment de la philologie (histoire des textes d'une certaine origine ou des mots dans le cadre des textes slaves et roumains médiévaux), de la dialectologie et, surtout, de l'étymologie.

La participation, au fil du temps, dans les commissions qui travaillaient à l'établissement de l'étymologie des mots mentionnés dans *Dicționarul limbii române* élaboré par l'Académie Roumaine a permis à l'auteur d'acquérir une vaste expérience dans ce domaine. Toutes les étymologies proposées par le professeur G. Mihăilă s'avèrent être vraies. Prêtant attention à toutes les nuances: sémantiques (cf. l'étude *Nekotoryje voprosy izučenija semantiki drevneslavjanskich zaimstvovanii v rumynskom iazyke*, pp. 51–70), à l'aire de diffusion, aux attestations chronologiques, dans des textes en différentes langues, l'auteur fait des remarques pénétrantes quant au mouvement du vocabulaire de la langue roumaine (cf. *Éléments slaves des parlers daco-roumains*, publié pour la première fois en 1965, pp. 81–95; *Éléments vieux slaves propres au daco-roumain*, pp. 95–103, en parallèle avec des recherches sur l'influence slavone dans l'écriture: *Kněžnoslavjanskoe vlijanie na rumynskij literaturnyj iazyk. Leksika*, de 1963, pp. 189–205). Fondé sur l'analyse des textes slavons copiés sur le territoire de notre pays, l'auteur fait des observations remarquables concernant la langue littéraire (*Kněžnoslavjanskij – literaturnyj iazyk v Rumynskich knjažestvach i ego charakternyje leksičeskie čerty*, de 1973, pp. 151–177). De même, le volume comprend un inventaire des éléments latino-greco-

slaves empruntés en roumain jusqu'à 1521 (*Latino-greko-slavjanskije zaimstvovanija v rumynskom iazyke do 1521 g.*, pp. 178–188). La synthèse des recherches concernant les éléments slavo-roumains (*Izučenie staroslavjansko-rumynskich iazykovykh otnošenii na sovremennom etape*, pp. 120–127) qui a été présenté comme rapport à la Conférence Internationale de la Commission pour la recherche des contacts linguistiques, Varsovie, 1990, témoigne du haut niveau de connaissance du problème et, surtout, du consensus auquel ont abouti les linguistes dans l'établissement de la chronologie des contacts roumano-slaves. La fin du XX^e siècle a représenté, pour la linguistique et les études slaves, l'étape d'une interprétation correcte des problèmes essentiels de l'évolution de la langue roumaine et des traits spécifiques des éléments de superstrat.

Le deuxième chapitre élargit l'aire d'intérêt, tant du point de vue chronologique que sous l'aspect de l'espace, des textes de la littérature roumaine d'expression grecque ou slave copiés sur le territoire roumain comparés à leurs prototypes. L'on y poursuit la diffusion et l'écho dans la culture roumaine de certains écrits appartenant à la littérature byzantine (*O nekotorych proizvedenii literatury v slavjano-rumynskich sbornikach*, pp. 311–330 ou *Elementy antičnoj greko-latinskoi istoriografii v vizantijsko-slavjano-rumynskoj istoriografii*, pp. 291–311).

L'auteur se penche avec une attention particulière sur l'étude de certains manuscrits conservés dans les bibliothèques roumaines qui conservent des textes intéressants la culture slave dans son ensemble. L'ample étude *Slavjano-rumynskie rukopisi i izdanie pismennykh pamjatnikov iuznykh slavjan* (pp. 330–349) est le rapport présenté au IX^e Congrès International des slavistes, Kiev, 1983. La recherche très poussée de *Sbornicul lui Iacob* du Monastère de Putna, 1474, a permis à l'auteur de démontrer qu'il représente la plus ancienne copie de *Cântecul de laudă pentru Constantin și Elena* (cf. *Naj-starijat prepis na „Pochvalnoto slovo za Konstantin i Elena” ot Eftimij Tărnovski-Sbornikăt na Iakov ot Putna, 1474 – v slavjano-rumănskata literatura*, pp. 349–365). De la même catégorie font partie les études consacrées aux manuscrits qui contiennent les vies des saints Cyrille et Méthode ou les Miscellanées du tsar Siméon, conservés dans les bibliothèques de Roumanie (*Rasprostranenie na pismenite pametnici, posveteni na života i deloto na Konstantin-Kiril i Metodii v Rumynia*, pp. 255–269 et *Spiski Sbornika carja Simeona v Biblioteke Rumynskoj Akademii*, pp. 270–290).

L'espace limité dont nous disposons pour notre compte rendu ne nous permet pas une présentation détaillée de toutes les contributions du professeur G. Mihăilă, chacune d'une valeur à part par l'information inédite, l'analyse minutieuse du contenu, l'approche comparée et l'insertion des manuscrits dans le contexte de la littérature européenne. Pourtant, nous nous permettons d'attirer l'attention sur son rapport au Premier Congrès International des Études Balkaniques, Sofia, 1966, concernant *L'historiographie roumaine ancienne (XV^e siècle – début du XVII^e siècle) par rapport à l'historiographie byzantine et slave* (pp. 409–436), ouvrage de grande actualité encore par la multitude des problèmes mis en discussion.

Dans un autre contexte (un rapport présenté au VI^e Congrès International des slavistes, Prague, 1968), le professeur analysait les *Principales étapes de l'histoire des études slaves en Roumanie et de leurs rapports avec les études slaves internationales (XV^e siècle – début du XX^e siècle)*, pp. 501–532, avec lequel s'ouvre le III^e chapitre consacré à des aspects particuliers de philologie roumaine. Dans ce même cadre peut être mentionné le rapport au X^e Congrès International des slavistes, Sofia, 1988, consacré à l'analyse des contributions des philologues roumains aux Congrès destinés aux études dans ce domaine.

C'est à la période liée à la grande réédition de l'œuvre de B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, tomes I–III, édition établie, étude introductive et notes par G. Mihăilă, Bucarest, Editura Didactică și Pedagogică, 1983–1984, que remonte l'étude *Aktualnosti „Principov iazykoznanija” Bogdana Petričeiiku Hasdeu* (pp. 598–603) qui met en lumière la contribution majeure, sur le plan universel, du linguiste roumain qui a eu l'intuition de l'importance de l'étude du substrat d'une langue, aspect mis en évidence par G. Ascoli aussi, et qui a établi le principe de la circulation des mots. Grâce à sa vaste érudition, mais aussi à l'intuition linguistique, il s'inscrit dans la lignée des linguistes novateurs de la recherche théorique de la langue. Mais, le fait d'avoir écrit en roumain a empêché l'entrée de ses contributions scientifiques dans le flux informationnel de la bibliographie linguistique. Sous cet aspect, il revient aux générations futures de mettre dans le circuit international les principes et les ouvrages des grands linguistes roumains, qui ont rédigé leurs œuvres en roumain. L'auteur mentionne dans l'*Avant-propos*

son souci: «de présenter aux philologues étrangers, romanistes et slavistans, spécialistes des langues et cultures sud-est européennes, les résultats obtenus par nos prédécesseurs, nos collègues de génération, ou bien par moi-même». En même temps le professeur n'ignore pas les générations futures, car il affirme: «le livre pourrait être utile aussi aux philologues roumains, en situation d'exposer en langues étrangères divers aspects de l'histoire de la langue, de la culture et de la littérature roumaines», (p. 5).

L'initiative bienvenue des Editions de l'Académie Roumaine a mis à la portée des spécialistes l'œuvre d'un grand linguiste roumain¹. Il est souhaitable que d'autres spécialistes de ce domaine bénéficient eux aussi de rééditions de leurs textes éparpillés dans différentes revues.

Zamfira Mihail

Texte uitate, texte regăsite (Textes oubliés, textes retrouvés). Avant-propos de Cătălina Velculescu, éditions et études introductives par Silvia Marin-Barutcieff, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Manuela Anton et Andrei Nestorescu, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucarest, 2002, 220 p.

Une initiative à amples échos pour connaître et approfondir les recherches concernant la littérature roumaine ancienne est représentée par la publication de textes datant des siècles passés, «oubliés» ou «retrouvés», dont l'intégration dans le circuit scientifique est défectueuse à cause, en premier lieu, de la difficulté de déchiffrer l'écriture à caractères cyrilliques. Suivant les programmes analytiques, les diplômés des facultés de lettres ne sont plus obligés de connaître au moins les *alphabets* cyrillique et grec, utilisés dans la culture roumaine des siècles passés et l'on constate même que l'enseignement du latin ressent lui aussi cette tendance.

Ainsi qu'attire notre attention Cătălina Velculescu, «la cassure créée par les décennies d'après-guerre entre les spécialistes roumains et l'énorme essor qu'ont pris les études occidentales concernant la culture européenne antérieure à la moitié du XIX^e siècle et qui définissent une nouvelle modalité d'envisager et évaluer cette culture» (p. 5) sera ainsi «obturée» afin de revenir à l'unité européenne. Car les recherches d'histoire littéraire mettent en lumière «des valeurs d'idées ou valeurs d'images concordant avec une culture européenne à de profondes racines dans le temps et à des ramifications quelquefois déroutantes dans l'espace».

Cinq travaux ont été réunis dans le présent volume couvrant une ample aire de préoccupations et strates sociaux différents de leur réception.

1. *Viața sfântului Hristofor* (La vie de Saint Christophe), éd. Silvia Marin-Barutcieff, reproduit cet écrit hagiographique parce qu'étant représentatif, de par ses implications, dans la littérature fantastique en langue roumaine et la littérature eschatologique diffusée d'une manière intense dans la littérature roumaine. Sans sortir des modèles du canon d'«une vie», l'histoire du martyr Christophe, dont les particularités physiques le rendaient semblable aux monstres, a créé une vision cauchemardesque d'un personnage qui était, initialement, un modèle de foi, martyrisé pendant les persécutions décidées par l'empereur Décus. Le récit a circulé dans toute l'Europe étant englobé par le prélat Jacques de Voragine dans son anthologie, *Legenda Aurea*.

Décrit comme un géant, ayant un aspect insolite (sa figure avait un air peu humain), étant à la recherche du plus fort homme, notre personnage constate, après plusieurs épreuves, que le plus fort s'avère être un enfant, enfant qu'il aurait dû faire traverser une rivière, et qui était le Christ. C'est cette image qui a été diffusée et qui a orné la peinture de plusieurs églises roumaines, jusqu'à la moitié du XIX^e siècle. Vue que son nom signifie «porteur du Christ», l'image diffusée a été celle du martyr avec l'enfant Jésus sur son épaule. Il y a également une autre variante dans l'espace oriental, celle où il est représenté en tant que saint et ayant une tête de chien (et par inversion, une tête d'agneau) car il est décrit dans les écrits canoniques (du type *Prologues*) comme ayant aussi une tête «telle celle d'un chien». Sa vie pourtant décrit son martyre pour la foi, le recommandant comme saint

¹ Nous regrettons l'absence d'un *Index* des mots, des noms propres et des travaux, qui eût été assurément d'une grande utilité.

intercesseur et sa représentation réussit à ennoblir l'image ambiguë d'«homme-animal» et le place au plus haut niveau de l'humanité, celui du martyr-saint.

L'étude introductive poursuit les connexions entre l'image et le texte et trouve des explications plausibles concernant «l'excentricité» pénétrée dans l'espace liturgique orthodoxe, pourtant seulement dans une aire du sud de la Roumanie. On reproduit sa *Vie* d'après un manuscrit du XVIII^e siècle. Saint Christophe est évoqué aussi dans des écrits eschatologiques – *Vedenia lui chir Daniil* (La vision du sieur Daniil) ap. Andrei Timotin, Emanuela Timotin, éd., *Vedenia Sofianei, Viața lui Anastasie, Vedenia lui chir Daniil* (La vision de Sophiane, La vie d'Anastase, La vision du sieur Daniil), Bucarest, 2002. Nous signalons l'utilisation impropre du terme *incantation* à la place de *prière* dans la phrase «des mains du martyr pend un chapelet, sans lequel on ne peut prononcer l'incantation» (p. 25), terme qui signifie «cérémonie par laquelle les magiciens prétendent faire des sorcelleries et envoûtements» (*Dictionnaire des néologismes*, s.v.).

2. Cătălina Velculescu continue ses recherches concernant le types d'écrits *Întrebări și răspunsuri* (Questions et réponses) en ayant déjà publié toute une série d'études. Ces *Questions et réponses* ont été très répandues en tant que technique de reproduction d'informations qui représentaient le niveau de connaissances de l'époque par rapport aux phénomènes de la nature ou la vie spirituelle. Cette fois-ci, l'analyse ponctuelle a en vue les manuscrits contenant les dialogues où les questions sont du type: qu'est-ce que l'éclair, la tonnerre, la foudre? Des miscellanées à contenu très différent, comme celles qui contiennent des écrits hagiographiques ou eschatologiques, textes de codes ecclésiastiques ou textes de la littérature populaire reproduisent de telles questions, maintes fois intercalées mais également isolées, sur des feuilles séparées.

La contribution qui se rapporte à *Întrebări și răspunsuri* met en évidence et le fait que dans les *synaxares* et les prologues orthodoxes ont continué à se perpétuer «les vies» et «les enseignements» des saints «fous en Christ». Parmi les personnalités évoquées par les manuscrits copiés dans les couvents orthodoxes se trouve aussi Andrei Salos dont la *Vie* ainsi que *Convorbire cu Epifanie* (Conversation avec Epiphanie) ont circulé intensément au XVIII^e siècle roumain.

Cătălina Velculescu fait également l'analyse sémantique des termes *zmeu* (monstre) et *balaur* (dragon) et établit le spécifique de chaque terme. Dans certaines zones du pays ces termes peuvent être synonymes, mais dans l'imaginaire populaire leur représentation différenciée est bien précisée.

La publication des six variantes des textes représente les versions identifiées et leur filiation proposée par l'auteur. Les arguments invoqués permettent à Cătălina Velculescu de combattre les assertions provenant de chercheurs de l'étranger lesquels, sans connaître la totalité des manuscrits contenant un certain écrit, dans notre cas *Fiziologul* (Le Physiologue), arrivent à des conclusions qu'ils apprécient comme définitives. Comparer toutes les variantes prouve que *Fiziologul* copié par Andronaki Berchecianul n'est qu'une des variantes, sans circulation dans la culture roumaine, pendant que la copie de Joachim Bărbătescu «qui continue une tradition existant dans la Bistrița d'Olténie depuis les premières années du XVIII^e siècle» (p. 56) représente le vrai *Physiologue roumain* grâce à ses nombreuses multiplications dans les manuscrits roumains.

Afin de soutenir sa thèse qu'elle a argumentée il y a presque 30 ans, Cătălina Velculescu apporte des arguments péremptoires, à savoir qu'il y a eu des copistes qui ne se sont pas limités à reproduire de façon mécanique les textes, mais qui sont intervenus dans leur transmission (cf. *Continuitate și salt în transmiterea variantelor Letopiseșului cantacuzinesc* / Continuité et discontinuité dans la transmission des variantes de la Chronique cantacuzène, «Revista de istorie și teorie literară», 1976, n^o1). Plus encore, «en dehors des textes écrits ils utilisaient aussi des narrations de la culture orale» (pp. 55–56). C'est un point de vue fiable, permettant aux chercheurs d'éditer les variantes, sans pour autant avoir la préoccupation expresse d'établir l'arbre de filiation des manuscrits. Chaque copie manuscrite représente, au fait, la contribution «originale» de celui qui s'est proposé de multiplier un certain texte.

3. Un livre de sagesse roumain original datant de la fin du XVIII^e siècle a été mis pour la première fois en valeur en tant qu'«ensemble» par Adriana Mitu. Elle a analysé le manuscrit n^o 1667 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine dont les cinq textes ont été jusqu'à ce jour analysés de manière indépendante. Elle démontre que ces cinq textes littéraires originaux – *Cuvânt de îngropare, ce se zice în grecește epitaftion, vechiului Ștefan Vodă al cincilea, domnul Țării Moldavii, cel ce s-au numit mare*

pentru marile vrednicii și vitejii ale sale (Oraison d'enterrement, qu'on dit en grec *épitaphion*, adressé à l'ancien Seigneur Etienne, le cinquième prince du Pays de la Moldavie, celui qui a été appelé le Grand pour ses grands exploits héroïques), f. 1–9; *Cuvânt a unui țăran către boieri* (Tirade d'un paysan adressée aux boyards), f. 9^v–11^v; *Cuvânt pentru răbdare* (Enseignement pour l'endurance), f. 12–14^v; *Epistolie către Evagoras pentru cinste* (Epître pour Evagoras concernant l'honneur), f. 15–19^v; *Correspondenție între doi streini asupra obiceiurilor Moldovii și Țării Românești* (Correspondance entre deux étrangers se rapportant aux coutumes de la Moldavie et de la Valachie), f. 20–23 – appartiennent à un auteur encore anonyme «jusqu'à ce que on va découvrir des preuves incontestables» (p. 84). Adriana Mitu lui trace un portrait selon lequel celui-ci serait «un homme instruit, cultivé, connaissant plusieurs langues et qui a été également et sans doute traducteur» le considérant «le plus important auteur de littérature moralisatrice roumaine de l'époque prémoderne, après D. Cantemir». Nous ajoutons un autre argument. Dans *Cuvânt pentru răbdare* (Enseignement pour l'endurance) est invoqué Timon d'Athènes lequel, on lit dans le texte, «par ses conquêtes a redonné à sa patrie le sentiment de la dignité» (p. 108) et «Ô, vraie grandeur d'âme. Ô, gloire de l'endurance!» (p. 109) et auquel l'explication comprise dans la note 17 – «noble du temps de Péricle, renommé pour sa haine envers les hommes» – ne saurait pas s'appliquer. Par conséquent, nous devons prendre en considération le fait que l'auteur, en invoquant Timon, a eu probablement en vue le personnage de Shakespeare caractérisé par un unique sentiment resté vif – l'amour de la patrie – et non pas par le philosophe misanthrope. C'est un exemple qui illustre les connaissances dans le domaine de la littérature universelle de l'écrivain moldave ayant vécu à la fin du XVIII^e siècle. Et, grâce à cette approfondie étude introductive et à la publication intégrale des textes, une autre œuvre de la littérature roumaine ancienne est remise dans le circuit scientifique.

4. Ce qui caractérise la période mise en valeur par les écrits ayant circulé dans la société roumaine a été «l'horizon d'attente» du lecteur. Les copistes choisissaient les textes à copier ou à traduire en fonction de leur besoin de lecture. Nous devons, bien entendu, prendre en compte le fait que leur choix était déterminé par des facteurs aléatoires, c'est-à-dire des livres qui se trouvaient à un moment donné à la portée de celui qui désirait lire ou traduire. Nous prenons en considération aussi la possibilité que certains écrits aient été recherchés d'une manière spéciale, commandés à l'étranger et achetés dans les cercles des intellectuels des Pays Roumains.

Cet «horizon d'attente» a été préparé au XVIII^e siècle aussi par les manuels scolaires. Une première étude qui englobe, dans une perspective ample, les manuels de l'enseignement confessionnel en roumain de l'Empire des Habsbourg a été entreprise par Manuela Anton. Le rôle de l'éducation dans la formation de la personnalité a été une des idées qui a guidé plusieurs réformes de l'Europe. Par le biais des règlements formulés par le moine augustinien Johann Ignaz von Felbinger (1724–1788) a été mise en pratique la politique éducationnelle du gouvernement de Vienne. Le premier abécédaire destiné aux enfants roumains «de la Principauté de la Transylvanie», en langue roumaine, a été publié en 1771. Sont parus ensuite des manuels qui comprenaient des règles de bonne conduite ainsi que d'autres qui présentaient des connaissances géographiques. L'auteur s'appuie sur une bibliographie très riche. Ses considérations regardent d'une perspective comparée les différences existant entre l'enseignement confessionnel et l'enseignement public, celui que le pouvoir impérial désirait et a réussi à généraliser.

5. Le dernier travail édité, *Retorica* (La Rhétorique) de Ioan Măiorescu, a été mis en valeur, il y a plus de 20 ans, par Andrei Nestorescu. Il complète maintenant l'étude sur son importance pour connaître le niveau atteint par l'enseignement humaniste (et par l'enseignement théologique en spécial) au début de la cinquième décennie du XIX^e siècle. Le texte publié intégralement pour la première fois représente le cours donné par Ioan Măiorescu pendant l'année scolaire 1842–1843. Ce travail apporte des données nouvelles sur les influences qui se sont exercées sur la langue et la culture roumaines et met en lumière «avec une rare pertinence l'effort de Ioan Măiorescu pour introduire une terminologie moderne de spécialité» (p. 165). Etant son unique cours récupéré, il vient s'ajouter à son œuvre philologique et la parfait par sa contribution didactique.

L'étude introductive reconstitue les circonstances dans lesquelles Ioan Măiorescu a été professeur au Séminaire de Iassy pendant l'année scolaire 1842–1843. Le cours s'est conservé grâce aux notes très précises prises par un élève dont les cahiers sont conservés à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. *Sua habent fata libelli!*

De fait, ce dicton pourrait servir de devise à cette collection aux buts généreux qui se propose «de trouver la place des écrits discutés dans le courant continu qui lie la culture roumaine aux autres cultures européennes» (p. 5). Grâce aux études introductives et grâce à la diligence philologique qui caractérise la publication des textes, il est sûr que ce desideratum, et d'autres aussi, ont été réalisés. Nous attendons que la Fondation Nationale pour Science et Art publie le plus tôt possible le volume suivant de cette collection.

Zamfira Mihail

G. MIHĂILĂ, *Contribuții la etimologia limbii române* (Contributions à l'étymologie de la langue roumaine), Académie Roumaine, Institut de linguistique «Iorgu Iordan – Al. Rosetti», Collection *Etymologica* (coord. Acad. Marius Sala) n° 15, Univers Enciclopedic, București, 2002, 200 p.

Les études réunies dans ce volume – publiées auparavant entre les années 1973 et 2000 dans les revues «Studii și cercetări lingvistice», «Revue roumaine de linguistique» et «Limba română», ainsi que dans «Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte» (de l'Académie Roumaine) – illustrent trois des directions principales de recherche que le remarquable slaviste roumain G. Mihăilă a cultivées assidûment avec des résultats importants. Ainsi, le lecteur s'intéressant à la recherche étymologique du roumain et aux relations du roumain avec les langues slaves du sud et avec les autres langues balkaniques a maintenant la possibilité de trouver ensemble douze travaux organisés en trois sections concernant 1) les attestations les plus reculées des mots roumains (comme moyen sûr dans le jugement de leurs étymologies, voir aussi pp. 49–50); 2) le fonds autochtone du roumain; 3) les emprunts vieux-slaves en roumain (pour la structure du livre telle que son auteur l'a conçu voir l'*avant propos*, p. 5).

Par ses investigations approfondies et systématiques des plus anciennes attestations des mots roumains (dont un des résultats est le bien connu *Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sec. X începutul sec. XVI)*, paru en 1974, que les études rassemblées dans ce volume complètent), G. Mihăilă se considère lui-même le continuateur de B.P. Hasdeu, I. Bogdan, Ov. Densușianu, Al. Rosetti, D.P. Bogdan (pp. 5, 31).

Une des sources mise en valeur dans les contributions que nous présentons la forment les traces d'une influence de bonne heure de la part d'un idiome roman sur les idiomes slaves du sud, attestées avant le XII^e siècle. A l'avis de l'auteur, il est question des mots (*abia*, p. 12, *cumătră*, pp. 13, 32, *agust*, pp. 14, 32, *păți*, p. 32) appartenant au roumain commun et non plus au latin balkanique (voir surtout la discussion autour du sl. *patiti*).

D'autre part, les articles représentant des *addenda* au *Dictionnaire du roumain ancien* renferment des mots roumains de différentes origines commençant par les lettres A, B, C, D et F pour lesquels l'auteur a trouvé dans les documents des attestations antérieures à celles retenues dans son *Dictionnaire* (pp. 17–30, 41–52).

Dans la deuxième section du livre se trouve la bien connue contribution portant sur les *Parallèles lexicales thraco-roumano-slaves*, où est discutée une série d'éléments à étymologie controversée, ancienne slave ou autochtone: *gata*, *măgură*, *mătură*, *pârâu*, *barz*, *barză*, *gard*, *baltă*, *stână*, *dru*, *strungă* (l'auteur n'y inclut pas *daltă* et *stăpân*, qu'il considère, à côté de *scovardă* et *smântână*, des *stână*, *dru*, *strungă* (l'auteur n'y inclut pas *daltă* et *stăpân*, qu'il considère, à côté de *scovardă* et *smântână*, des emprunts slaves sûrs, voir surtout l'article publié au début de la troisième section, *Aspects théoriques et historiques de la recherche des rapports linguistiques anciens slavo-roumains* (pourtant, pour *stăpân*, alb. *phiëpâ*, il recourt à l'explication de Sandfeld, qui les considèrerait comme des termes balkaniques à origine obscure, p. 115 et suiv.). Il n'est pas clair pourquoi *daltă* (et alb. *daltë*, qui n'est pas mentionné) serait, à l'encontre de *baltă* et *gard*, mot d'origine slave (pour l'origine autochtone de l'alb. *daltë* voir Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipës*, III, C–D, Tirana, 1987, p. 154; le terme est absent chez B. Demiraj, *Albanische Etymologien*, Amsterdam-

Atlanta, G.A, 1997; pour le roum. *daltă* comme possible élément autochtone, voir Gr. Brăncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, 1983, p. 138).

Discutant toutes les difficultés phonétiques qui s'opposent à l'explication par l'influence slave des termes *gata*, *măgură*, etc., G. Mihăilă apporte des arguments convaincants à l'appui de leur très probable provenance du substrat, en les rapportant aux langues baltes et à l'albanais¹.

Les deux études sur les étymologies, surtout autochtones, proposées par B.P. Hasdeu, que G. Mihăilă a élaborées à la suite de son édition critique de *Cuvente den bătrâni* attirent l'attention des spécialistes qui rédigent la *Dictionnaire étymologique du roumain* sur ces contributions en grande partie négligées et sur la nécessité de les enregistrer toutes d'une manière exhaustive.

La troisième section s'ouvre par l'étude que nous avons déjà mentionnée concernant les aspects théoriques du contact linguistique slavo-roumain: la définition du concept d'*emprunt fait au vieux slave* (p. 106, 112), la couche des premiers emprunts entrés en roumain commun (p. 106) et la chronologie de l'influence slave, la diffusion dialectale en roumain des termes slaves, les critères phonétiques et onomasiologiques pour les dater (p. 108 et suiv.).

D'une grande importance sont les trois études sur les emprunts au vieux slave faits par le roumain commun, sur les éléments communs au daco-roumain et à l'istroroumain et, en fin, sur les emprunts vieux-slaves propres au daco-roumain. Les listes des emprunts, les considérations onomasiologiques et surtout les commentaires concernant la synonymie avec les mots latins et autochtones sont très utiles. Il faut retenir une des conclusions de l'auteur: «Ces séries synonymiques font la preuve que la plupart des emprunts vieux-slaves en roumain ne reflètent pas des innovations matérielles, mais sont le résultat d'un bilinguisme de longue durée. Ils ont continué à enrichir et à nuancer du point de vue stylistique le vocabulaire roumain» (p. 151).

Une très intéressante discussion sémantique regarde l'étymologie du roum. *plămădi* «préparer le levain» <v.sl. *pomladiti se* «iuvlescere» (p. 157 et suiv.). Le mot slave est dérivé de *mlad*, maison sens initial, sur lequel s'est développé le roum. *plămădi*, est «mou» et non pas «jeune». On peut observer à cette occasion que roum. *tânăr* «jeune» est le résultat d'une évolution sémantique semblable (passée en latin tardif est reconnaissable dans les autres langues romanes aussi) du sens «tendre» au sens «jeune» (voir *Istoria limbii române*, II, București, 1969, pp. 116, 130; l'hypothèse d'un calque sur le mot slave est mise en doute par Al. Rosetti (*Histoire de la langue roumaine*, Cluj-Napoca, 2002, p. 228) précisément à l'aide des exemples offerts par les autres langues romanes).

Pour conclure, nous considérons utile de mentionner une autre constatation du professeur G. Mihăilă, selon laquelle «beaucoup de mots vieux-slaves entrés en roumain ont été assimilés aussi par le hongrois et l'albanais et présentent en général les mêmes traits phonétiques» (p. 109). C'est une direction de travail très féconde que celle de la comparaison entre le roumain et l'albanais du point de

¹ En ce qui concerne les mots albanais auxquels on compare de règle les mots, nous nous permettons, puisque la republication de l'étude du professeur G. Mihăilă nous donne l'occasion, d'observer les détails suivants: la finale *-ulë* dans *magulë* (et *gamulë*), malgré l'opinion générale, ne représente pas la concordance attendue avec le roum. *măgură*; la forme albanaise devrait être *magullë*, avec *-ullë*, tout comme en *netullë* (*mătură*). De même, si l'époque de l'emprunt en albanais était tellement reculée, du sl. *-ŭ-* (**măgŭla*), on devrait avoir alb. *-y* [*ŭ*] (comme dans les éléments d'origine latine; c'est le cas de *netullë* aussi); il s'agit, donc, d'un argument phonétique de plus contre une influence slave ayant lieu de très bonne heure.

En ce qui concerne, dans le cas de *mătură* et de *netullë*, le radical indo-européen auquel on devrait rapporter la phase daco-moesienne, il reste encore à discuter l'appel au verbe alb. *mat*, *matem* «mesurer», peu convenable surtout du point de vue sémantique.

Le sens de l'alb. *baltë* «boue, bourbe, fange» fait peu probable la reconstruction en indo-européen du sens «glänzend, weiß» pour le mot source du roum. *baltă*, alb. *baltë*, etc. (voir aussi B. Demiraj, *Alb. Et*, s.v. *baltë*).

vue de leurs éléments vieux slaves et le livre de G. Mihăilă offre la meilleure possibilité de suivre cette voie².

Cătălina Vătășescu

LIVIU ONU, *Tradiția manuscrisă a unei sinteze europene la români în secolele al XVII-lea – al XIX-lea. Mântuirea păcătoșilor (Amartolon sotiria)* (La tradition manuscrite d'une synthèse européenne chez les Roumains. Le salut des pécheurs (Amartolon sotiria), Editions de l'Académie Roumaine, Bucarest, 2002, 330 p.

Les principes de l'édition scientifique moderne de la littérature roumaine ancienne ont été élaborés par Liviu Onu il y a plus de 30 ans, dans un ouvrage devenu fondamental pour la philologie roumaine¹ qui alliait les considérations sur la critique des textes et la technique de l'édition à une expérience remarquable d'éditeur. Ensuite, sa massive édition du manuscrit de Coșula des *Histoires* d'Hérodote² témoigna d'une connaissance «totale» de la tradition manuscrite de l'ancienne écriture roumaine. Le professeur Liviu Onu a étudié avec une parfaite acribie les particularités des variantes, les paliers de transmission des différentes versions, les caractéristiques dominantes des manuscrits qui permettent l'établissement de leur filiation. La bibliographie de l'œuvre du professeur Liviu Onu (27 mai 1917–16 oct. 2002) est le miroir d'une vie dédiée à la philologie roumaine et à l'histoire de la langue roumaine littéraire, domaines dans lesquels il fut aussi l'auteur des premières synthèses³.

Son dernier livre consacré à la tradition manuscrite, chez les Roumains, aux XVII^e–XIX^e siècles d'*Amartolon sotiria*, paru peu de temps après sa disparition par les soins de Gh. Chivu (qui a rédigé aussi l'*Index* des noms et des manuscrits), représente le couronnement de ses recherches.

Cet ouvrage, rédigé en néogrec par le moine orthodoxe Agapios Landos, basé sur plusieurs sources occidentales et est-européennes, édité à Venise en 1641, 1664, 1671, 1681, en 13 éditions au XVIII^e s. et en 7 éditions au XIX^e s. (cf. le chapitre *Renseignements en ce qui concerne quelques éditions du recueil Amartolon sotiria du moine Agapios*, pp. 149–157) a été traduit et diffusé dans le monde orthodoxe du Sud-Est européen, particulièrement chez les Roumains. Il fut l'un des écrits de littérature populaire qui a connu une circulation intense, tant par des réimpressions successives en néogrec que sous forme manuscrite, chez les Roumains et les Slaves. La première version roumaine n'a été imprimée qu'en 1820 (seulement le III^e livre).

En se proposant une étude de critique textuelle des versions roumaines, l'auteur a réalisé d'abord une monographie de l'ensemble de la problématique concernant cet écrit, considéré dans son ensemble, pour détailler ensuite l'histoire des versions grecque, slave et roumaine. Caractérisé par un message moral et didactique, dans lequel la sagesse traditionnelle se confronte aux réalités nouvelles, l'ouvrage a contribué aussi au développement, à l'enrichissement et au raffinement de la langue

² Dans le cas du roum. *șepă* on devrait peut-être mentionner la correspondance avec l'alb. *thep*, ce qui fait douteuse l'origine slave (vsl. *cěpa*, 128, 140) au lieu de l'origine autochtone (pour laquelle voir Gr. Brâncuș, *Vocabularul*, p. 124, B. Demiraj, *Alb. Et.* p. 395).

Il nous semble particulièrement intéressant de trouver les correspondances albanaises, s'il y en a, pour les mots que seulement le daco-roumain (à l'exception de l'aroumain, du méglénoroumain et de l'istroroumain) a emprunté au vieux-slave. Nous pouvons mentionner: alb. *çerdhe* n.f. «nid», à l'avis de G. Meyer EWA (voir aussi Vl. Orel, *Albanian Etymological Dictionary*, p. 51), serait emprunté au vsl. *črěda* (>roum. *civreadă*) (pourtant, selon E. Çabej, *l.c.*, il s'agirait d'un mot autochtone), alb. *grazhd*: roum. *grajd*; alb. *sundoj* «gouverner» <*soditi* (Meyer EWA), roum. *osândi* <*osoditi*; alb. *porosit*: roum. *porunci* <*vs. poročiti*.

¹ Liviu Onu, *Critica textuală și editarea literaturii române vechi*, Ed. Minerva, București, 1973.

² Herodot, *Istoriei*, éd. Liviu Onu et Lucia Șapcaliu, Ed. Minerva, București, 1982.

³ A. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare*, II^e éd., Ed. Științifică, București, 1972.

littéraire et de la littérature artistique de ces peuples. La compilation du moine crétois Agapios (Athanasios) Landos, du Mont Athos, réalisée d'après des travaux grecs d'ascèse chrétienne, *mais surtout occidentaux* (c'est nous qui soulignons), a été rédigée en langue grecque populaire et imprimée peu de temps après, à Venise, en 1641. Le manuscrit autographe (417 f., in 8^o) est conservé au Monastère de Kosinitza (Macédoine).

L'œuvre se compose de trois «livres»: le premier passe en revue les péchés des hommes et les moyens de guérison, le second est un éloge des vertus chrétiennes et le troisième expose les miracles attribués à la Vierge Marie, sous la forme de narrations moralisatrices, adressées, elles aussi, aux pécheurs.

Liviu Onu a établi que la première traduction, du point de vue chronologique, a été réalisée, probablement, par Nicolas le Spathaire, à Constantinople, entre 1661–1664, du néogrec en roumain (seulement le troisième livre). Les deux premiers ont été traduits en roumain, du néogrec, en Valachie, pendant le règne de Șerban Cantacuzène, entre 1678–1688. Vers 1685–1688 fut réalisée en Moldavie une version des trois livres, sous une forme abrégée qui connut ensuite de nombreuses copies.

Une autre filière est celle slave, notamment la traduction d'un moine du Mont Athos, du néogrec en slavon de rédaction russe et diffusé tant dans l'Est de l'Europe qu'au Sud du Danube, en rédaction serbo-croate (cf. le chapitre *Esquisse concernant la tradition manuscrite des versions slaves du recueil Amartolon sotiria*, pp. 162–176).

La tradition manuscrite roumaine comprend, selon l'inventaire de Liviu Onu, 144 versions, dont la plupart conservées à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine (119 manuscrits), ainsi qu'à d'autres bibliothèques roumaines et étrangères. Il a établi 5 versions roumaines principales, que nous allons énumérer pour une meilleure compréhension des résultats obtenus par sa démarche. En ordre, ces versions sont:

A. La traduction du III^e livre d'après le néogrec, effectuée par Nicolas le Spathaire à Constantinople, entre 1661–1664; les plus anciens manuscrits conservés: ms. BAR 494 (environ 1680–1690) et ms. BAR 3231 (du XVII^e siècle); (Cf. I^{re} et II^e sections: *La première traduction du III^e livre d'après le néogrec: Nicolas le Spathaire. La version de la famille A¹*, pp. 29–50 et *La traduction de Nicolas le Spathaire. Le III^e livre. La famille A²*, pp. 50–82);

B. La traduction cantacuzène d'après le néogrec des livres I–II, réalisée en Valachie, entre 1678–1688; les plus anciens manuscrits conservés: ms. BAR 2174 (de 1696), ms. BAR 2517 (de 1699), ms. BAR 472 (fin du XVII^e siècle); (Cf. III^e section: *La deuxième traduction d'après le néogrec les livres I–II. La version cantacuzène B*, pp. 83–96);

C. La version composite, réalisée en Moldavie, entre 1685–1688, à travers le couplage de la traduction cantacuzène (livres I–II, version B) à la traduction de Nicolas le Spathaire (livre III; version A¹ = texte initial), après les avoir abrégées; mss. BAR 3451 et 5708 (première moitié du XIX^e s.); (cf. IV^e section: *La version composite abrégée, C: les livres I III*, pp. 97–122);

D. La traduction des livres I–II, d'après un intermédiaire slavon, en Valachie, entre 1720–1730; les plus anciens manuscrits conservés: mss. BAR 142 et 289 (vers le milieu du XVIII^e siècle), ms. BAR 1386 (la deuxième moitié du XVIII^e siècle); (cf. V^e section: *La première traduction d'après le slavon. La version D, livres I–II*, pp. 123–132);

E. La traduction des livres I–II, d'après le néogrec, en 1868, par le moine Chiril Lambrino, au Monastère Prodromou du Mont Athos; le plus ancien manuscrit conservé: ms. BAR 4352 (environ 1868–1893); (cf. VI^e section: *La première traduction moderne d'après le néogrec des livres I–II. La version athonite*, pp. 133–148).

En dressant l'inventaire de ce nombre impressionnant de manuscrits décrits et analysés par lui, Liviu Onu a établi, pour la plupart des cas la date et le lieu de leur rédaction (ainsi, pour la traduction de Nicolas le Spathaire, il a indiqué une période restreinte aux années 1661–1664, et pour la variante abrégée C, le délai 1685–1688). De même, il a différencié et établi les interférences du III^e livre avec le texte d'un ouvrage apparenté sous l'aspect thématique, *Nebo novoe ...*, de Ioanikie Galeatovski, imprimé en 1665 à Lvov, qui comprend lui aussi des miracles attribués à la Vierge Marie.

Les *Annexes* sont d'une valeur inestimable pour les chercheurs de la littérature et de la langue roumaines anciennes parce qu'elles représentent le couronnement du travail de laboratoire de Liviu Onu lui ayant frayé la voie des analyses et des conclusions de l'ouvrage. Ainsi que l'auteur lui-même

l'a souligné, le fond de l'exposé peut être compris par le truchement de ces annexes et qui indiquent à leur tour la manière dont l'ouvrage fut conçu, ainsi que les fondements de son argumentation.

La comparaison avec les littératures européennes aide l'auteur à démontrer que «la synthèse d'Agapios Landos, fondée sur des travaux d'ascétisme, tant orientaux qu'occidentaux, s'adresse en réalité à un public large, faisant abstraction des frontières conventionnelles du christianisme» (p. 295). Les qualités multiples de cette «étude critique textuelle», comme l'auteur l'avait intitulée, lui confère les particularités d'un modèle scientifique moderne de philologie roumaine.

Zamfira Mihail

ANDREI TIMOTIN, EMANUELA TIMOTIN, *Vedenia Sofianeii. Viața lui Anastasie. Vedenia lui chir Daniil* (La vision de Sofiana. La vie d'Anastase. La vision de Kyr Daniel), Fondation Nationale pour les Sciences et les Arts, Bucarest, 2002, 176 p. + 8 fac-similés

La série de publications qui témoigne d'un intérêt récemment accru pour les livres populaires de l'ancienne littérature roumaine vient de s'enrichir de l'édition de trois textes eschatologiques post-byzantins. Il s'agit de la *Vision de Sophiana*, récit d'une extase datée très précisément le 6 août 1606, de la *Vie d'Anastase le néo-martyr* et de la *Vision de kyr Daniel*, ces deux derniers textes appartenant au XVIII^e siècle (plus exactement 1764, en tant que date de l'original). L'original, pour tous les trois, est en grec et la traduction, même pour le plus ancien d'entre eux, n'est pas antérieure à 1700, ce qui correspond parfaitement au mouvement intellectuel des Principautés partant du règne de Constantin Brancovan.

L'un des points sur lesquels l'introduction apporte des lumières nouvelles est justement la personne du premier copiste de la *Vision de Sophiana*, selon nous l'auteur même de la traduction en roumain. Ce Vlad Grămăticul (secrétaire de l'évêché de Râmnic quand ce siège était occupé par Hilarion) serait Vlad Căzânescul, dont l'activité s'étend de 1691 à environ 1708. Il a également copié l'un des rares manuscrits de l'*Histoire de la Valachie* par Constantin Cantacuzène; comme il a transcrit des textes slavo-roumains, on serait tenté de supposer un intermédiaire slave, autrement inconnu, entre l'original grec et la traduction en roumain. Pour la *Vie d'Anastase* et la *Vision de kyr Daniel*, textes qui sont rattachés entre eux par une relation logique, puisqu'ils traitent d'événements qui, à Delvino, en Albanie, ont impliqué les mêmes personnages, le traducteur fut l'hiéromoine Hilarion, dit Bou Rău («le méchant bœuf»). La biographie de ce dernier suggère un lien de continuité entre le milieu spirituel de Râmnic, du temps de Brancovan, et le regroupement des traducteurs à l'école de Paisius Velitchkovski dans plusieurs couvents moldaves.

Le commentaire dont Andrei et Emanuela Timotin ont accompagné leur travail d'édition doit être lu avec autant de gratitude que d'attention. D'abord parce qu'ils y ont introduit la liste des chapitres du manuscrit du *Patérikon* qui contient la *Vision de Sophiana*, ainsi que la table des matières des miscellanées de date tardive où se trouvent les deux autres textes. Avec une fréquence significative, le contexte est anti-latin, anti-arménien et apocalyptique. Efrosin le didascale n'est autre que Poteca (p. 85) et son sermon, une oraison funèbre de 1827, est la pièce la plus récente du recueil. Notons aussi que «*exacuvitori*» signifie *excubitores*, soldats de la garde des empereurs romains du Bas-Empire. La représentation de saint Christophe comme cynocéphale (p. 29, n. 79) existe aussi à Târgoviște au XVII^e siècle, dans l'église des SS Archanges. Le passage cité p. 28, où Jésus déclare, à propos des chrétiens asservis par les Turcs, «depuis les temps du très infidèle empereur Mehmed j'ai voulu les sauver» fait certainement allusion à Mahomet II. Une note très intéressante (p. 23, n. 57) avance l'hypothèse, qui sera démontrée ailleurs, selon laquelle la *Vision de Niphon* ne remonterait nullement au VI^e siècle, mais devrait être attribuée au patriarche de Constantinople, second du nom, qui eut un grand rôle dans la réorganisation de la vie ecclésiastique des Roumains. Ceci nous permet de prévoir de furieuses polémiques avec l'artiste qui s'efforce de placer ce texte à l'origine du programme iconographique du Jugement Dernier en Moldavie.

La *Vision de Sophiana* n'a pu être rédigée avant 1609, date de la mort de la nonne Sophronia. Sont à signaler, comme échos de la situation de l'époque, la condamnation de la coutume (païenne) des lamentations funèbres, ainsi que l'allusion aux Turcs qui n'accordent pas la permission de transformer une habitation en lieu de culte chrétien. La version roumaine de la *Vision de kyr Daniel* abrège quelque peu les détails de l'original (par exemple, la visite à San Giorgio dei Greci, à Venise); en revanche, on ajoute une allusion au fait que la Valachie était accueillante pour ceux qui voulaient se convertir au christianisme. Était-il si difficile d'identifier les 'boyards' et les prélats orthodoxes dont l'exécution par ordre du sultan a eu lieu en 1764? Peut-être le prince de Moldavie Grégoire Callimaki et son conseiller Iordaki Stavrakí étaient-ils des laïcs, mais de quels ecclésiastiques serait-il question?

Les félicitations qui sont de mise en pareille circonstance sont abondamment méritées lorsqu'il s'agit d'un travail qui exige une telle acribie.

Andrei Pippidi

Liste des collaborateurs de la Revue des Etudes Sud-Est Européennes (1963–2002)

PAR LES SOINS DE EMIL PERHINSCHI ET CRISTINA STAN

1. Cristina Abraham, ROUMANIE, XXXVIII (2001), 1–4.
2. Sylvia Agémian, LIBAN, XVIII (1980), 2.
3. Seçil Akgün, TURQUIE, XXI (1983), 2; XXV (1987), 3; XXX (1992) 3–4.
4. Gengiz Aktar, TURQUIE, XXIII (1985), 1.
5. Marie Mathilde Alexandrescu-Dersca Bulgaru, ROUMANIE, I (1963), 1–2; IV (1966), 3–4; XV (1977), 2; XXVIII (1990), 1–4; XXXII (1994), 3–4.
6. Petre Alexandrescu, ROUMANIE, V (1967), 3–4.
7. Sorin Alexandrescu, ROUMANIE, I (1963) 1–2.
8. Maria Alexandrescu-Vianu, ROUMANIE, V (1967), 1–2; VI (1968), 1; VIII (1970), 1, 2; XIII (1975), 4; XXV (1987), 1, 2, 3.
9. Vlad Alexandrescu, ROUMANIE, XXV (1987), 3.
10. Tiberiu Alexandru, ROUMANIE, II (1964), 1–2.
11. Vasilka Alexova, BULGARIE, XXXV (1997), 3–4.
12. Richard E. Allen, ETATS UNIS, XV (1977), 1.
13. Miskolczi Ambrus, HONGRIE, XVIII (1980), 2.
14. Alexandra Anastasiu-Popa, ROUMANIE, XVIII (1980), 1, 2; XX (1982), 2.
15. Sonia P. Anderson, ETATS UNIS, XI (1973), 2.
16. Ștefan Andreescu, ROUMANIE, VI (1968), 1; X (1972), 1; XIII (1975), 3, 4; XIV (1976), 3; XV (1977), 2; XXI (1983), 1; XXIII (1985), 4; XXVI (1988), 4;
17. Mihail Andréev, BULGARIE, I (1963), 3–4; IX (1971), 3.
18. Elena Anghelescu, ROUMANIE, XV (1977), 3.
19. Maria Magdalena Anghelescu, ROUMANIE, XXI (1983), 3.
20. Mircea Anghelescu, ROUMANIE, XII (1974), 2; XIV (1976), 2; XV (1977), 2, 4; XVI (1978), 3; XVII (1979), 4; XVIII (1980), 1; XXI (1983), 4; XXIII (1985), 2.
21. Nadia Anghelescu, ROUMANIE, XXXII (1994), 3–4.
22. Sorin Antohi, ROUMANIE, XXVII (1989), 4.
23. Manuela Anton, ROUMANIE, XXXI (1993), 1–2, XXXIV (1996), 1–2.
24. Valentin Antonov, BULGARIE, XVI (1978), 1; XVIII (1980), 2.
25. Ismail Arar, TURQUIE, XX (1982), 1.
26. Roxane D. Argyropoulos, GRÈCE, X (1972), 2; XXIII (1985), 3.
27. Andrei Aricescu, ROUMANIE, XVI (1978), 1.
28. Adolf Armbruster, ROUMANIE, VIII (1970), 2; XII (1974), 1; XIII (1975), 1, 2, 3; XIV (1976), 4; XVI (1978), 3; XVIII (1980), 1.
29. Catherine Aroni-Tsichli, GRÈCE, XXXVII (1999–2000).
30. Vasile Arvinte, ROUMANIE, XVI (1978), 2.
31. Robert Auty, U.K., XI (1973), 1.
32. Jivko Avramovski, YUGOSLAVIE, IV (1966), 3–4.
33. Mircea Babeș, ROUMANIE, VI (1968), 4; VIII (1970), 4.
34. Ion Babici, ROUMANIE, XIV (1976), 4.

35. **Jana Balacciu**, ROUMANIE, XIX (1981), 4.
36. **Emanuela Balaci**, ROUMANIE, VI (1968), 4.
37. **Michel Balard**, ROUMANIE, XVIII (1980), 2.
38. **Laura Balletto**, ROUMANIE, XIX (1981), 3.
39. **A. Balotă**, ROUMANIE, V (1967), 1–2.
40. **Eugen Bantea**, ROUMANIE, XIII (1975), 3.
41. **Silvia Baraschi**, ROUMANIE, XVI (1978), 1; XVII (1979), 4; XIX (1981), 3; XXV (1987), 1.
42. **Zoia Barbolova**, BULGARIE, XXXII (1994), 1–2; XXXV (1997), 1–2.
43. **Daniel Barbu**, ROUMANIE, XXIII (1985), 4; XXIV (1986), 1, 3, 4; XXV (1987), 1, 2, 4; XXVI (1988), 1, 2, 4; XXVII (1989), 1–2, 3, 4; XXVIII (1990), 1–4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 3–4; XXXI (1993), 1–2.
44. **Violeta Barbu**, ROUMANIE, XXIX (1991), 1–2.
45. **Gilles M.P.A. Bardy**, FRANCE, XXX (1992), 3–4.
46. **Alexandru Barnea**, ROUMANIE, XIX (1981), 1; XXIX (1991), 1–2.
47. **Ion Barnea**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; (1965), 3–4; VII (1969), 1; IX (1971), 3; XIX (1981), 3; XXIII (1985), 1; XXIV (1986), 2; XXV (1987), 1; III XXXII (1994), 1–2;
48. **Georges Barthouil**, FRANCE, XX (1982), 2.
49. **Miquel Batllori**, ESPAGNE, XXXI (1993), 3–4.
50. **Laura Baz-Fotiade**, ROUMANIE, XIII (1975), 4.
51. **Irina Bădescu**, ROUMANIE, XVIII (1980), 4.
52. **Ștefan Bălan**, ROUMANIE, XXVIII (1990), 1–4.
53. **Nicolae Bănescu**, GRÈCE, I (1963), 1–2; I (1963), 3–4; II (1964), 1–2; III (1965), 1–2; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2.
54. **J.K. Begunov**, RUSSIE, VI (1968), 2.
55. **Eva Behring**, ALLEMAGNE, XXIX (1991), 1–2.
56. **Cornelia Belcin-Pleşca**, ROUMANIE, XI (1973), 1, 2; XII (1974), 1, 2; XX (1982), 1; XXI (1983), 3; XXII (1984), 1; XXIII (1985), 1; XXIV (1986), 1, 2.
57. **Alexandra Beldescu**, ROUMANIE, XXVII (1989), 4.
58. **Dan Berindei**, ROUMANIE, II (1964), 1–2; V (1967), 3–4; IX (1971), 2; XII (1974), 4; XVII (1979), 4; XVI (1978), 3; XX (1982), 1; XXV (1987), 4; XXVI (1988), 3; XXXI (1993), 1–2; XXXIII (1995), 1–2.
59. **T. Bertelè**, ITALIE, VII (1969), 1.
60. **Maria Berza**, ROUMANIE, XV (1977), 1.
61. **Mihai Berza**, ROUMANIE, VIII (1970), 4; X (1972), 3; XI (1973), 1, 3; XII (1974), 1; XIII (1975), 1, 2, 3, 4; XIV (1976), 2; XIV (1976), 3, 4; XV (1977), 2; XV (1977), 3; XVI (1978), 2; XVIII (1980), 2; XXIII (1985), 1.
62. **V. Beșevliev**, BULGARIE, VII (1969), 1; IX (1971), 3.
63. **Ivan Biliarsky**, BULGARIE, XXXVIII (2001), 1–4.
64. **Edda Binder-Iijima**, ALLEMAGNE, XXXII (1994), 3–4; XXXVI (1998), 1–4.
65. **Paul Binder**, ROUMANIE, XII (1974), 3; XV (1977), 2; XVIII (1980), 1.
66. **Virginia Blânda**, ROUMANIE, XXXII (1994), 3–4; XXXIV (1996), 3–4; XXXV (1997), 1–2.
67. **Gerald J. Bobango**, ETATS UNIS, XVI (1978), 3.
68. **Teodor Bodogae**, ROUMANIE, IV (1966), 3–4; IX (1971), 1; XI (1973), 3; XII (1974), 1; XIV (1976), 3; XV (1977), 1; XVII (1979), 3.
69. **Th. de Boer**, PAYS BAS, XXXI (1993), 1–2.
70. **Cornelia Bodea**, ROUMANIE, XV (1977), 3; XX (1982), 4.
71. **Marielena Bodea**, ROUMANIE, XXXV (1997), 3–4.
72. **Damian P. Bogdan**, ROUMANIE, VI (1968), 3; VIII (1970), 3; XVII (1979), 3; XIX (1981), 1, 2.
73. **Pirin Boiadgiev**, BULGARIE, XVI (1978), 3; XVIII (1980), 2; XXV (1987), 2.
74. **Lucian Boia**, ROUMANIE, XVII (1979), 2; XIX (1981), 3.
75. **Pavlina Bojceva**, BULGARIE, XXXV (1997), 3–4.
76. **Emil Boldan**, ROUMANIE, XVIII (1980), 4.

77. **A. Bolşacov-Ghimpu**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VII (1969), 4; XI (1973), 3; XII (1974), 1; XVII (1979), 1; XVIII (1980), 1; XXIII (1985), 3.
78. **C. Boroianu**, ROUMANIE, X (1972), 2.
79. **Constantin Botoran**, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4.
80. **Marcu Botzan**, ROUMANIE, XXX (1992), 1–2.
81. **Jacques Bouchard**, CANADA, XIII (1975), 2; XX (1982), 2; XXI (1983), 2.
82. **Lia Brad-Chisacof**, ROUMANIE, XVIII (1980), 4; XIX (1981), 2, 3; XX (1982), 1, 3; XXI (1983), 3, 4; XXII (1984), 1; XXIII (1985), 2, 3; XXIV (1986), 1, 2, 3, 4; XXV (1987), 4; XXVI (1988), 1, 2, 3; XXVII (1989), 4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXI (1993), 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
83. **Anca Bratu**, ROUMANIE, XXI (1983), 2.
84. **Stelian Brezeanu**, ROUMANIE, XII (1974), 1, 4; XVI (1978), 1; XIX (1981), 2, 3, 4; XX (1982), 1; XXII (1984), 2; XXIV (1986), 2; XXV (1987), 3, 4; XXVII (1989), 1–2; XL (2002), 1–4.
85. **Andrei Brezianu**, ROUMANIE, XVIII (1980), 3; XXIII (1985), 3.
86. **A.-D. von den Brincken**, ALLEMAGNE, XIII (1975), 2.
87. **Grigore Brâncuş**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 3–4.
88. **Bogdan Brukner**, ROUMANIE, XIV (1976), 2.
89. **Cristina Bucică**, ROUMANIE, XXXII (1994), 1–2.
90. **Andrei Bucşan**, ROUMANIE, II (1964), 3–4.
91. **Maria Bucur**, ROUMANIE, XXXVI (1998), 1–4.
92. **Ion Bulei**, ROUMANIE, XXII (1984), 3.
93. **Valeriu Bulgaru**, ROUMANIE, II (1964), 3–4.
94. **Yvonne Burns**, ROUMANIE, XIII (1975), 4.
95. **Andrei Busuioceanu**, ROUMANIE, XXII (1984), 1.
96. **Gheorghe Buzatu**, ROUMANIE, XX (1982), 4.
97. **Ariadna Camariano-Cioran**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2; III (1965), 3–4; IV (1966), 1–2, 3–4; V (1967), 1–2; IX (1971), 4; X (1972), 1; XI (1973), 2; XIII (1975), 4; XV (1977), 3; XVII (1979), 1; XVIII (1980), 1.
98. **Nestor Camariano**, ROUMANIE, I (1963), 1–2; II (1964), 3–4; III (1965), 1–2; IV (1966), 1–2; V (1967), 1–2; VI (1968), 1, 4; VII (1969), 2; VIII (1970), 3, 4; IX (1971), 1, 2, 4; XI (1973), 1; XIV (1976), 1, 3, 4; XVII (1979), 3; XVIII (1980), 4; XIX (1981), 1.
99. **Eliza Campus**, ROUMANIE, XVI (1978), 2; XXIX (1991), 3–4.
100. **Matilda Caragiu-Marioţeanu**, ROUMANIE, XIII (1975), 4.
101. **Mihail Carataşu**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; IX (1971), 1; XII (1974), 3; XIV (1976), 1; XX (1982), 1, 3; XXII (1984), 4; XXV (1987), 2; XXVI (1988), 4; XXXI (1993), 3–4.
102. **Thérèse Carolus-Barré**, PAYS BAS, VI (1968), 4.
103. **Anne-Marie Cassoly**, FRANCE, XIX (1981), 4.
104. **Georges Castellan**, FRANCE, IX (1971), 1; XV (1977), 2.
105. **Démètre Catargi**, GRÈCE, V (1967), 3–4.
106. **Bianca Valota Cavallotti**, ITALIE, XIV (1976), 3; XXIX (1991), 1–2; XXXI (1993), 3–4.
107. **Matei Cazacu**, ROUMANIE/FRANCE, VII (1969), 3; IX (1971), 1.
108. **Ioana Căndea-Marinescu**, ROUMANIE, XXV (1987), 3.
109. **Sanda Căndea**, ROUMANIE, XII (1974), 3.
110. **Virgil Căndea**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; III (1965), 1–2, 3–4; IV (1966), 1–2; V (1967), 1–2; VI (1968), 1, 2; VIII (1970), 4; X (1972), 2; XV (1977), 1; XVI (1978), 2; XIX (1981), 4; XXIII (1985), 3, 4; XXV (1987), 4; XXVII (1989), 1–2; XXX (1992), 1–2; XXXI (1993), 3–4; XXXIX (2001), 1–4.
111. **Florentina Căzan**, ROUMANIE, XVIII (1980), 4.
112. **Gh. Nicolae Căzan**, ROUMANIE, XXI (1983), 1.
113. **Constantin Căzănişteanu**, ROUMANIE, VIII (1970), 1; XVI (1978), 3.
114. **Gh. Ceauşescu**, ROUMANIE, XXIII (1985), 3.

115. **Alexandru Cernatoni**, ROUMANIE, XIX (1981), 2; XXIII (1985), 1.
116. **Elena Cernea**, ROUMANIE, XIX (1981), 4.
117. **Paul Cernovodeanu**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; IV (1966), 1–2; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 2, 3; VIII (1970), 3, 4; X (1972), 1, 3; XI (1973), 2, 4; XII (1974), 4; XIII (1975), 1; XIV (1976), 1, 2, 3, 4; XVI (1978), 1, 2; XVIII (1980), 2, 4; XIX (1981), 2; XX (1982), 1, 3; XXII (1984), 1, 4; XXIII (1985), 4; XXIV (1986), 3; XXVII (1989), 1–2; XXIX (1991), 1–2; XXXI (1993), 3–4.
118. **Peter Charanis**, ETATS UNIS, IX (1971), 3.
119. **Nicolae Chiachir**, ROUMANIE, III (1965), 3–4; XXII (1984), 3; V (1967), 3–4; XIV (1976), 3; XVII (1979), 4; XXIV (1986), 1.
120. **Pavel Chihaia**, ROUMANIE, XI (1973), 2; XXXI (1993), 3–4.
121. **Nicolae Ciachir**, ROUMANIE, III (1965), 3–4; V (1967), 3–4; XIV (1976), 3; XVII (1979), 4; XXII (1984), 3; XXIV (1986), 1.
122. **Olga Cicanci**, ROUMANIE, X (1972), 3, 4; XIV (1976), 3, 4; XV (1977), 3; XVI (1978), 4; XVII (1979), 2, 4; XVIII (1980), 1, 3; XX (1982), 4; XXI (1983), 2; XXIV (1986), 1; XXV (1987), 4; XXVII (1989), 1–2, 4; XXXI (1993), 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 3–4.
123. **Ecaterina Cincheza-Buculei**, ROUMANIE, XXI (1983), 3; XXII (1984), 1.
124. **Anca Ciobanu**, ROUMANIE, IV (1966), 3–4.
125. **Gheorghe Ciobanu**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 1–2.
126. **Veniamin Ciobanu**, ROUMANIE, XIII (1975), 3; XIV (1976), 2.
127. **Virgil Ciocâltan**, ROUMANIE, XIII (1975), 2, 3; XIV (1976), 3; XVII (1979), 2; XIX (1981), 4.
128. **Eugen Cizek**, ROUMANIE, XXVI (1988), 3.
129. **Ioana Cîrstocea**, ROUMANIE, XXXIX (2002), 1–4.
130. **Ecaterina Cleynen-Serghiev**, FRANCE, XXXI (1993), 3–4; XXXII (1994), 1–2.
131. **Grigore Carp Clima**, ROUMANIE, XII (1974), 4; XIV (1976), 3.
132. **Richard Clogg**, U.K., X (1972), 4.
133. **Cristina Codarcea**, ROUMANIE, XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 1–2.
134. **Emil Cojocaru**, ROUMANIE, IX (1971), 2.
135. **Angela Colin**, MOLDOVA-ROUMANIE, XXXII (1994), 3–4.
136. **Ivan Čolovič**, SERBIE, XXX (1992), 3–4.
137. **Sergiu Columbeanu**, ROUMANIE, VI (1968), 1; VIII (1970), 3; IX (1971), 2; XVI (1978), 2, 3.
138. **Mihai Coman**, ROUMANIE, XXXI (1993), 1–2.
139. **Ramona Coman**, ROUMANIE, XXXVI (1998), 1–4.
140. **Emilia Comișel**, ROUMANIE, II (1964), 3–4; VII (1969), 4.
141. **Cornelia Comorovski**, ROUMANIE, VIII (1970), 1.
142. **Ioan Comșa**, ROUMANIE, XXXII (1994), 3–4.
143. **Maria Comșa**, ROUMANIE, IX (1971), 3.
144. **Marie-Louise Concasty**, FRANCE, X (1972), 1.
145. **Emil Condurachi**, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 3–4; XIV (1976), 2; XXI (1983), 4.
146. **Nicolae Conovici**, ROUMANIE, XIII (1975), 4.
147. **A. Constantinescu**, ROUMANIE, II (1964), 3–4.
148. **Florin Constantinescu**, ROUMANIE.
149. **Florin Constantiniu**, ROUMANIE, XVII (1979), 2, 3, 4; XXI (1983), 4; XXV (1987), 3.
150. **Radu Constantinescu**, ROUMANIE, V (1967), 1–2; VIII (1970), 2, 3; XIX (1981), 4; XX (1982), 1; XXIII (1985), 4.
151. **Andrei Corbea**, ROUMANIE, XV (1977), 3.
152. **Paul Cornea**, ROUMANIE, X (1972), 3.
153. **Viorel Cosma**, ROUMANIE, XI (1973), 4.
154. **Adriana Costache**, ROUMANIE, XXX (1992), 3–4.
155. **Eleonora Costescu**, ROUMANIE, III (1965), 1–2; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2; VII (1969), 2, 4; VIII (1970), 1; IX (1971), 1; XI (1973), 1; XII (1974), 3; XIV (1976), 2; XVI (1978), 3.

156. Laura Coulter, U.K., XXVIII (1990), 1–4.
157. Radu Crețeanu, ROUMANIE, VII (1969), 4.
158. Ovidiu Cristea, ROUMANIE, XXXII (1994), 3–4, XXXIX (2002), 1–4.
159. Gheorghe Cronț, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 3–4; III (1965), 3–4; IV (1966), 1–2, 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1, 4; VII (1969), 4; VIII (1970), 1, 2, 3; XI (1973), 1.
160. Florin Curta, ROUMANIE, XXIX (1991), 1–2; XXXII (1994), 1–2.
161. G.F. Cushing, U.K., VIII (1970), 3.
162. Bistra Cvetkova, BULGARIE, XVI (1978), 1; XIX (1981), 1.
163. Vladimir Cvetkovski, YOUGOSLAVIE, XX (1982), 2.
164. Constantin Daicoviciu, ROUMANIE, I (1963), 3–4.
165. Hadrian Daicoviciu, ROUMANIE, XIV (1976), 2.
166. Mihail Dan, ROUMANIE, I (1963), 1–2; V (1967), 1–2.
167. Nadja Danova, BULGARIE, XXX (1992), 3–4; XXXIII (1995), 1–2.
168. J. Darrouzès, FRANCE, XI (1973), 2.
169. Nicolae Dascălu, ROUMANIE, XV (1977), 4; XVI (1978), 2; XVIII (1980), 3; XIX (1981), 1; XX (1982), 1.
170. Evguenia Davidova, RUSSIE, XXXVIII (2001), 1–4.
171. Stephen Davies, U.K., XVI (1978), 1.
172. Aurel Decei, ROUMANIE, XII (1974), 3; XIII (1975), 1.
173. Ion Dejan, ROUMANIE, XVIII (1980), 3.
174. Rosa del Conte, ITALIE, VI (1968), 2.
175. Dennis Deletant, U.K., X (1972), 2; XV (1977), 3.
176. Waldemar Deluga, POLOGNE, XXXI (1993), 1–2; XXXIV (1996), 1–2.
177. Lidia Demény, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VI (1968), 1; XII (1974), 4; XVI (1978), 3; XXIV (1986), 3.
178. Ludovic Demény, ROUMANIE, VIII (1970), 2.
179. Aretis Demosthenous-Pashalidou, GRECIA, XXXVII (1999–2000).
180. Eugen Denize, ROUMANIE, XXVIII (1990), 1–4.
181. Iovan Deretić, YOUGOSLAVIE, XXII (1984), 2.
182. Albert D'Haenens, FRANCE, XXIII (1985), 4.
183. Petre Diaconu, ROUMANIE, I (1963), 1–2; III (1965), 1–2; VII (1969), 1, 2, 3, 4; XII (1974), 3; XIII (1975), 1; XIV (1976), 2; XVIII (1980), 4; XIX (1981), 1, 3, 4; XXI (1983), 1; XXVII (1989), 1–2 XXXII (1994), 3–4.
184. Betinio Diamant, ROUMANIE, XXXIV (1996), 1–2, 3–4; XXXVIII (2001), 1–4.
185. Vladimir Diculescu, ROUMANIE, I (1963), 3–4; V (1967), 1–2; XV (1977), 1; XXII (1984), 3.
186. Corneliu Dima-Drăgan, ITALIE/CANADA II (1964), 3–4; V (1967), 3–4; VII (1969), 4; VIII (1970), 3; IX (1971), 1; X (1972), 2.
187. Dejan Dimitrijevič-Rufu, YOUGOSLAVIE, XXXIV (1996), 1–2.
188. Petar Dinekov, BULGARIE, XV (1977), 1.
189. Rudolf Dinu, ROUMANIE, XXXVII (1999–2000).
190. Michel Dion, FRANCE, XXX (1992), 1–2.
191. Lucia Djamo-Diaconiță, ROUMANIE, XIV (1976), 1; XV (1977), 3; XVII (1979), 1; XVIII (1980), 1, 3.
192. Neagu Djuvara, ROUMANIE, XXX (1992), 3–4.
193. Ana Maria Dobre, ROUMANIE, XXXVI (1998), 1–4.
194. Valeriu Florin Dobrinescu, ROUMANIE, XX (1982), 4.
195. Rita Dobroiu, ROUMANIE/GRÈCE, XIII (1975), 1.
196. Maria Dogaru, ROUMANIE, XIII (1975), 3; XIV (1976), 2; XV (1977), 1.
197. Hans-Dieter Döpmann, ALLEMAGNE, XXXIII (1995), 3–4.
198. Ștefan Dorondel, ROUMANIE, XXXVII (1999–2000).
199. Dragoș Dragoman, ROUMANIE, XXXV (1997), 3–4.
200. Liliana Dragoș, ROUMANIE, XVII (1979), 4.

201. Vladimir Drimba, ROUMANIE, XVII (1979), 2.
 202. Loukia Droulia, GRÈCE, XXX (1992), 3–4; XXXI (1993), 3–4.
 203. Georges Duby, FRANCE, XXXI (1993), 3–4.
 204. Alain Ducellier, FRANCE, XXXI (1993), 3–4.
 205. Victor Duculescu, ROUMANIE, XXI (1983), 1.
 206. Florian Dudaș, ROUMANIE, XVII (1979), 3; XXVII (1989), 3.
 207. Sorin Sebastian Duicu, ROUMANIE, XXXVI (1998), 1–4.
 208. Ivan Dujčev, BULGARIE, II (1964), 1–2; IV (1966), 3–4; VII (1969), 1; IX (1971), 3; XV (1977), 1.
 209. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, ROUMANIE, XVIII (1980), 2.
 210. Carmen Laura Dumitrescu, ROUMANIE, X (1972), 4; XVII (1979), 3; XVIII (1980), 1.
 211. Constantin Dumitrescu, ROUMANIE, XXVI (1988), 4.
 212. Dinu A. Dumitrescu, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 1–2.
 213. Vladimir Dumitrescu, ROUMANIE, XIV (1976), 2.
 214. Tanya Dunlap, ETATS UNIS, XXXIII (1995), 3–4.
 215. Ioan Dură, ROUMANIE, XXXII (1994), 1–2; XXXIV (1996), 1–2.
 216. Nicolae Dură, ROUMANIE, XXVII (1989), 1–2; XXIX (1991), 1–2.
 217. Alexandru Dușu, ROUMANIE, III (1965), 3–4; IV (1966), 1–2, 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 2, 3, 4; VII (1969), 4; VIII (1970), 1, 2, 3, 4; IX (1971), 2, 3, 4; X (1972), 1, 2; XI (1973), 1, 2; XII (1974), 1, 2, 3, 4; XIII (1975), 4; XIV (1976), 1, 2, 3, 4; XV (1977), 1, 2, 3, 4; XVI (1978), 2, 3, 4; XVII (1979), 1, 2, 3, 4; XVIII (1980), 1, 2, 4; XIX (1981), 1; XXI (1983), 1, 2, 3, 4; XXII (1984), 1, 4; XXIII (1985), 1, 2, 3, 4; XXIV (1986), 1, 3; XXV (1987), 1, 3, 4; XXVI (1988), 2, 3, 4; XXVII (1989), 1–2, 3, 4; XXVIII (1990), 1–4; XXIX (1991), 3–4 XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 3–4; XXXV (1997), 1–2, 3–4; XXXVI (1998), 1–4.
 218. Nicolae Edroiu, ROUMANIE, XXII (1984), 4.
 219. Rennos Ehaliotis, GRÈCE, XXXVII (1999–2000).
 220. Jürgen W. Einhorn, ALLEMAGNE, XXXV (1997), 1–2.
 221. Marcel Emerit, FRANCE, XIII (1975), 2.
 222. Georgeta Ene, ROUMANIE, XIV (1976), 4.
 223. Yavuz Ercan, TURQUIE, XXI (1983), 4.
 224. H. Evert-Kappesowa, POLOGNE, VII (1969), 1.
 225. Gilbert Fabre, FRANCE, XXIX (1991), 3–4.
 226. Horst Fassel, ALLEMAGNE, XVII (1979), 2; XXXIII (1995), 1–2.
 227. Luminița Fassel, ALLEMAGNE, XXXIII (1995), 1–2.
 228. Doina Elena Făget, ROUMANIE, XIII (1975), 3; XV (1977), 3, 4; XVIII (1980), 4.
 229. Costin Feneșan, ROUMANIE, XVII (1979), 1, 3; XVIII (1980), 4.
 230. Cristina Feneșan, ROUMANIE, VI (1968), 4; VIII (1970), 2, 3; XIII (1975), 3, 4; XIV (1976), 3; XV (1977), 2; XVII (1979), 2, 4; XVIII (1980), 1, 4; XIX (1981), 2; XXIII (1985), 3, 4; XXIV (1986), 1; XXVI (1988), 2; XXVII (1989), 1–2, 4; XXVIII (1990), 1–4; XXIX (1991), 1–2; XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 3–4; XXXIII (1995), 3–4; XXXIV (1996), 1–2; XXXV (1997), 1–2; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4.
 231. Nicholas Fennell, U.K., XXXII (1994), 3–4.
 232. Tito Feriozzi, ITALIE, XI (1973), 3.
 233. Friedbert Ficker, ALLEMAGNE, XXII (1984), 1; XXVIII (1990), 1–4; XXXI (1993), 1–2; XXXIV (1996), 1–2; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000); XXXIX (2002), 1–4.
 234. Stephen Fisher-Galați, ETATS UNIS, II (1964), 1–2; VIII (1970), 1.
 235. B.N. Floria, RUSSIE, XXXIV (1996), 3–4.
 236. G.G. Florescu, ROUMANIE, II (1964), 1–2; IV (1966), 1–2; V (1967), 1–2, 3–4; VII (1969), 3.
 237. Adrian Fochi, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2, 3–4; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1, 2, 4; VII (1969), 2, 4; VIII (1970), 4; IX (1971), 1; XI (1973), 1; XII (1974), 2; XIII (1975), 1.

238. Páll Fodor, ROUMANIE, XXXVI (1998), 1–4.
 239. B.L. Fonkici, RUSSIE, XII (1974), 3.
 240. Robert Frank Forrest, U.K., XXIV (1986), 2; XXV (1987), 4; XXX (1992), 1–2.
 241. Nicolae Fotino, ROUMANIE, V (1967), 3–4; XIX (1981), 2.
 242. E. Frances, ROUMANIE, I (1963), 1–2; II (1964), 1–2, 3–4; V (1967), 3–4; VI (1968), 3, 4; VII (1969), 2.
 243. Liviu Franga, ROUMANIE, XX (1982), 3.
 244. Victoria Frâncu, ROUMANIE, XV (1977), 4.
 245. V. Frățișă, ROUMANIE, XIX (1981), 1.
 246. Richard Frucht, ETATS UNIS, XVIII (1980), 2.
 247. Ioana Maria Frunteș Tamaș, ROUMANIE, XXXVI (1998), 1–4.
 248. David B. Funderburk, ETATS UNIS, XIII (1975), 1.
 249. Milutin Garašanin, YUGOSLAVIE, III (1965), 1–2; XIV (1976), 2..
 250. Antonio Garzya, ESPAGNE, VIII (1970), 4.
 251. Nikola Gavrilovič, YUGOSLAVIE, XIII (1975), 4.
 252. Dorin Gămulescu, ROUMANIE, II (1964), 3–4; XIV (1976), 1.
 253. Tahsin Gemil, ROUMANIE, XIII (1975), 3.
 254. Maria Georgescu, ROUMANIE, XIX (1981), 3; XXX (1992), 1–2.
 255. Titus Georgescu, ROUMANIE, XXI (1983), 4.
 256. Valentin Al. Georgescu, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 1–2; III (1965), 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1, 4; VII (1969), 2, 3; VIII (1970), 2; IX (1971), 1, 4; XI (1973), 1; XII (1974), 1; XVI (1978), 3; XVII (1979), 4; XVIII (1980), 4; XIX (1981), 2; XX (1982), 1; XXII (1984), 2, 4.
 257. Vlad Georgescu, ROUMANIE/ALLEMAGNE, IV (1966), 1–2; V (1967), 1–2; VIII (1970), 2, 4.
 258. André W.M. Gerrits, PAYS BAS, XXXI (1993), 1–2.
 259. Petre Gheorghiu, ROUMANIE, XII (1974), 2.
 260. Rodica Gheorghiu, ROUMANIE, XXIII (1985), 3.
 261. Stella Ghervas, ROUMANIE/SUISSE, XXXIII (1995), 1–2; XXXIV (1996), 1–2; XXXVII (1999–2000).
 262. Anca Ghiață, ROUMANIE, IV (1966), 1–2; XIV (1976), 2, 3, 4; XV (1977), 1; XVI (1978), 1; XVII (1979), 3, 4; XIX (1981), 1; XXIV (1986), 1; XXVI (1988), 1, 2.
 263. Bogdan Ghiu, ROUMANIE, XVIII (1980), 3.
 264. Anca Giurchescu, ROUMANIE, II (1964), 3–4.
 265. Dinu C. Giurescu, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 1–2, 3–4.
 266. Eugen Glück, ROUMANIE, XXVII (1989), 3.
 267. S. Goldenberg, ROUMANIE, I (1963), 1–2; II (1964), 3–4; V (1967), 1–2.
 268. Carol Göllner, ROUMANIE, III (1965), 1–2; V (1967), 1–2; VI (1968), 1; VII (1969), 4; IX (1971), 1; XIII (1975), 1; XV (1977), 1, 4; XIX (1981), 2.
 269. Jean Gouillard, FRANCE, VII (1969), 1; IX (1971), 3.
 270. Dumitru Grama, ROUMANIE, XXXIII (1995), 3–4.
 271. Mihai Gramatopol, ROUMANIE, XVI (1978), 4.
 272. Stoytcho Grantcharov, BULGARIE, XXXV (1997), 1–2.
 273. Lauro Grassi, ITALIE, XIII (1975), 2.
 274. Alexandru Graur, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 1–2; IX (1971), 2; XX (1982), 4.
 275. Doina Graur, ROUMANIE, XXV (1987), 1.
 276. Doina Grecu, ROUMANIE, XXI (1983), 3.
 277. Vasile Grecu, ROUMANIE, III (1965), 1–2; VII (1969), 1.
 278. Hermann Gross, ALLEMAGNE, XIX (1981), 2.
 279. V.J. Grosul, RUSSIE, XXXIV (1996), 3–4.
 280. Mihail Guboglu, ROUMANIE, III (1965), 1–2, 3–4.
 281. R. Guiland, FRANCE, VII (1969), 1; VIII (1970), 4, IX (1971), 3.

282. **André Guillou**, FRANCE, XIX (1981), 3.
 283. **Werner Gumpel**, ALLEMAGNE, XIX (1981), 2.
 284. **Gustav Gündisch**, ROUMANIE/ALLEMAGNE, IV (1966), 1–2; XV (1977), 3.
 285. **Petre Guran**, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4; XXXV (1997), 1–2; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
 286. **Viorel Guruianu**, ROUMANIE, XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2.
 287. **Olimpia Guțu**, ROUMANIE, XXV (1987), 1.
 288. **François Halkin**, BELGIQUE, VII (1969), 1.
 289. **E.A. Hammel**, ETATS UNIS, XIV (1976), 3.
 290. **Eric P. Hamp**, ETATS UNIS, XIX (1981), 1.
 291. **Hans Hartl**, ALLEMAGNE, XIX (1981), 2.
 292. **Konstantinos K. Hatzopoulos**, GRÈCE, XVIII (1980), 4.
 293. **Mirela Hânceanu**, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4.
 294. **Arthur W. Helweg**, ETATS UNIS, XXXI (1993), 1–2.
 295. **Harald Heppner**, AUTRICHE, XXXIII (1995), 3–4; XXXV (1997), 1–2.
 296. **Patricia Herlihy**, ETATS UNIS, XII (1974), 1; XIII (1975), 2.
 297. **Keith Hitchins**, ETATS UNIS, X (1972), 3; XXII (1984), 4.
 298. **Maria Holban**, ROUMANIE, II (1964), 1–2; III (1965), 3–4; V (1967), 3–4; VII (1969), 4; XVI (1978), 2; XVIII (1980), 3; XXVI (1988), 2, 3.
 299. **Trevor J. Hope**, U.K., XII (1974), 1, 4; XIII (1975), 1; XV (1977), 2; XVIII (1980), 4.
 300. **Kurt Horedt**, ROUMANIE, XIV (1976), 2.
 301. **Edgar Hösch**, ALLEMAGNE XXX (1992), 3–4.
 302. **Herbert Hunger**, AUTRICHE, VII (1969), 1.
 303. **Damian Hurezeanu**, ROUMANIE, XVII (1979), 4.
 304. **Vasile Hurmuz**, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4.
 305. **Oana Iancovescu**, ROUMANIE, XXI (1983), 3.
 306. **Sava Iancovici**, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2, 3–4; IV (1966), 1–2, 3–4; V (1967), 3–4; VI (1968), 1; VIII (1970), 4; IX (1971), 1, 2.
 307. **Anca Iancu**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VI (1968), 4; VII (1969), 4; VIII (1970), 4; IX (1971), 2, 4; X (1972), 4; XI (1973), 4; XII (1974), 4; XIII (1975), 4; XIV (1976), 4; XV (1977), 4; XVI (1978), 4; XVII (1979), 4; XVIII (1980), 1. Voir 638: Anca Tanașoca.
 308. **Mehdi Ilhan**, TURQUIE, XXXII (1994), 3–4.
 309. **Crișan Iliescu**, ROUMANIE, XVII (1979), 3.
 310. **Octavian Iliescu**, ROUMANIE, II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2; VII (1969), 1; IX (1971), 3; XIV (1976), 3; XV (1977), 1, 2; XVI (1978), 1, 2; XVII (1979), 3; XVIII (1980), 1; XIX (1981), 1, 3, 4; XX (1982), 1; XXI (1983), 1, 3, 4; XXIII (1985), 1; XXIV (1986), 1, 2; XXV (1987), 1, 4; XXVI (1988), 1, 2; XXVII (1989), 3, 4; XXIX (1991), 3–4.
 311. **Aurora-Elena Ilieș**, ROUMANIE, XXXVII (1999–2000).
 312. **Eugenia Ioan**, ROUMANIE, VII (1969), 4; XIII (1975), 3, 4; XIV (1976), 2; XV (1977), 2; XVII (1979), 4; XVIII (1980), 3, 4; XX (1982), 4; XXVI (1988), 1.
 313. **Father Ioannikios**, GRÈCE, XXIX (1991), 3–4.
 314. **Traian Ionașcu**, ROUMANIE, II (1964), 1–2.
 315. **Cristina Ion**, ROUMANIE, XXXI (1993), 1–2; XXXIII (1995), 1–2; XXXIV (1996), 1–2, 3–4.
 316. **Anca Irina Ionescu**, ROUMANIE, XIV (1976), 1; XV (1977), 1, 3, 4; XVI (1978), 2; XVII (1979), 4.
 317. **Dan Ionescu**, ROUMANIE, XII (1974), 4; XIII (1975), 2, 4; XIV (1976), 2, 3, 4; XVI (1979), 1, 3, 4.
 318. **Dimitrie G. Ionescu**, ROUMANIE, II (1964), 1–2.
 319. **Elena-Natalia Ionescu**, XX (1982), 3; XXIV (1986), 2; XXVI (1988), 1, 2; XXXI (1993), 3–4; XXXIII (1995), 3–4; XXXIV (1996), 1–2; XXXVI (1998), 1–4.
 320. **Tr. Ionescu-Nișcov**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; IV (1966), 1–2; VII (1969), 4.
 321. **Eugenia Ioan**, ROUMANIE, XXIV (1986), 2.

322. **Gheorghe I. Ioniță**, ROUMANIE, XV (1977), 4; XXIV (1986), 2; XXVI (1988), 1; XXVII (1989), 1–2, 4.
323. **Constantin Iordan**, ROUMANIE, IX (1971), 2, 4; X (1972), 1; XI (1973), 2, 3; XII (1974), 3; XIII (1975), 2; XIV (1976), 1, 3, 4; XV (1977), 1, 2; XVI (1978), 2; XVII (1979), 2, 3; XVIII (1980), 3; XIX (1981), 1, 2, 4; XX (1982), 1, 3, 4; XXI (1983), 1; XXII (1984), 2, 3, 4; XXIII (1985), 3; XXIV (1986), 2; XXV (1987), 4; XXVI (1988), 2; XXVII (1989), 1–2, 3, 4; XXIX (1991), 1–2, 3–4; XXX (1992), 3–4; XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 1–2, 3–4; XXXIII (1995), 3–4; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000), 1–4; XXXVIII (2001); XXXIX (2002), 1–4.
324. **Sergiu Iosipescu**, ROUMANIE, XXIV (1986), 1.
325. **Francisca Iova**, ROUMANIE, XXII (1984), 3; XXIV (1986), 1.
326. **Johannes Irmischer**, ALLEMAGNE, (1964), 1–2; IV (1966), 3–4; VII (1969), 1; VIII (1970), 1; IX (1971), 4; X (1972), 4; XI (1973), 1, 2, 3; XII (1974), 3; XIII (1975), 2, 3, 4; XIV (1976), 1, 2, 3, 4; XV (1977), 4; XVII (1979), 1, 2, 4; XVIII (1980), 1; XIX (1981), 1, 3; II XX (1982), 1; XXI (1983), 4; XXII (1984), 1, 4; XXIII (1985), 1; XXIV (1986), 1, 3; XXV (1987), 1; XXVII (1989), 4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2; XXXI (1993), 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXVI (1998), 1–4.
327. **Corina Isac**, ROUMANIE, XXXV (1997), 3–4; XXXVI (1998), 1–4.
328. **Nicolae Isar**, ROUMANIE, VIII (1970), 2; XXV (1987), 2.
329. **Gheorghe D. Iscru**, ROUMANIE, XII (1974), 2; XVIII (1980), 4.
330. **Mihai Ispir**, ROUMANIE, XXII (1984), 1; XXIV (1986), 2.
331. **Ioan Istrate**, ROUMANIE, XX (1982), 2.
332. **Gheorghe Ivănescu**, ROUMANIE, I (1963), 1–2.
333. **R. Janin**, FRANCE, VII (1969), 1.
334. **Zoran Janjetović**, YOUGOSLAVIE, XXXIX (2002), 1–4.
335. **Barbara Jelavich**, ETATS UNIS, XV (1977), 4.
336. **Crizantema Joja**, ROUMANIE, XI (1973), 1.
337. **Iljaz Kadriu**, YOUGOSLAVIE, XVIII (1980), 1, 3.
338. **A.P. Kajdan**, RUSSIE, VII (1969), 3.
339. **D. Kakanpouras**, GRÈCE, XXXIII (1995), 3–4.
340. **Ernstgert Kalbe**, ALLEMAGNE, XIII (1975), 3.
341. **Iljaz Kadriu**, YOUGOSLAVIE, VIII (1980), 3.
342. **Madeleine Karacaşian**, LIBAN, XXIII (1985), 1.
343. **I. Kara**, ROUMANIE/GRÈCE, IX (1971), 1.
344. **Charitonas Karanasios**, GRÈCE, XXXI (1993), 3–4.
345. **J. Karayannopoulos**, GRÈCE, IX (1971), 3.
346. **Felix Karlinger**, AUTRICHE, XVIII (1980), 3; XXI (1983), 1.
347. **Kemal H. Karpas**, ETATS UNIS, X (1972), 4.
348. **H. Kellenbenz**, ALLEMAGNE, XIV (1976), 2.
349. **Altai Kerim**, ROUMANIE, XX (1982), 1.
350. **Wolfgang Kessler**, ALLEMAGNE, XVIII (1980), 1.
351. **Machiel Kiel**, PAYS BAS, X (1972), 2.
352. **Paschalis M. Kitromilides**, GRÈCE, XXX (1992), 3–4.
353. **Tibor Klaniczay**, HONGRIE, X (1972), 3.
354. **Galina P. Klepikova**, RUSSIE, XXXIV (1996), 1–2; XXXVII (1999–2000).
355. **Uygur Kocabaşoglu**, TURQUIE, XXXIII (1995), 3–4.
356. **Krassimira Koeva**, BULGARIE, XXII (1984), 1.
357. **Orhan Koloğlu**, TURQUIE, XXXVII (1999–2000).
358. **Ilja Konev**, BULGARIE, X (1972), 3; XVIII (1980), 4.
359. **A. Konstantinescu**, RUSSIE, I (1963), 3–4.
360. **Zoran Konstantinović**, AUTRICHE, XXX (1992), 3–4.
361. **Alexandre Kostov**, BULGARIE, XXXVII (1999–2000).

362. Hâmit Z. Koşay, TURQUIE, XX (1982), 1.
363. Christina Koulouri, GRÈCE, XXXIII (1995), 1–2.
364. Catherine Koumariou, FRANCE, XVIII (1980), 2.
365. E. Kriaras, GRÈCE, III (1965), 1–2; VII (1969), 1; IX (1971), 3.
366. Costas P. Kyrris, CHYPRE, IX (1971), 3; XXXIII (1995), 1–2.
367. V. Laurent, FRANCE, VII (1969), 1.
368. Dan A. Lăzărescu, ROUMANIE, XIV (1976), 3; XXIX (1991), 1–2.
369. Radu Lăzărescu, ROUMANIE, VIII (1970), 4; XIII (1975), 2.
370. Doina Leahu, ROUMANIE, XX (1982), 4.
371. J.Th. Leerssen, PAYS BAS, XXXI (1993), 1–2.
372. Paul Lemerle, FRANCE, VII (1969), 1.
373. Stefan Lemny, ROUMANIE, XXV (1987), 1; XXVII (1989), 4.
374. G.G. Litavrin, RUSSIE, VII (1969), 3.
375. Valentin Lipatti, ROUMANIE, XX (1982), 4; XXVII (1989), 3.
376. Stephen Lipsius, ALLEMAGNE, XXXVI (1998), 1–4.
377. Ligia Livadă-Cadeschi, ROUMANIE, XXX (1992), 1–2; XXXIII (1995), 1–2.
378. Vasile Liveanu, ROUMANIE, XII (1974), 4; XVII (1979), 4.
379. Georgeta Loghin, ROUMANIE, XVII (1979), 3.
380. Alf Lombard, SUÈDE, XII (1974), 4.
381. Philip Longworth, ETATS UNIS, XXXV (1997), 1–2.
382. Albert B. Lord, CANADA, XVIII (1980), 2.
383. D.B. Lungu, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4.
384. Vasilica Lungu, ROUMANIE, XXXIX (2002), 1–4.
385. Anne Machet, FRANCE, X (1972), 3.
386. Karlheinz Mack, AUTRICHE, XIV (1976), 4.
387. Alexandru Madgearu, ROUMANIE, XXVI (1988), 2; XXXV (1997), 1–2; XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4.
388. Radu O. Maier, ROUMANIE, II (1964), 3–4; III (1965), 3–4.
389. Gelcu Maksutovici, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VIII (1970), 1; IX (1971), 2; XIII (1975), 1; XIV (1976), 2, 3; XV (1977), 3, 4; XVI (1979), 4; XX (1982), 1; XXIV (1986), 1, 2.
390. Robert Mandrou, FRANCE, X (1972), 3;
391. Anghel Manolache, ROUMANIE, IV (1966), 3–4.
392. Radu Manolescu, ROUMANIE, XIII (1975), 3; XVI (1978), 2.
393. Maria Mantouvalou, GRÈCE, XXVI (1988), 4.
394. Liviu P. Marcu, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2, 3–4; V (1967), 3–4; VI (1968), 1, 4; VII (1969), 3; VIII (1970), 1, 2, 3, 4; IX (1971), 1, 2, 4; XI (1973), 3; XIV (1976), 1, 3, 4; XV (1977), 1; XVII (1979), 4; XVIII (1980), 3; XIX (1981), 1, 2, 4; XXII (1984), 3; XXIV (1986), 2; XXVI (1988), 1; XXVII (1989), 1–2.
395. Lucreția Mares, ROUMANIE, XVIII (1980), 3; XXII (1984), 1.
396. Beatrice Marinescu, ROUMANIE, XVI (1978), 3; XXI (1983), 4; XXX (1992), 1–2, 3–4.
397. Maria Marinescu-Himu, ROUMANIE, I (1963), 3–4; II (1964), 3–4.
398. Vasil Marinov, BULGARIE, XI (1973), 3.
399. Walter Markov, ALLEMAGNE, X (1972), 2; XVII (1979), 2.
400. Valerian Matcharadze, GEORGIA, VIII (1970), 3.
401. Ion Matei, ROUMANIE, IV (1966), 1–2; V (1967), 3–4; VI (1968), 1; VII (1969), 3; VIII (1970), 1, 3; IX (1971), 2; X (1972), 1, 2; XI (1973), 1; XII (1974), 4; XV (1977), 2; XVII (1979), 4; XXV (1987), 3; XXVI (1988), 2.
402. Mihai Maxim, ROUMANIE, XIII (1975), 3; XIV (1976), 4; XV (1977), 2; XIX (1981), 4; XXVI (1988), 2.
403. J.N. Mănescu, ROUMANIE, XVI (1978), 4.
404. Gh. Mănucu-Adameșteanu, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4.
405. Mirela Mănceanu, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4.

406. **Iacob Mârza**, ROUMANIE, XVII (1979), 4; XXI (1983), 2; XXII (1984), 2; XXIII (1985), 1; XXIV (1986), 1; XXV (1987), 1, 4; XXVII (1989), 4.
407. **Horia Medeleanu**, ROUMANIE, XXI (1983), 2.
408. **Mustafa Ali Mehmet**, ROUMANIE, I (1963), 1–2; III (1965), 1–2; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1; IX (1971), 1; XII (1974), 2; XIII (1975), 3, 4; XIV (1976), 1; XVI (1978), 4; XVII (1979), 2; XVIII (1980), 2, 3, 4; XX (1982), 1, 4; XXII (1984), 3; XXIII (1985), 1; XXIV (1986), 1; XXV (1987), 4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2.
409. **Claude Michaud**, FRANCE, XVII (1979), 2; XXII (1984), 2.
410. **Paul E. Michelson**, ETATS UNIS, XXII (1984), 4; XXXVI (1998), 1–4.
411. **Paul Mihail**, ROUMANIE, II (1964), 1–2; IV (1966), 1–2; XII (1974), 4; XIII (1975), 3; XV (1977), 1, 3, 4; XVI (1978), 2, 3; XVII (1979), 3; XVIII (1980), 1, 3, 4; XIX (1981), 2, 4; II (1964), 1–2; XX (1982), 3; XXI (1983), 3, 4; XXII (1984), 1; XXIII (1985), 2, 3; XXIV (1986), 3; XXVI (1988), 4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2; XXXII (1994), 1–2.
412. **Zamfira Mihail**, ROUMANIE, XI (1973), 1, 2, 3, 4; XII (1974), 2, 3, 4; XIII (1975), 4; XIV (1976), 1, 2; XV (1977), 1, 2; XVI (1978), 2, 3; XVII (1979), 1, 2, 3, 4; XVIII (1980), 1, 2, 4; XIX (1981), 4; XX (1982), 3; XXI (1983), 4; XXII (1984), 1, 2; XXIII (1985), 1, 2, 3, 4; XXIV (1986), 1, 2, 4; XXV (1987), 4; XXVI (1988), 2, 3; XXVII (1989), 1–2, 3, 4; XXIX (1991), 1–2, 3–4; XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 1–2; XXXV (1997), 3–4; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
413. **Doru Mihăescu**, ROUMANIE, XVI (1978), 3, 4; XVIII (1980), 3; XIX (1981), 1, 2.
414. **Haralambie Mihăescu**, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4; II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2, 3–4; IV (1966), 1–2, 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1, 2, 3, 4; VII (1969), 1, 2, 3, 4; VIII (1970), 1, 2, 3, 4; IX (1971), 1, 2, 3, 4; X (1972), 1; XI (1973), 1, 2, 4; XII (1974), 1, 3; XIII (1975), 1, 2, 3, 4; XIV (1976), 1, 2, 3, 4; XV (1977), 1, 2, 3, 4; XVI (1978), 1, 2, 3, 4; XVII (1979), 1, 2, 3; XVIII (1980), 1, 2, 3, 4; XIX (1981), 1, 2, 3, 4; XX (1982), 1, 3; XXI (1983), 1, 3, 4; XXII (1984), 1, 4; XXIII (1985), 1, 2, 3, 4; XXIV (1986), 1; XXXII (1994), 3–4.
415. **Elena-Casandra Mihăilă**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VI (1968), 2–4. Voir 580: Elena Scărlătou.
416. **G. Mihăilă**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; XI (1973), 3; XIII (1975), 2; XVIII (1980), 1.
417. **Ștefania Mihăilescu**, ROUMANIE, XXXII (1994), 3–4; XXXIII (1995), 3–4; XXXIV (1996), 3–4.
418. **Vintilă Mihăilescu**, ROUMANIE, I (1963), 3–4.
419. **Miodrag Milin**, ROUMANIE, XXVII (1989), 1–2; XXVIII (1990), 1–4.
420. **A.F. Miller**, RUSSIE, II (1964), 3–4.
421. **L.V. Milov**, RUSSIE, XXXIV (1996), 3–4.
422. **Alan S. Milward**, U.K., XV (1977), 1, 2.
423. **Liliana Minkova**, BULGARIE, XXVIII (1990), 1–4.
424. **D. N. Mintschew**, BULGARIE, III (1965), 3–4.
425. **Damaschin Mioc**, ROUMANIE, XV (1977), 2.
426. **André Mirambel**, FRANCE, II (1964), 1–2; VI (1968), 4.
427. **Ion-Radu Mircea**, ROUMANIE, I (1963), 3–4; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 4; VII (1969), 3; VIII (1970), 3; XI (1973), 1; XII (1974), 3; XIV (1976), 3; XVIII (1980), 3; XX (1982), 3; XXIII (1985), 3; XXVI (1988), 2.
428. **Nicolae Alexandru Mironescu**, GRÈCE, III (1965), 3–4; IV (1966), 1–2; V (1967), 1–2.
429. **Mihai Mitu**, ROUMANIE, XXVII (1989), 4.
430. **Darina Mladenova**, BULGARIE, XXXV (1997), 3–4.
431. **Olga Mladenova**, CANADA, XXXVII (1999–2000).
432. **V. Moga**, ROUMANIE, XVIII (1980), 3.
433. **Fl. Mogoșanu**, ROUMANIE, I (1963), 3–4.
434. **Viorica-Pompilia Moisuc**, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4; XXXI (1993), 3–4; XXXIII (1995), 1–2.

435. Marcel Moldoveanu, ROUMANIE, XXXV (1997), 1–2.
 436. Milică Moldoveanu, ROUMANIE, XVII (1979), 3.
 437. Mefküre Mollova, BULGARIE, XVII (1979), 1.
 438. M.A. Momina, RUSSIE, XXIII (1985), 2.
 439. Cornelia Moraru, ROUMANIE, VIII (1970), 3; XI (1973), 2.
 440. Gyula Moravcsik, HONGRIE, VII (1969), 1.
 441. Robert Muchembled, XII (1974), 3.
 442. Camil Mureșan, ROUMANIE, XXVIII (1990), 1–4.
 443. Bogdan Murgescu, ROUMANIE, XXIV (1986), 1, 2; XXV (1987), 2, 4; XXVI (1988), 2; XXVII (1989), 4; XXXII (1994), 3–4; XXXV (1997), 1–2; XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
 444. Mirela Luminița Murgescu, ROUMANIE, XXX (1992), 1–2; XXXI (1993), 1–2; XXXIII (1995), 1–2;
 445. Mona Muscă, ROUMANIE, XXX (1992), 1–2.
 446. Maria-Ana Musicescu, ROUMANIE, III (1965), 1–2; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 2, 3, 4; VII (1969), 2, 3, 4; VIII (1970), 4; IX (1971), 1, 3; X (1972), 1, 2; XI (1973), 2, 4; XII (1974), 2, 3; XIII (1975), 2, 3; XIV (1976), 1, 2, 4; XV (1977), 3.
 447. Mircea Mușat, ROUMANIE, XVI (1978), 3; XIX (1981), 2; XXV (1987), 3.
 448. Mircea Muthu, ROUMANIE, XV (1977), 1; XIX (1981), 4; XXIII (1985), 2, 3.
 449. Levente Nagy, XXXVII (1999–2000).
 450. J.G. Nandris, U.K., XIX (1981), 3.
 451. Ewa Nasalska, POLOGNE, XXXIII (1995), 1–2.
 452. Aurora M. Nasta, ROUMANIE, XIV (1976), 1.
 453. Mihai Nasta, ROUMANIE, I (1963), 3–4.
 454. E.P. Naumov, RUSSIE, VI (1968), 1.
 455. Petre Ș. Năsturel, ROUMANIE/FRANCE, II (1964), 1–2, 3–4; III (1965), 1–2; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1, 2, 3, 4; VII (1969), 1, 2, 3, 4; VIII (1970), 1.
 456. Ion Nestor, ROUMANIE, I (1963), 1–2.
 457. Mariana Neț, ROUMANIE, XXIV (1986), 1.
 458. Corina Nicolaescu, ROUMANIE, XIV (1976), 4.
 459. D. M. Nicol, U.K., IX (1971), 3.
 460. Ofelia Nicolaescu, ROUMANIE, XXXII (1994), 1–2.
 461. Corina Nicolescu, ROUMANIE, XIV (1976), 1, 2, 4; XV (1977), 2.
 462. Alexandru Niculescu, ROUMANIE, XVII (1979), 4.
 463. Remus Niculescu, ROUMANIE, XVII (1979), 4.
 464. Viorica Nișcov, ROUMANIE, XXV (1987), 4.
 465. Constantin Noica, ROUMANIE, XI (1973), 2; XVI (1978), 3.
 466. Panagiotis Noutsos, GRÈCE, XXVII (1989), 4.
 467. Constantin Nuțu, ROUMANIE, IV (1966), 3–4; VIII (1970), 3.
 468. Marie Nystazopouloy, GRÈCE, VII (1969), 3.
 469. Ernest Oberländer-Târnoveanu, ROUMANIE, XXI (1983), 3; XXX (1992), 1–2.
 470. Vesko Obreschkov, BULGARIE, XXXIX (2002), 1–4.
 471. M. Ogier, FRANCE, X (1972), 4.
 472. N.A. Oikonomidès, GRÈCE, III (1965), 1–2; IX (1971), 3; XXV (1987), 2.
 473. Liviu Onu, ROUMANIE, XX (1982), 2; XXIII (1985), 2; XXIV (1986), 2; XXV (1987), 1.
 474. Paul Oprescu, ROUMANIE, XVI (1978), 1.
 475. S.F. Orechkova, BULGARIE, XXXIV (1996), 3–4.
 476. Cengiz Orhonlu, TURQUIE, XIII (1975), 3.
 477. S. Ottescu, ROUMANIE, I (1963), 1–2.
 478. Ivan Oundjiev, BULGARIE, III (1965), 3–4.
 479. Francisc Pall, ROUMANIE, III (1965), 3–4; VI (1968), 1, 3; VII (1969), 1; IX (1971), 1, 3; XII (1974), 1; XIII (1975), 2, 4.

480. **Viorel Panaite**, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2; XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 1–2, 3–4; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 3–4; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000).
481. **P.P. Panaitescu**, ROUMANIE, V (1967), 1–2; VI (1968), 1.
482. **Dora Panayotova-Piguet**, FRANCE, XXII (1984), 1.
483. **Nicholas J. Pantazopoulos**, GRECE, IX (1971), 3.
484. **Cornelia Papacostea-Danielopolu**, ROUMANIE, II (1964), 3–4; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2, 3–4; VI (1968), 1, 2, 3, 4; VII (1969), 2, 3, 4; VIII (1970), 1; IX (1971), 1, 2, 4; X (1972), 1, 3, 4; XI (1973), 1, 2, 3, 4; XII (1974), 1, 4; XIII (1975), 1, 2, 3, 4; XIV (1976), 4; XV (1977), 1, 3, 4; XVI (1978), 1, 2, 3, 4; XVII (1979), 1, 2, 3, 4; XVIII (1980), 1, 2, 3, 4; XIX (1981), 1, 2, 4; XX (1982), 1, 2, 3, 4; XXI (1983), 2, 3, 4; XXII (1984), 2; XXIII (1985), 1, 2; XXIV (1986), 1, 2, 3; XXV (1987), 1, 2; XXVI (1988), 3; XXVII (1989), 4; XXVIII (1990), 1–4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 3–4; XXXI (1993), 1–2, 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2; XXXIV (1996), 1–2, 3–4; XXXV (1997), 1–2.
485. **Șerban Papacostea**, ROUMANIE, VIII (1970), 2; XIII (1975), 2; XVI (1978), 1; XVII (1979), 2; XXIV (1986), 3.
486. **Victor Papacostea**, ROUMANIE, I (1963), 1–2; IV (1966), 1–2, 3–4; XXII (1984), 3.
487. **Ovidiu Papadima**, ROUMANIE, I (1963), 1–2, 3–4.
488. **Atanase Papapanu**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VI (1968), 1, 4; XIV (1976), 4.
489. **B. Papoulia**, GRÈCE, IX (1971), 3.
490. **Constantin Paraschiv**, ROUMANIE, XXVII (1989), 4.
491. **Ștefan Pascu**, ROUMANIE, XXV (1987), 3.
492. **Sofia Patoura-Hatzopoulos**, GRÈCE, XVIII (1980), 1; XXIII (1985), 1.
493. **Joby Patterson**, ETATS UNIS, XVI (1978), 4.
494. **Milcana Paunceva**, BULGARIE, III (1965), 3–4; IV (1966), 1–2.
495. **Amelia Pavel**, ROUMANIE, XVI (1978), 2.
496. **Jacques Paviot**, FRANCE, XXIV (1986), 3.
497. **Stevan K. Pavlowitch**, U.K., XXXIX (2002), 1–4.
498. **Robert Păiușan**, ROUMANIE, XV (1977), 1; XVI (1978), 3; XX (1982), 1, 4; XXII (1984), 3; XXIV (1986), 1; XXV (1987), 1; XXVI (1988), 1.
499. **Adelina Păunovici**, ROUMANIE, XX (1982), 2.
500. **Radu G. Păun**, ROUMANIE, XXIX (1991), 1–2, 3–4; XXX (1992), 1–2; XXXIII (1995), 1–2; XXXV (1997), 1–2, 3–4; XXXVI (1998), 1–4; XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
501. **Gh. Pârnuță**, ROUMANIE, VII (1969), 4; XXV (1987), 2;
502. **Camil Pârvu**, ROUMANIE, XXXII (1994), 1–2; XXXIV (1996), 1–2; XXXVI (1998), 1–4.
503. **Maurice Pearton**, U.K., XXXI (1993), 1–2; XXXIII (1995), 3–4.
504. **Valentina Pelin**, ROUMANIE, XXXI (1993), 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXVIII (2001), 1–4.
505. **P.F. Peloso**, ITALIE, XXXI (1993), 1–2.
506. **Georgeta Penelea**, ROUMANIE, II (1964), 3–4; III (1965), 3–4.
507. **Anne E. Pennington**, U.K., IX (1971), 3.
508. **Emil Perhinschi**, ROUMANIE, XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
509. **Christine Peters**, U.K., XXXII (1994), 1–2.
510. **Constantin C. Petolescu**, ROUMANIE, XVIII (1980), 1; XXI (1983), 3; XXV (1987), 4.
511. **Elisabeta Petreanu**, ROUMANIE, XV (1977), 4.
512. **Aurelian Petre**, ROUMANIE, V (1967), 3–4; VII (1969), 3, 4; XI (1973), 2, 4; XVIII (1980), 2, 3; XIX (1981), 3.
513. **Zoe Petre**, ROUMANIE, IV (1966), 3–4; XVIII (1980), 4.
514. **Cristian Petrescu**, ROUMANIE, XXXV (1997), 1–2.
515. **Hrisanta Petrescu**, ROUMANIE, XX (1982), 3.
516. **Mircea Petrescu-Dîmbovița**, ROUMANIE, XV (1977), 3.
517. **Paul Petrescu**, ROUMANIE/ETATS UNIS, I (1963), 3–4; XXV (1987), 1.
518. **Giovanna Petti**, ITALIE, XVI (1978), 2.

519. Max Demeter Peyfuss, AUTRICHE, VIII (1970), 3; XI (1973), 1; XXIII (1985), 4.
 520. John Photiadis, ETATS UNIS, XIV (1976), 3.
 521. Adelina Piatkowski, ROUMANIE, IX (1971), 1, 2; XXXI (1993), 3–4.
 522. Giuseppe Picillo, ITALIE, XXVI (1988), 3; XXXIII (1995), 1–2.
 523. Giuseppe Pierazzi, ITALIE, XIV (1976), 2.
 524. N. Pigulevskaya, RUSSIE, VII (1969), 1.
 525. Cornelia Pillat, ROUMANIE, XVII (1979), 3; XIX (1981), 3; XXIII (1985), 1.
 526. P.G. Piotrovskii, RUSSIE, I (1963), 3–4.
 527. Arshi Pipa, ETATS UNIS, XI (1973), 4; XVI (1978), 2.
 528. Andrei Pippidi, ROUMANIE, VI (1968), 2; VII (1969), 4; VIII (1970), 4; IX (1971), 1, 2, 4; X (1972), 1, 2; XI (1973), 2, 3, 4; XIII (1975), 2, 3; XIV (1976), 1,3; XV (1977), 1, 2, 4; XVI (1978), 1, 3; XVII (1979), 2, 3, 4; XVIII (1980), 1, 2, 3, 4; XIX (1981), 2, 3, 4; XX (1982), 1; XXI (1983), 3; XXII (1984), 3, 4; XXIII (1985), 1, 3; XXIV (1986), 1, 3, 4; XXV (1987), 3, 4; XXVI (1988), 2, 3, 4; XXVII (1989), 4; XXIX (1991), 1–2; XXX (1992), 3–4; XXXI (1993), 1–2, 3–4; XXXII (1994), 1–2, 3–4; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 1–2, 3–4; XXXV (1997), 1–2; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
 529. D.M. Pippidi, ROUMANIE, I (1963), 1–2.
 530. Geo Pistarino, ITALIE, XXVIII (1990), 1–4.
 531. Gheorghe Platon, ROUMANIE, XIX (1981), 1; XXVII (1989), 1–2.
 532. Anna Plotnikova, RUSSIE, XXXIV (1996), 1–2.
 533. Giorgio Plumidis, GRÈCE, X (1972), 2; XII (1974), 3; XXI (1983), 2.
 534. Cicerone Poghirc, ROUMANIE FRANCE, I (1963), 1–2, 3–4; XIV (1976), 1, 2.
 535. T.A. Pokivailova, RUSSIE, XXXIV (1996), 1–2.
 536. Flore Pop, YOUGOSLAVIE, XXXVI (1998), 1–4.
 537. Mircea M. Pop, ALLEMAGNE, XXXIV (1996), 1–2, 3–4; XXXV (1997), 3–4; XXXVI (1998), 1–4.
 538. Corina Popa, ROUMANIE, XVI (1978), 4; XXII (1984), 1.
 539. Ioana Popa, ROUMANIE, XXXIII (1995), 1–2.
 540. Liliana Popa, ROUMANIE, XXI (1983), 2.
 541. Mircea Popa, ROUMANIE, XIV (1976), 4; XVII (1979), 1; XIX (1981), 2; XX (1982), 2.
 542. Mircea N. Popa, ROUMANIE, XIX (1981), 2.
 543. Cristian Popescu, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4.
 544. Emanuela Popescu-Mihuț, ROUMANIE, VIII (1970), 2; XIV (1976), 2, 4; XVI (1978), 3; XVII (1979), 3, 4; XVIII (1980), 1; XIX (1981), 2, 3; XXI (1983), 2; XXIII (1985), 2, 3; XXIV (1986), 3; XXVI (1988), 3; XXVII (1989), 3; XXXIII (1995), 1–2; XXXIV (1996), 3–4.
 545. Ioan-Ioviț Popescu, ROUMANIE, XXI (1983), 2.
 546. Cristian Popișteanu, ROUMANIE, XV (1977), 4; XVII (1979), 2.
 547. Strahil Popov, BULGARIE, XIX (1981), 4.
 548. Andreas K. Poulakidas, ETATS UNIS, XX (1982), 2.
 549. Eugen Preda, ROUMANIE, XXX (1992), 3–4.
 550. Constantin Pricop, ROUMANIE, XV (1977), 4.
 551. Christophe Prochasson, FRANCE, XXX (1992), 1–2.
 552. Maria Protase, ROUMANIE, XI (1973), 1.
 553. Vasili Putko, RUSSIE, XIX (1981), 3; XXV (1987), 1; XXX (1992), 1–2.
 554. P. Racine, FRANCE, VIII (1970), 3.
 555. Mircea-Mihai Rădulescu, ROUMANIE, XIV (1976), 1.
 556. Șerban Rădulescu-Zoner, ROUMANIE, IX (1971), 1; XV (1977), 4; XVI (1978), 3; XVIII (1980), 3; XIX (1981), 4; XXI (1983), 3.
 557. Helmut Reinalter, SUISSE, XXX (1992), 3–4.
 558. Diether Roderich Reinsch, ALLEMAGNE, XXXI (1993), 3–4.
 559. Mihai Retegan, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4.

560. **Fridrun Rinner**, SUISSE, XXXI (1993), 1–2.
 561. **Ausilia Roccatagliata**, ITALIE, XVII (1979), 2.
 562. **Eliza Roman**, ROUMANIE, XXVIII (1990), 1–4.
 563. **M.J. Rooke**, U.K., XXII (1984), 2.
 564. **Jacuelin Rosenblum**, FRANCE, XV (1977), 1.
 565. **Alexandru Rosetti**, ROUMANIE, I (1963), 1–2; XVIII (1980), 2.
 566. **Zoltán Rostás**, ROUMANIE, XXXI (1993), 1–2.
 567. **Klaus Roth**, ALLEMAGNE, XXIX (1991), 1–2.
 568. **Steven Runciman**, U.K., VII (1969), 1; XXXI (1993), 3–4.
 569. **Ion I. Russu**, ROUMANIE, XIV (1976), 2.
 570. **Marina Ileana Sabados**, ROUMANIE, XXX (1992), 1–2.
 571. **Jan-Jaroslav Šabršula**, REPUBLIQUE TCHEQUE, XVI (1978), 4.
 572. **Maciej Salamon**, POLOGNE, IX (1971), 3.
 573. **Josef Sallanz**, ALLEMAGNE, XXXII (1994), 1–2.
 574. **Andrei Sanda**, ROUMANIE, XXV (1987), 3.
 575. **Nicolae Saramandu**, ROUMANIE, XIV (1976), 2; XVI (1978), 4; XVII (1979), 1; XIX (1981), 2; XX (1982), 1; XXVI (1988), 2, 3; XXXIX (2001), 1–4; XL (2002), 1–4.
 576. **Theophil Sauciu-Săveanu**, ROUMANIE, II (1964), 3–4; III (1965), 3–4; IV (1966), 1–2.
 577. **Momčilo D. Savič**, YOUGOSLAVIE, XIX (1981), 2.
 578. **Elena Scărlătoiu**, ROUMANIE, VII (1969), 2, 3; VIII (1970), 1; X (1972), 1; XI (1973), 2; XII (1974), 2, 3; XIV (1976), 1, 3; XV (1977), 3, 4; XVI (1978), 3; XVII (1979), 1, 2, 4; XVIII (1980), 1, 2, 4; XIX (1981), 1; XX (1982), 3; XXI (1983), 1; XXII (1984), 1; XXIII (1985), 2, 3; XXIV (1986), 2, 3, 4; XXVI (1988), 3; XXVII (1989), 1–2; XXIX (1991), 1–2, 3–4; XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXI (1993), 1–2, 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 3–4; XXXV (1997), 3–4.
 579. **Giuseppe Schirò**, ITALIE, VII (1969), 1.
 580. **Ioan Scurtu**, ROUMANIE, XIX (1981), 1; XXXVII (1999–2000).
 581. **Ihor Ševčenco**, ETATS UNIS, VII (1969), 4; XVI (1978), 1.
 582. **Jean Sgard**, FRANCE, XXI (1983), 2.
 583. **Biljana Sikimić**, YOUGOSLAVIE, XXX (1992), 3–4.
 584. **Dan Simonescu**, ROUMANIE, IV (1966), 1–2; XI (1973), 2; XVI (1978), 2; XX (1982), 1.
 585. **Gavrilă Simion**, ROUMANIE, II (1964), 1–2.
 586. **Lidia Simion**, ROUMANIE, XXII (1984), 4; XXV (1987), 4; XXVI (1988), 1.
 587. **Norman Simms**, U.K., XIII (1975), 2; XXVII (1989), 3.
 588. **Ion Sion**, ROUMANIE, XIII (1975), 4; XIV (1976), 3, 4.
 589. **H.Dj. Sirouni**, ROUMANIE, II (1964), 3–4.
 590. **Elena Stupiur**, ROUMANIE, IV (1966), 3–4; V (1967), 3–4; VI (1968), 2; VII (1969), 2, 4; VIII (1970), 3; X (1972), 4; XI (1973), 1; XV (1977), 1, 2, 3; XVI (1978), 2, 4; XVII (1979), 1, 2, 3; XVIII (1980), 3, 4; XIX (1981), 1; XX (1982), 1, 3; XXIV (1986), 2, 3; XXVI (1988), 1, 2; XXVII (1989), 1–2; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 1–2; XXXV (1997), 3–4; XXXVI (1998), 1–4; XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
 591. **Aura Soare-Georgescu**, ROUMANIE, XX (1982), 1.
 592. **Sorina-Cristina Soare**, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4.
 593. **Ion I. Solcanu**, ROUMANIE, XIV (1976), 1.
 594. **Mircea Soreanu**, ROUMANIE, XXIII (1985), 3; XXV (1987), 1.
 595. **Roxana Sorescu**, ROUMANIE, XXV (1987), 4.
 596. **Alexandra Sphini**, GRÈCE, XXX (1992), 3–4.
 597. **Matthias Springer**, ALLEMAGNE, XXI (1983), 3.
 598. **Paul H. Stahl**, ROUMANIE/FRANCE, II (1964), 3–4; III (1965), 1–2, 3–4; IV (1966), 1–2, 3–4; V (1967), 1–2; VI (1968), 2; VII (1969), 4; XXXI (1993), 1–2, 3–4; XXXIX (2002), 1–4.
 599. **Michaila Stainova**, BULGARIE, XII (1974), 4; XVII (1979), 3.
 600. **Valeriu Stan**, ROUMANIE, XXXV (1997), 1–2.

601. Rumeana Stančeva, BULGARIE, XXX (1992), 3–4.
 602. Mircea Stanciu, ROUMANIE, XXXVIII (2001), 1–4.
 603. Miranda Stavrinos, GRÈCE, XXXI (1993), 1–2.
 604. Eugen Stănescu, ROUMANIE, I (1963), 3–4; IV (1966), 3–4; V (1967), 1–2; VI (1968), 1, 3; VII (1969), 1; IX (1971), 2, 3; X (1972), 1; XIII (1975), 2; XIV (1976), 2; XVII (1979), 4; XIX (1981), 2; XXII (1984), 3; XXIV (1986), 2.
 605. Klaus Steinke, ALLEMAGNE, XIV (1976), 3, 4; XV (1977), 2, 4; XVI (1978), 2, 4; XIX (1981), 4; XX (1982), 1.
 606. Anton Sterbling, ALLEMAGNE, XXXVII (1999–2000).
 607. Traian Stoianovich, ETATS UNIS, XIV (1976), 3.
 608. Luana Irina Stoica, ROUMANIE, XXXIV (1996), 1–2.
 609. Nicolae Stoicescu, ROUMANIE, XIII (1975), 3; XX (1982), 1.
 610. Victor Ieronim Stoichiță, ROUMANIE, XVII (1979), 3.
 611. Dubravka Stojanović, YOUGOSLAVIE, XXXIII (1995), 1–2.
 612. Miodrag Stojanović, YOUGOSLAVIE, X (1972), 3.
 613. Valeriu Streinu, ROUMANIE, V (1967), 1–2.
 614. Marian Stroia, ROUMANIE, XVI (1978), 3; XXV (1987), 1.
 615. Alexandru Suceveanu, ROUMANIE, XV (1977), 3; XXI (1983), 3.
 616. Emil Suciu, ROUMANIE, XXIV (1986), 4; XXX (1992), 1–2.
 617. I.D. Suciu, ROUMANIE, VI (1968), 4; IX (1971), 2.
 618. Peter F. Sugar, ETATS UNIS, XXXI (1993), 3–4.
 619. Holm Sundhussen, ALLEMAGNE, XIV (1976), 3.
 620. Louisa Syndika-Laourda, GRÈCE, XXV (1987), 1.
 621. Stelu Șerban, ROUMANIE, XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
 622. Milan Șesan, ROUMANIE, XIV (1976), 2; XVI (1978), 1.
 623. Adriana Șirb, ROUMANIE, XVIII (1980), 1.
 624. Adriana Șirli, ROUMANIE/FRANCE, XIX (1981), 3; XXV (1987), 1.
 625. Valeriu Șotropa, ROUMANIE, XIX (1981), 4; XXIII (1985), 1.
 626. Alexandru-Simion Ștefan, ROUMANIE, IX (1971), 1.
 627. Laurențiu Ștefan-Scalat, ROUMANIE, XXXIV (1996), 1–2, 3–4; XXXV (1997), 1–2, 3–4.
 628. Andriana Ștefănescu Mitu, ROUMANIE, XXIX (1991), 1–2.
 629. Ștefan Ștefănescu, ROUMANIE, XIV (1976), 2; XXI (1983), 3.
 630. Valerica Șunel, ROUMANIE, XXIX (1991), 3–4.
 631. Flora Șuteu, ROUMANIE, XXI (1983), 1.
 632. Anna Tabaki, GRÈCE, XXIII (1985), 2; XXIX (1991), 1–2; XXX (1992), 3–4; XXXIV (1996), 1–2; XXXVI (1998), 1–4.
 633. Lucia Taftă, ROUMANIE, XIV (1976), 2; XV (1977), 4; XVIII (1980), 3; XXII (1984), 1.
 634. Ion Talos, ROUMANIE/ALLEMAGNE, XI (1973), 1, 4; XII (1974), 4; XXIII (1985), 2.
 635. Angelo Tamborra, ITALIE, XIV (1976), 2; XV (1977), 4.
 636. Anca Tanașoca, ROUMANIE, XVIII (1980), 1, 4; XIX (1981), 4; XXI (1983), 1, 4; XXIII (1985), 4; XXV (1987), 2; XXVII (1989), 1–2; XXXI (1993), 1–2; XXXII (1994), 1–2.
 637. Nicolae-Șerban Tanașoca, ROUMANIE, IV (1966), 3–4; V (1967), 3–4; VI (1968), 1, 3; VII (1969), 1, 2, 3, 4; VIII (1970), 2, 3; IX (1971), 2, 3, 4; X (1972), 1, 4; XI (1973), 1, 3; XII (1974), 3, 4; XIII (1975), 2; XIV (1976), 2; XVI (1978), 3, 4; XVIII (1980), 1; XIX (1981), 3; XXIII (1985), 1, 3; XXVI (1988), 4; XXVII (1989), 1–2; XXXII (1994), 1–2; XXXIV (1996), 3–4.
 638. Eric D. Tappe, U.K., V (1967), 3–4; IX (1971), 3; X (1972), 3; XII (1974), 4; XVIII (1980), 4.
 639. Nikola Tasić, YOUGOSLAVIE, XIV (1976), 2.
 640. Michael D. Taylor, ETATS UNIS, XII (1974), 2.
 641. Carmen Tănăsioiu, ROUMANIE, XXXIV (1996), 3–4.
 642. Vasilka Tăpkova-Zaimova, BULGARIE, IX (1971), 3; XXXI (1993), 3–4; XXXV (1997), 3–4.
 643. Filip Teodorescu, ROUMANIE, XX (1982), 1.

644. Tudor Teoteoi, ROUMANIE, XI (1973), 1, 2; XII (1974), 4; XIII (1975), 2, 3; XIV (1976), 4; XV (1977), 2, 3, 4; XVI (1978), 4; XVII (1979), 3, 4; XVIII (1980), 1; XIX (1981), 2, 3; XX (1982), 3; XXI (1983), 1; XXII (1984), 4; XXIV (1986), 1; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 3–4; XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
645. Arslan Terzioğlu, TURQUIE/ALLEMAGNE, XIII (1975), 3.
646. Răzvan Theodorescu, ROUMANIE, II (1964), 1–2, 3–4; IV (1966), 1–2; V (1967), 3–4; VI (1968), 2; XIV (1976), 1; XVI (1978), 4; XXI (1983), 1, 3; XXII (1984), 1.
647. Dimitri Theodoridis, ALLEMAGNE, XIV (1976), 1.
648. Fr.E. Thiriet, FRANCE, VI (1968), 3; X (1972), 1; XIII (1975), 2.
649. Andrei Timotin, ROUMANIE, XXXIX (2002), 1–4.
650. Nikolai Todorov, BULGARIE, I (1963), 1–2.
651. Elena Toma, ROUMANIE, XVIII (1980), 4.
652. Florin Topoleanu, ROUMANIE, XXVI (1988), 4.
653. E. Tapp, AUTRICHE, IX (1972), 3.
654. Theodor N. Trâpcea, ROUMANIE, I (1963), 1–2; IV (1966), 1–2; VII (1969), 3; XVII (1979), 3.
655. Louis Trenard, FRANCE, X (1972), 3; XXI (1983), 2.
656. Jean Tsaras, GRÈCE, III (1965), 3–4.
657. Pavlos Tsermias, GRÈCE, XXXVII–XXXVIII (1999–2000), 1–4.
658. Fotini Tsibiridou, GRÈCE, XXXIV (1996), 1–2.
659. Dumitru Tudor, ROUMANIE, XIV (1976), 1; XVIII (1980), 1.
660. Ömer Turan, TURQUIE, XXXIV (1996), 1–2.
661. E. Turczynrki, ALLEMAGNE, XIX (1981), 2.
662. Dumitru Tuțu, ROUMANIE, XIX (1981), 1.
663. Florin Țurcanu, ROUMANIE, XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXI (1993), 3–4; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 1–2; XXXV (1997), 1–2; XXXVI (1998), 1–4.
664. Coșkun Uçok, TURQUIE, XX (1982), 1.
665. Michael Underdown, AUSTRALIE, XIX (1981), 1.
666. Camil Ungureanu, ROUMANIE, XXXV (1997), 3–4; XXXVI (1998), 1–4.
667. Lucia Urzică, MOLDOVA, XXXII (1994), 1–2.
668. Milan Vanku, YOUGOSLAVIE, XIV (1976), 3; XVIII (1980), 3; XIX (1981), 2; XXII (1984), 2; XXIV (1986), 2; XXV (1987), 1, 4.
669. Ion Varta, MOLDOVA, XXXII (1994), 3–4; XXXIII (1995), 3–4.
670. Anca Vasiliu, ROUMANIE/FRANCE, XX (1982), 2, 3; XXXI (1993), 1–2.
671. Ofelia Văduva, ROUMANIE, XXXII (1994), 1–2.
672. D. Vâlceanu, ROUMANIE, II (1964), 1–2.
673. Ștefan Vâlcu, ROUMANIE, XV (1977), 2, 4; XVI (1978), 1; XIX (1981), 1; XXII (1984), 3; XXIV (1986), 1; XXXII (1994), 1–2; XXXIV (1996), 1–2.
674. Nicolae Vătămanu, ROUMANIE, X (1972), 3; XVI (1978), 2.
675. Cătălina Vătășescu, ROUMANIE, XI (1973), 3; XII (1974), 3; XIV (1976), 1, 3; XV (1977), 2, 3; XVI (1979), 1, 2, 3, 4; XVIII (1980), 1, 3, 4; XIX (1981), 2, 4; XX (1982), 1, 3; XXI (1983), 1, 3, 4; XXII (1984), 4; XXIII (1985), 1, 2, 3; XXIV (1986), 2, 3, 4; XXV (1987), 1, 3, 4; XXVI (1988), 2, 3, 4; XXVII (1989), 1–2, 3, 4; XXIX (1991), 3–4; XXX (1992), 1–2, 3–4; XXXI (1993), 1–2, 3–4; XXXII (1994), 1–2, 3–4; XXXIII (1995), 1–2, 3–4; XXXIV (1996), 3–4; XXXV (1997), 1–2, 3–4; XXXVI (1998), 1–4; XXXVII (1999–2000); XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
676. Cătălina Velculescu, ROUMANIE, XII (1974), 2; XIII (1975), 4; XV (1977), 4; XVI (1978), 3; XVII (1979), 4; XVIII (1980), 1, 2, 3, 4; XIX (1981), 2, 3, 4; XXIV (1986), 3; XXV (1987), 4; XXVI (1988), 1, 2, 4; XXX (1992), 1–2; XXXII (1994), 1–2; XXXIII (1995), 1–2; XXXIV (1996), 1–2; XXXVIII (2001), 1–4; XXXIX (2002), 1–4.
677. Victor George Velculescu, ROUMANIE, XIII (1975), 4; XVIII (1980), 3.

678. Constantin N. Velichi, ROUMANIE, VI (1968), 1, 2; VII (1969), 3; VIII (1970), 3; IX (1971), 2, 4; XII (1974), 1; XIII (1975), 4; XVI (1978), 1; XVII (1979), 4; XX (1982), 4; XXI (1983), 1; XXIV (1986), 2; XXV (1987), 1.
679. Ileana Verzea, ROUMANIE/U.K., XVIII (1980), 1.
680. Jean-Louis Vissière, FRANCE, X (1972), 2.
681. Emil Vîrtosu, ROUMANIE, II (1964), 1–2; IV (1966), 1–2; VIII (1970), 1.
682. Georges N. Vlachakis, GRÈCE, XXV (1987), 3.
683. Thodoris Vlachodimitris, GRÈCE, XII (1974), 3.
684. Laurențiu Vlad, ROUMANIE, XXIX (1991), 1–2; XXX (1992), 3–4; XXXIII (1995), 1–2; XXXIV (1996), 3–4.
685. Vlasia Vlasidis, GRÈCE, XXXVI (1998), 1–4.
686. Ioana Vlasiu, ROUMANIE, XXI (1983), 3; XXII (1984), 1;
687. Mircea Voicana, ROUMANIE, I (1963), 1–2.
688. Ekkehard Völkl, ALLEMAGNE, XI (1973), 3.
689. Edmond Voordeckers, BELGIQUE, IX (1971), 3.
690. Nestor Vornicescu-Severineanu, ROUMANIE, XV (1977), 1.
691. Ariton Vraciu, ROUMANIE, I (1963), 1–2; II (1964), 3–4; III (1965), 3–4.
692. Era Vranoussi, GRÈCE, XVI (1978), 4.
693. Romulus Vulcănescu, ROUMANIE, I (1963), 1–2; II (1964), 1–2.
694. Alexandru Vulpe, ROUMANIE, XVI (1978), 4; XXIV (1986), 4.
695. Radu Vulpe, ROUMANIE, XIV (1976), 2.
696. Dimitrij Wasiliev, RUSSIE, XIII (1975), 3.
697. Kurt Weitzmann, ETATS UNIS, VII (1969), 1; IX (1971), 3.
698. Ernst Werner, ALLEMAGNE, VIII (1970), 4.
699. E. Winter, ALLEMAGNE, X (1972), 2.
700. Peter Wirth, ALLEMAGNE, VII (1969), 1.
701. Zd. Wittoch, POLOGNE, XIV (1976), 1.
702. Josef Wolf, ROUMANIE/ALLEMAGNE, XXI (1983), 1.
703. Servanne Woodward, ETATS UNIS, XXX (1992), 3–4.
704. Onur Yildirim, TURQUIE, XXXVII (1999–2000).
705. Krista Zach, ALLEMAGNE, XVI (1978), 4.
706. Eugenia Zaharia, ROUMANIE, XIX (1981), 3.
707. Mihail Zaharide, ROUMANIE, XXI (1983), 3.
708. Raia Zaimova, BULGARIE, XXVI (1988), 4; XXVIII (1990), 1–4.
709. Tadeus Zawadski, POLOGNE, V (1967), 1–2.
710. Gheorghe Zbucnea, ROUMANIE, IV (1966), 1–2; V (1967), 3–4; XXXIX (2002), 1–4.
711. Nicolai Žečev, BULGARIE, XXXV (1997), 1–2.
712. Socrate C. Zervos, GRÈCE, XXVII (1989), 4.
713. Mate Zorić, CROATIE, X (1972), 2.
714. Alexandru Zub, ROUMANIE, XVIII (1980), 2; XIX (1981), 2, 3, 4; XX (1982), 1; XXII (1984), 3; XXV (1987), 2; XXVII (1989), 3; XXX (1992), 3–4.

**LIVRES PARUS
AUX ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE ROUMAINE**

- GHEORGHE MIHĂILĂ, *Langue et culture roumaines dans l'espace sud-est européen*, 2001, 716 p.
- ILIE CORFUS (ed.), *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea și al XVII-lea*, 2001, 338 p.
- VIOLETA BARBU, GHEORGHE LAZĂR (eds.), *Documenta Romaniae Historica, Seria B, Țara Românească, vol. XXXII (1647)*, 2001, 560 p.
- Institutul de Fonetică și Dialectologie "Al. Rosetti" (TEOFIL TEAHA, MIHAI CONȚIU, ION IONICĂ, PAUL LĂZĂRESCU, BOGDAN MARINESCU, VALERIU RUSU, NICOLAE SARAMANDU, MAGDALENA VULPE), *Atlasul Lingvistic Român pe regiuni. Muntenia și Dobrogea, vol. III*, 2001, 372 p.
- BEATRICE MARINESCU, VALERIU STAN (eds.), *Documente externe privitoare la domnia lui Alexandru Ioan Cuza. Corespondența diplomatică engleză. 1859–1862*, 2001, 558 p.
- EUGEN COMȘA, GH. CANTACUZINO, *Necropola neolitică de la Cernica*, 2001, 248 p.
- Institutul de istorie „Nicolae Iorga” (rédacteur responsable PAUL CERNOVODEANU), *Călători străini despre Țările Române, vol. X, partea a II-a (1787–1800)*, 2001, 1500 p.
- G. CĂLINESCU, *Viața lui Mihai Eminescu* (édition publiée par les soins de Ileana Mihăilă), 2002, 420 p.
- GHEORGHE CHIVU (édition critique), *Institutiones linguae valachicae. Prima gramatică a limbii române scrisă în limba latină* (révision et traduction des textes latins par Lucia Wald), 2001, 165 p.

ISSN 0035–2063

REV. ÉTUDES SUD-EST EUROP., XLI, 1–4, p. 1–428, BUCAREST, 2003

www.dacoromanica.ro