

# REVUE DES ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

TOME XLVII

2009

N<sup>os</sup> 1–4, Janvier–Décembre

---

## SOMMAIRE / CONTENTS

### Vivre et prier à Byzance et dans les Balkans ottomans

FEDERICA A. BROILO (Venice), “Cleanses the Sins with the Water of the Pure-Flowing Font”: Fountains for Ablutions in the Byzantine Constantinopolitan Context .....	5
ȘTEFAN ANDREESCU, An Unusual Byzantine Title: “Despot of the Black Sea” .....	25
TATIANA POPOVA (Severodvinsk), Die wenig bekannten slawischen Manuskripte der „Scala Paradisi” des Johannes Klimakos .....	31
GALIA VALTCHINOVA (Sofia), Le transfert des reliques de Sainte Paraskeve (Petka, Paraschiva) de 1641 : Témoignages de deux personnages religieux contemporains .....	39
VLADIMIR AGRIGOROAIE, The Vlachs and the Troubadour. Brief Analysis of Three Poems by Raimbaut de Vaqueiras .....	55
ELENA ENE DRĂGHICI-VASILESCU, The Monastery of St. Catherine on Mount Sinai and the Romanians .....	75
ELISABETA NEGRĂU, Byzantine Legacy and Modern Greek Influences in the Wallachian Culture of the 17 <sup>th</sup> - 18 <sup>th</sup> Centuries .....	89
ANA-CRISTINA HALICHAS, The Terminology of <i>Realia</i> in the Codex Bandinus .....	101
STELU ȘERBAN, La « roumanisation » d’un espace sacré: le pèlerinage au monastère de Celic Dere dans le contexte de l’histoire religieuse locale .....	119
BOJIDAR ALEXIEV (Sofia), Le problème des noms des saints musulmans hétérodoxes, vénérés en Bulgarie .....	131
CRISTINA FENEȘAN, Islamischer Unterricht und osmanische Gelehrte im Temeswarer Vilayet .....	141
VIOREL PANAITTE, A Legal Opinion on Western Piracy in the Ottoman Mediterranean about the Late-Sixteenth and Early-Seventeenth Centuries .....	165

### Figures culturelles et religieuses

SILVIA CORLĂȚEANU-GRANCIUC (Chișinău), 175 Years from the Death of Dimitrie Daniel Philippide .....	175
ELENA SIUPIUR, La Missione culturale e educativa dell’arcivescovo cattolico Raymund Netzhammer nella Romania ortodossa .....	179

ALEXANDRU BARNEA, Contributo di Raymund Netzhammer all'archeologia cristiana e alla storia paleocristiana dal Basso Danubio .....	191
---	-----

### Identité nationale et mémoire collective

CONSTANTIN IORDAN, La Roumanie à la veille du Congrès de la Paix de Paris (1919). Repères concernant la propagande nationale .....	201
VESELKA TONCHEVA (Sofia), "Bulgaria" in Vienna – Places, Music, Identities .....	217
MILA SANTOVA (Sofia), Lieux de mémoire en ville. L'exemple de Vidin .....	231
TCHAVDAR MARINOV (Sofia), De la « Ville Grecque » au Musée Bulgare : L'invention d'un patrimoine national à Melnik .....	239
NIKOLAI VUKOV (Sofia), „Post-Socialist” Identities and Representations. Monuments and Museums in Bulgaria and Romania after 1989 .....	273
ANA HOFMAN (Ljubljana), Performing Modernization: Socialist Culture Policy and Folklore Manifestations in Serbia .....	293

### Discussions

NICOLAE SARAMANDU, À propos de l'origine du roumain .....	315
ANDREI PIPPIDI, À propos de la politique napoléonienne à l'égard des Principautés Danubiennes .....	323
ELENA SIUPIUR, Ute Schmidt, <i>Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer, Deutsches Kulturforum östliches Europa</i> , Potsdam, 2008; Ute Schmidt, <i>Die Deutschen aus Bessarabien. Eine Minderheit aus Südosteuropa (1814 – bis heute)</i> , 3, unveränderte Auflage, Böhlau Verlag Köln, Weimar, Wien, 2006 .....	327
ELENA SIUPIUR, Missionariat protestant, conversion religieuse, école et renouvellement culturel dans le Sud-Est européen aux XIX <sup>e</sup> –XX <sup>e</sup> siècles .....	331

### Comptes rendus

PANDELI PANI, <i>Albanisch intensiv (Cătălina Vătăşescu)</i> ; IULIA MĂRGĂRIT, <i>Comentarii etimologice și semantice. Note și articole (Cătălina Vătăşescu)</i> ; GRIGORE BRÂNCUȘ, <i>Studii de istoria limbii române (Zamfira Mihail)</i> ; GOTTFRIED SCHRAMM, <i>Slawisch im Gottesdienst. Kirchenwortschatz und neue Schriftsprachen auf dem Weg zu einem christlichen Südosteuropa (Cătălina Vătăşescu)</i> ; <i>The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans</i> (éd. Florin Curta) ( <i>Andrei Timotin</i> ); VICTOR SPINEI, <i>Universa Valachica. Românii în contextul politic internațional de la începutul mileniului al II-lea (Tudor Teoteoi)</i> ; CĂTĂLINA VELCULESCU, <i>Nebuni întru Hristos (Cristina Bogdan)</i> ; <i>Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului Național de artă al României</i> , vol. II ( <i>Emanuela Popescu-Mihuț</i> ); LORENZO DITOMMASO, <i>The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature (Andrei Timotin)</i> ; DRAGOLJUB R. ŽIVOJINOVIĆ, <i>Evropa i Dubrovnik u 17. i 18 veku. Stuije i rasprave (Andrei Pippidi)</i> ; SERGEJ P. KARPOV, <i>Istorija Trapezundskoj imperii (Tudor Teoteoi)</i> ; MARIE-HÉLÈNE BLANCHET, <i>Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de</i>	
---	--

<i>l'empire byzantin</i> (Petre Guran); „Rivista di studi bizantini e neoellenici” (Tudor Teoteoi); <i>The Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries</i> (éds. E. Băbuș, I. Moldoveanu, A. Marinescu) (Andrei Timotin); <i>În memoria lui Alexandru Elian</i> (éd. V.V. Muntean) (Andrei Pippidi); PASCHALIS M. KITROMILIDES, <i>An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe</i> (Andrei Pippidi); ANTOINE CÉSAR DEBBAS, NAKHLÉ RÉCHO, <i>Tārīḥ al-ṭibā'a l-'arabiyya fī l-Mašriq. Al-Baṭriyark Aṭanāsiyūs aṭ-ṭāliḩ Dabbās (1685–1724)</i> (Ioana Feodorov); <i>Jus et ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht</i> (éd. Ivan Biliarsky); <i>Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale</i> (éds. Ivan Biliarsky et Radu G. Păun); <i>The Biblical Models of Power and Law</i> (éds. Ivan Biliarsky et Radu G. Păun) (Andrei Pippidi); ȘERBAN MARIN, <i>Studii venețiene</i> (Andrei Pippidi); CRISTIAN LUCA, <i>Țările românești și Veneția în secolul al XVII-lea</i> (Andrei Pippidi); CRISTIAN LUCA, <i>L'Europa Centro-Orientale e la Penisola italiana: quattro secoli di rapporti e influssi interscorsi tra Stati e civiltà (1300–1700)</i> (Andrei Pippidi); CRISTIAN LUCA, <i>Dacoromano-Italica. Studi e ricerche sui rapporti italo-romeni nei secoli XVI–XVIII</i> (Andrei Pippidi); ARIADNA CAMARIANO-CIORAN, <i>Relații româno-elene. Studii istorice și filologice (secolele XIV–XIX)</i> (Andrei Pippidi); <i>Deutsche und Rumänen in der Erinnerungsliteratur. Memorialistik als Geschichtsquelle</i> (Hrsg. Krista Zach und Cornelius R. Zach) (Andrei Pippidi); GIULIA LAMI, <i>La questione ucraina fra '800 e 900; Ucraina 1921–1956</i> (Andrei Pippidi); STELLA GHERVAS, <i>Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte Alliance</i> (Andrei Pippidi); ALEX DRACE-FRANCIS, <i>The Making of Modern Romanian Culture. Literacy and the Development of National Identity</i> (Andrei Pippidi); ELENA-MARIA SCHATZ et ROBERTINA STOICA, <i>Catalogul colectiv al incunabilelor din România (Demény Ludovic)</i> ; VALERIU LEU, COSTA ROȘU, <i>Cartea veche românească din Voivodina</i> (Cristina Feneșan); CARMEN POPESCU, <i>Le style national roumain. Construire une nation à travers l'architecture, 1881–1945</i> (Andrei Pippidi); NICOLAE IORGA, <i>Scrieri alese. Cuvântări și comunicări rostite la Academia Română. Partea I</i> (Șerban Papacostea); VASILE ȘOIMARU, <i>Românii din jurul României în imagini</i> (Constantin Iordan); BILJANA SIKIMIĆ, PETKO HRISTOV(éds.), <i>Kurban in the Balkans</i> (Stelu Șerban); LIVIU CHELCEA, <i>Bucureștiul postindustrial. Memorie, dezindustrializare și regenerare urbană</i> (Stelu Șerban); BILJANA SIKIMIĆ, TIJANA AŠIĆ (éds.), <i>The Romance Balkans</i> , (Stelu Șerban) ..... 337	
<b>Vie scientifique de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes 2008</b> (Virginia Blînda) ..... 387	
Paul-Henri Stahl (4 mai 1925 – 18 septembrie 2008) ..... 395	
<b>Livres reçus</b> ..... 397	



## Vivre et prier à Byzance et dans les Balkans ottomans

### “CLEANSES THE SINS WITH THE WATER OF THE PURE-FLOWING FONT”: FOUNTAINS FOR ABLUTIONS IN THE BYZANTINE CONSTANTINOPOLITAN CONTEXT

FEDERICA A. BROILO  
(Ca'Foscari University, Venice)

My intention in this paper is to use primary and other literary sources available and to compare them with coeval archaeological findings and remains and with iconographic sources (miniatures, engravings, frescoes) to propose comprehensive reflection on the fountain for ablutions or *phiales* and their shape in the Byzantine Constantinopolitan context from the 4<sup>th</sup> century to the Ottoman conquest. A particular attention will be given to the *phiale*, which once stood in the *atrium* of St. Sophia.

**Key-words:** fountains, churches, archeological evidence.

The fountains for ablutions of Constantinople are primarily known to art historian, through descriptions in the text. The actual remains, are scant, though not, as we shall see, nonexistent as in the case of the fountain for ablution of St. Sophia. As for the text, they take many forms, from quotation in histories and chronicles to ekphrastic descriptions<sup>1</sup>.

Generally speaking, the *phiale* was the fountain placed in the open court or *atrium*, which used to precede a church. The term may also refer to the square, octagonal or polygonal canopy erected over the fountain.<sup>2</sup> Church *phiales* were originally intended for the ablution of participants in the liturgy but from the 6<sup>th</sup> century onward, they were also used for the blessing of the waters at the Epiphany. The practice of washing hands before entering a sacred space belongs to the Antiquity. The archaeological finding of basins for ablutions in front of Greek and Roman temples shows how the act of purification in itself before entering a sacred space was extensively established. One of the examples worthy of note for this paper is a marble *perirhanterion*<sup>3</sup> dated back to the end of the 7<sup>th</sup> century BC, belonging to the peristyle of the Temple of Poseidon at Isthmia.<sup>4</sup> A large shallow

<sup>1</sup> I presented a preliminary study on this topic at the International Conference *Anthropology, Archaeology and Heritage in the Balkans and Anatolia or The Life and Times of F.W. Hasluck (1878–1920)*, University of Wales, Gregynog, 6<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> May 2006, under the title of „Byzantine and Umayyad influences on the *mescits* and *şadırvans* in Ottoman caravanserais courtyards”.

<sup>2</sup> See A. ORLANDOS, *Monasteriake architetonike*, Athens, 1958, pp. 110–14.

<sup>3</sup> Perirhanterion. pl. Perirhanteria: ritual water basin, usually made of marble, found in Archaic and later sanctuaries.

<sup>4</sup> The Temple of Poseidon is located on the Isthmus of Corinth (Greece), about 10 miles east of the Ancient City.

bowl rests on a stand composed of four women standing on the backs of recumbent lions. Between the women, four rams' heads are attached to the supporting ring (as we will see later, lions and rams are often employed in the Byzantine decoration of the fountains).

Also the literary sources refer to the practice of ablutions. Hesiod points out in his *Works and Days*:

And do not even pour a libation of gleaming wine at dawn to Zeus or the other immortals with unwashed hands; for they do not listen, but spurn the prayer. [...] And do not cross on foot the fair-pouring water of ever-flowing rivers before you have prayed, looking into the beautiful stream, and washed your hands with lovely, clear water: whoever crosses a river, unwashed in evil and in his hands, against him the gods feel resentment, and they give him pain afterwards.<sup>5</sup>

And in a passage of his *De morbo sacro* Hippocrates calls again attention to this habit:

At least it is god godhead that purifies, sanctifies and cleanses us from the greatest and most impious of our sins; and we ourselves fix boundaries to the sanctuaries and precincts of the gods, so that nobody may cross them unless he is pure. And when we enter we sprinkle ourselves thereby, but to wash away any pollution we may have already contracted.<sup>6</sup>

Adopting pagan religious structures in the Christian context is not something unusual.<sup>7</sup> Since the 4<sup>th</sup> century, people used to wash their hands and sometimes

<sup>5</sup> HESIOD, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, vol. I, (edited and translated by Glenn W. Most), LOEB Classical Library, Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, London, England, 2006, p. 147.

<sup>6</sup> HIPPOCRATES, *Hippocrates*, vol. II, (with an English translation by W.H.S. Jones), LOEB Classical Library, Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, William Heinemann LTD: London, 1956, pp. 149–50.

<sup>7</sup> Providing a sacred space with basin for rituals connected with water, was common also in the Old Testament. As we can read in a passage of the Books of Chronicles in the Bible about the Temple's furnishing and in particular about the description of the famous Sea of Salomon: "2 He made the Sea of cast metal, circular in shape, measuring ten cubits from rim to rim and five cubits high. It took a line of thirty cubits to measure around it. 3 Below the rim, figures of bulls encircled it-ten to a cubit. The bulls were cast in two rows in one piece with the Sea. 4 The Sea stood on twelve bulls, three facing north, three facing west, three facing south and three facing east. The Sea rested on top of them, and their hindquarters were toward the center. 5 It was a handbreadth in thickness, and its rim was like the rim of a cup, like a lily blossom. It held three thousand baths. 6 He then made ten basins for washing and placed five on the south side and five on the north. In them the things to be used for the burnt offerings were rinsed, but the Sea was to be used by the priests for washing. [...] 8 He made ten tables and placed them in the temple, five on the south side and five on the north. He also made a hundred gold sprinkling bowls. 9 He made the courtyard of the priests, and the large court and the doors for the court, and overlaid the doors with bronze. 10 He placed the Sea on the south side, at the southeast

their feet before entering the Church. The most ancient churches had in their *atrium* a fountain called κρήναι, χέρνιθον and later φιάλη, λουτήρ or φρεάτιον.<sup>8</sup> The historian Eusebius in his *Ecclesiastical History* gives us the first account of a church edifice, which Paulinus built in Tyre between AD 313 and 322. The *ekphrasis*<sup>9</sup> sat in Eusebius's panegyric on Paulinus's new church at Tyre stands at the beginning of the tradition of *ekphraseis* of church buildings.

Now he had not permitted him that passed inside the gates to tread forthwith with unhallowed and unwashed feet upon the holy places within; but hath left a space exceeding large between the temple and the first entrances, and adorned it all around with four transverse colonnades, fencing the place into a kind of quadrangular figure [the *atrium*], with pillars raised on every side, and filling the spaces between them with wooden barriers of lattice-work rising to a convenient height; and in the midst thereof he had left an open space where men can see the sky, thus providing it with air bright and open to the rays of light. And there he had placed symbols of sacred purifications, by erecting fountains [*krenas* in the Greek text], right opposite the temple, whose copious streams of flowing water supply cleansing to those who are advancing within the sacred precincts.<sup>10</sup>

corner.**11** He also made the pots and shovels and sprinkling bowls. So Hiram finished the work he had undertaken for King Solomon in the temple of God: **12** the two pillars; the two bowl-shaped capitals on top of the pillars; the two sets of network decorating the two bowl-shaped capitals on top of the pillars; **13** the four hundred pomegranates for the two sets of network (two rows of pomegranates for each network, decorating the bowl-shaped capitals on top of the pillars. **14** the stands with their basins; **15** the Sea and the twelve bulls under it; **16** the pots, shovels, meat forks and all related articles. All the objects that Hiram-Abi made for King Solomon for the temple of the LORD were of polished bronze. **17** The king had them cast in clay molds in the plain of the Jordan between Succoth and Zarethan". And also in the Exodus 30: 18–21: "Make a bronze basin, with its bronze stand, for washing. Place it between the Tent of Meeting and the altar, and put water in it. Aaron and his sons are to wash their hands and feet with water from it. Whenever they enter the Tent of Meeting, they shall wash with water so that they will not die. Also, when they approach the altar to minister by presenting an offering made to the Lord by fire, they shall wash their hands and feet so that they will not die. This is to be a lasting ordinance for Aaron and his descendants for the generations to come." ; more references in Exodus 40:31: He placed the basin between the Tent of Meeting and the altar and put water in it for washing, and Moses and Aaron and his sons used it to wash their hands and feet. They washed whenever they entered the Tent of Meeting or approached the altar, as the LORD commanded Moses"; a further mention is to be found in Psalm 26:6: "I wash my hands in innocence, and go about your altar, O Lord".

<sup>8</sup> For a complete history about the ablutions custom in the Greek Orthodox Church, see: F. CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, tome premier, première partie, A-AMENDE, Paris: Librairie Letanzey et Aré, 1924, pp. 109–110.

<sup>9</sup> According to Henry Maguire, in general, the *ekphraseis* is not completely divorced from the works of art that they describe. Their descriptions are at least partly accurate and supportive of a literal reading. But it cannot be denied that at the same time, they are not simply objective description but constructions that reflected the cultures of their composers and audience. See, especially: L. JAMES and R. WEBB, "To Understand Ultimate Thing and Enter Secret Places": Ekphrasis and Art in Byzantium", *Art History* 14 (1991), pp. 1–17.

<sup>10</sup> EUSEBIUS, *Ecclesiastical History*, books VI–X, translated by J. E. L. Oulton, LOEB Classical Library, pp. 422–23.

In the *Epitaph of Bishop Eugenius* (c. 330), we can read the following description about the Church of Laodicea Combusta<sup>11</sup> in Lycaonia:

...And having spent a short time in the city of the Laodiceans, I was made bishop by the will of Almighty God, and this bishopric I governed with much merit for a full twenty-five years, and I rebuilt the whole church from the foundations with all the adornments around it, namely the porticoes (*stoai*), the *tetrastoa*, the paintings, the mosaics (*kêntesis*), the water fountain, the porch (*propulon*), and all the works of the stone-masons.<sup>12</sup>

An additional example of a later period is the *ekphrasis* in the *Epistolae* written by Paulinus Nolanus, who describes the *cantharus* for the hand washing in the *atrium* of St. Felix<sup>13</sup> in the Cimitile complex (built *ca.* AD 402).<sup>14</sup> He also mentions the fountain in the *atrium*<sup>15</sup> in front and on the right hand of the old basilica of St. Peter. The fountain was a masterpiece of the time. The structure was composed of a square tabernacle supported by eight columns of red porphyry, with

<sup>11</sup> Nowadays Ladik, Konya Province, in the Asian Part of Turkey.

<sup>12</sup> In: C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, Toronto: Medieval Academy of America University Toronto Press, 1986, p. 14.

<sup>13</sup> There are several similarities between Eusebius's and Paulinus's descriptions not only of the *atrium*, but also of the entrances and the interior of the churches. Moreover, it seems possible that Paulinus could have known Eusebius's account of the church of Tyre. See: A. VAN DEN HOEK, and J. J. HERRMANN, Jr., "Paulinus of Nola, Courtyards, and Cantari", *The Harvard Theological Review*, Vol. 93, No. 3 (Jul., 2000), p. 185.

<sup>14</sup> CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, p. 105; P. A. UNDERWOOD, "The Fountain of Life in Manuscript of the Gospels", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 5 (1950), pp. 72–73; Paulinus Nolanus Episcopus, *Epistolae*, Migne, Patrologia Latina, Volumen 061: Col 0153–0420C, Epistola XXII (0215B):

...quave praetento nitens atrio, fusa vestibulo est; ubi cantharum ministra minibus et oribus nostris fluentia ructatem, fastigatus solido aere tholus ornate et inumbrat, non sine mystica specie quatuor columnis salientes aquas ambiens. Decet enim ingressum ecclesiae talis ornatus, ut quod intus mysterio salutary geritur, spectabili pro foribus opere signetur. Nam et nostri corporis templum quardijugo stabilimento una Evangelii fides sustinet; et cum eo gratia, que renascimur, fluat; et in eo Christus, quo vivimus, reveletur; profecto nobis in quatuor vitae columnas ille *aquae salientis in vitam aeternam fons nascitur*; nosque ab interno rigat, et fervet in nobis: sit amen possimus dicere, vel sentire mereamur habere nos cor ardens in via, quod Christo nobiscum inambulante flammatur.

Idem, *Epistolae*, Epistola XXXII (0338A):

Sancta nitens famulis interluit atria lymphis  
Cantharus, intrantumque manus lavat amne ministro.

<sup>15</sup> Another contemporary of Paulinus displayed a possible relationship to him. A follower of Damasus, possibly Leo the Great, was the author of an epigram inscribed on the architrave of a structure in the *atrium* of Saint Paul's Outside the Walls, an epigram that spoke of a *cantharus* that "vomits out fluids with a full mouth". See: E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 4 vols, Berlin: Weidmann, 1961–67, Vol 1, No. 1514.



a dome of gilt bronze. Peacocks<sup>16</sup> (originally cast for a decoration to the railing of the walk surrounding the Tomb of Hadrian), then dolphins, and flowers, also of gilt bronze, were placed on the four architraves, from which jets of water flowed into the basin below. The border of the basin was made of ancient marble bas-reliefs, representing panoplies, griffins, etc. On the top of the structure were semicircular bronze ornaments worked „à jour”, that is, in open relief, without background, and crowned by the monogram of Christ. In the centre of the tabernacle and under the dome stood a giant bronze pinecone taken from the Baths of Agrippa.<sup>17</sup> Pinecone, peacocks and porphyry columns still survive in the Vatican Museums. But even if scholars have long identified the bronze pinecone as the *cantharus* mentioned by Paulinus, Huelsen<sup>18</sup> and Krautheimer<sup>19</sup> have not accepted this identification. In fact even in the *Liber Pontificalis* is recorded that Pope Symmacus (498–514), decorated the *cantharus* and the *atrium* with marbles and mosaics, without any mention to the most striking features of the fountain, the pinecone. Also the eight columns appeared in connection with the renovation of the fountain under Stephen II (752–57), since Paulinus had not only spoken explicitly of four columns, but had also spun an allegory of the Four Gospel around them.<sup>20</sup> So the bronze pinecone once in the *atrium* of

<sup>16</sup> The peacock for the pagans was the symbol of eternal life. The Christians adopted the symbol of the peacock, but developed a deeper meaning. Because of Revelation, the obscurity of death was cancelled by the victory of Christ's resurrection. Therefore it became the symbol of the eternal life of the soul and it is often represented in association with the water as in the case of manuscript of the gospels' headpiece. In the *Kitáb fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyya* (Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices) of *al-Jazari*, written in 1206, he described fifty mechanical devices along with instructions on how to construct them. Among them there was also a Peacock fountain with automated servants. Al-Jazari's "peacock fountain" was a more sophisticated device for handwashing featuring humanoid automata as servants, which offer soap and towels. Mark E. Rosheim describes it as follows: "Pulling a plug on the peacock's tail releases water out of the beak; as the dirty water from the basin fills the hollow base a float rises and actuates a linkage which makes a servant figure appear from behind a door under the peacock and offer soap. When more water is used, a second float at a higher level trips and causes the appearance of a second servant figure with a towel!" See: Mark E., ROSHEIM, *Robot Evolution: The Development of Anthropotics*, Wiley: IEEE, 1994, p. 9. The choice of recurrent decorative patterns, both in architecture and paintings, such as the peacock for instance, is extremely interesting because of the cross culture peculiar to the Mediterranean context. Peacocks are to be found in Rome, as bronze decoration of the *phiale* of St. Peter, then in many Byzantine manuscripts in connection with water as a headpiece of Gospels or other sacred texts. They are also employed as *automata* both in Byzantine and Islamic context and always connected with water as we examined before. Peacocks are to be found also as bronze *acquamaniles* or spouting system (for fountains), from Islamic Spain and dated back to 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> century. For these three masterpieces of Islamic Art see the catalogue of the exhibition at the Istitute du Monde Arabe in Paris : *Les Andalousies de Damas à Cordue* (28 November 2000 – 15 April 2001), pp. 111–113.

<sup>17</sup> R. LANCIANI, *Pagan and Christian Rome*, Cambridge: The Riverside Press, 1893.

<sup>18</sup> C. HUELSEN, "Der Cantharus von Alt-St. Peter und die antiken Pignen-Brunnen", *Römische Mitteilungen* 19 (1904), pp. 87–116.

<sup>19</sup> R. KRAUTHEIMER, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, vol. 5, Città del Vaticano, Roma, 1977.

<sup>20</sup> A. VAN DEN HOEK, and J. J. HERRMANN, Jr., "Paulinus of Nola, Courtyards, and Cantari", p. 198.

St. Peter (until 1608), should be eliminated from the fourth-century situation recorded by Paulinus, and the word *cantharus* employed in order to indicate something having the shape of a vase as in the case of the large marble *cantharos* of St. Cæcilia in Rome.

Even Ioannes Chrysostomos intervened in favor of the practice of ritual ablution, which undoubtedly comes from the paganism (a custom later adopted also in the Muslim world)<sup>21</sup> with these words:

Ut in atriis domini in quibus oratur sint fonts constitutum est, ut qui orare volunt, prius abluant manus et tunc demum eas ad preces attollant” (Hom. in II Cor., IV, 13, P.G., t. LI, col 300).

A particular passage of the *De Oratione* written by Tertullianus and entitled *De Lavatione Manuum* focuses on the topic of the uselessness of the ablution if it is interpreted just as a mere act of washing hands without purifying the soul:

XIII. 1. Ceterum quae ratio est minibus quidem ablutis, spiritu uero sordente oratione obire? Quando et ipsis minibus spirituales munditiae sint necessariae, ut a falso, a caede, a saeuitia, a uneficiis, ab idolatria ceterisque maculis, quae spiritu conceptae manuum opera transiguntur, purae alleuentur? || Ha e sunt uerae munditiae, non quas plerique superstitiose currant ad omnem orationem, etiam cum a lauacro totius corporis ueniunt, aquam sumentes. 2. Id cum scrupolosis percontarer et rationem requirerem, comperi commemorationem | esse Pilati: <eum> manus abluisse in Domini deditioe. Nos Dominus adoramus, non dedimus, immo et aduersari debemus deditoris exemplo nec propterea manus abluere, nisi ob aliquod conuersationis humanae inquinamentum conscientiae

<sup>21</sup> In the Quran there are several verses which focus on the subject of purification and personal cleanliness like the following: “It is He who sends down water upon you from the sky with which to purify you” (*Sura of Booty* 8,11). Ablutions are a duty to be performed accurately before ritual prayers in order to reach a state of purity. The Quran describes in detail the procedure to be followed when performing them. “Believers, when you prepare for prayer wash your face and your hands up to the elbows, and wipe your heads and wash your feet up to the ankles” (*Sura of the Table* 5,6). As it is possible to read from a Sahih Al-Bukhari’s *hadith* (Vol. 1, n. 161): Narrated Humran: (the slave of ‘Uthman) I saw ‘Uthman bin Affan asking for a tumbler of water (and when it was brought) he poured water over his hands and washed them thrice and then put his right hand in the water container and rinsed his mouth, washed his nose by putting water in it and then blowing it out. Then he washed his face and forearms up to the elbows thrice, passed his wet hands over his head and washed his feet up to the ankles thrice. Then he said, “Allah Apostle said ‘If anyone performs ablution like that of mine and offers a two rak’at prayer during which he does not think of anything else (not related to the present prayer) then his past sins will be forgiven”. After performing the ablution ‘Uthman said, “I am going to tell you a Hadith which I would not have told you, Had I not been compelled by a certain Holy Verse (the sub narrator ‘Urwa said: This verse is:’ Verily, those who conceal the clear signs and guidance which we have sent down...)’ (2.159). I heard the Prophet saying, ‘If a man performs ablution perfectly and then offers the compulsory congregational prayer, Allah will forgive his sins committed between that (prayer) till he offers it’.

causa. Ceterum satis munda sunt manus, quas cum toto corpore in Christo semel lauimos.<sup>22</sup>

From the archaeological evidence it seems that in the Constantinopolitan context this habit lasted to the following centuries as we can see in the Church of St. John the Baptist, the Saray Basilica and Justinian's St. Sophia. The date of the basilica dedicated to St. John the Baptist near the Golden Gate is securely dated to 463 AD when, according to Theophanes, the senator Studios built the church and accommodated the *akoimetoï* monks there. Theodore the Studite, in the *Descriptio constitutionis monasterii Studii*, mentions a fountain in connection with the church (called *louter*), and its most likely location could have been in the middle of the *atrium*.<sup>23</sup> In 1937 Aziz Ogan, the director of the Topkapı Sarayı Museum, discovered the remains of a fifth century basilica in the second courtyard of the Saray, a couple of meters below the present garden.<sup>24</sup> A fountain was located in the southern portion of the courtyard, in front of the *nartex*. So it seems that the feature of an *atrium* with a fountain was almost standard in 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> century churches planning in Constantinople.

Even though there are no physical remains of St. Sophia's fountain,<sup>25</sup> Byzantine literature provides several descriptions such as the pseudo-Homeric poem by Paulus Silentarius, the *Diegesis* or *Narratio de St. Sophia* (a legendary account of the construction of St. Sophia dated to the 8<sup>th</sup> or 9<sup>th</sup> century)<sup>26</sup> and the *ekphrasis* by Michael of Thessalonica (12<sup>th</sup> century)<sup>27</sup>. Strangely enough, in the *De aedificiis*, Procopius does not give any description of the fountain while, Paulus Silentarius says that in the centre of the *atrium* there was a large fountain (called both *phiale* and *louter*), which was made by Iassian red marble and where water gushed from a bronze pipe (*strobilion*).<sup>28</sup> According to this source, the *phiale* of St. Sophia was

<sup>22</sup> QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, "De Oratione", *Tertulliani Opera, Pars I, Corpus Christianorum, Serie Latina, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLIV*, pp. 264–65.

<sup>23</sup> T. F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1971, p. 21.

<sup>24</sup> Idem, *The Early Churches of Constantinople*, pp. 33–37.

<sup>25</sup> Unfortunately, nothing remains of the *phiale* of St. Sophia. According to the archaeological works carried out by Schneider (A. M. SCHNEIDER, *Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul*, Berlin, 1941) in the *atrium* of St. Sophia, in the place where the fountain should have been located, there were a few remains of an Ottoman brick cover with a dumping hole in the West-East channel, which converged at the centre of the *atrium*. See G. BONFIGLIOLI, *S. Sofia di Costantinopoli: l'Architettura*, Bologna: Patron Editore, 1974, pp. 77–78.

<sup>26</sup> For the French translation of the Greek text, see: G. DAGRON, *Constantinople imaginaire (études sur le recueil des "Patria")*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, pp. 191–264.

<sup>27</sup> C. MANGO and J. PARKER, "A Twelfth – Century Description of St. Sophia", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 14 (1960), p. 241.

<sup>28</sup> Translation from the original Greek text in M. L. FOPELLI, *Un tempio per Giustiniano: Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma: Viella, 2005, pp. 70–71:

used for the Epiphany blessing of the waters since the 6<sup>th</sup> century. Is it possible that between 537 (date of the first inauguration of St. Sophia) and 562 (date of the second inauguration of the church after the earthquakes and the collapse of a portion of the dome), the *atrium* changed? The fact that Procopius doesn't mention the fountain (if there were a fountain of course) is singular but not extraordinary since in the *De aedificiis* he never mentions that typology of building when he writes about churches' *atrium*. By the way, in the mosaics of St. Vitale (Ravenna, 547 AD c.), is represented a fountain in the shape of a white marble basin on a tall pedestal. The outer body of the basin is carved with the flutes pattern<sup>29</sup> as well as the bottom part of a porphyry *cantharos* dated back to the 4<sup>th</sup> century and found out in the excavation of the Topkapı Saray area and nowadays preserved in the Byzantine section of the Archaeological Museum of Istanbul. The shape of this porphyry *cantharos*, even if of different sizes, is basically the same as the one standing in the court of S. Cæcilia, and that one in front of St. Cosimato in Trastevere at Rome; and such was the famous *calix marmoreus*, which formerly stood near the church of SS. Apostoli, mentioned in the Bull of John III (570 AD), by which the boundary line of that parish was determined.<sup>30</sup> This *cantharos* typology is often represented in the headpiece of the manuscripts of the Gospels, and in particular in the Athonite context. In the mosaic fountain of St. Vitale two streams of water fall into the marble basin in two arcs thanks to a simple cylindrical *strobilion* (pipe). A very similar representation of this combination appears in the fol. 8v of the Canon Tables from the Codex 4. Gospel Book (13<sup>th</sup> century) belonging to the library of the Athonite Monastery of Dionysiou; here the *cantharos* surmounted a pedestal made by an acanthus capital as well as the one in the mosaic of St. Vitale.

But let's focus again on the fountain in the *atrium* of St. Sophia. In the *Diegesis* or *Narratio*, the fountain had twelve niches (called *στοάς φρετίας*) where the water was spouted out from the mouth of twelve stone lions:

All'estremità occidentale del tempio immortale  
Vedrai un atrio circondato da quattro portici:  
uno solo di essi è congiunto al nartece, mentre gli altri  
sono aperti ed accessibili da molteplici vie. Nel prezioso centro del lungo atrio si trova

una fontana molto ampia, scavata dalla cima di Iaso,  
da cui un flusso sonoro zampilla e lancia nell'aria  
un getto che balza con forza dalla bronzea cannella,  
un getto che scaccia tutte le sofferenze, quando il popolo,  
nel mese delle vesti dorate, per la mistica festa di Dio,

attinge di notte coi vasi l'acqua pura,  
un getto che proclama la potenza di Dio: la putredine  
mai attacco quelle acque che non marciscono  
anche se dopo lungo volgere di anni restano in casa  
serbate nella cavità di una brocca, lontano dalla sorgente.

<sup>29</sup> The same decoration is to be found in the basin of the *phiale* of St. George in Thessalonica as it is showed below in the text.

<sup>30</sup> LANCIANI, *Pagan and Christian Rome*, p. 39.

In the *atrium* (*phialē*) he made twelve conduits and stone lions that spouted water for the ablutions of the common people.<sup>31</sup>

This anonymous description dating back to the 8<sup>th</sup> or 9<sup>th</sup> century, finds an extremely strong correspondence with the fountain situated in the Court of the Lions in the Alhambra palace at Granada. In fact, in the center of the court is the celebrated Fountain of Lions, a magnificent alabaster basin supported by the figures of twelve lions in white marble, each one of them spouting water from the mouth through a metal conduit. Even if this fountain is chronologically and geographically faraway from the *Diegesis* it's impossible not to notice the resemblance between the literary description and the material evidence of the Fountain of the Lions.<sup>32</sup>

The other source, the *ekphrasis* of Michael of Thessalonica, is also not very helpful for the reconstruction of the fountain in the *atrium* of St. Sophia because it is not completely clear whether he uses the term *louter* to denote the *atrium* as a whole, or merely its fountain<sup>33</sup>:

And likewise the *louter* to the west, this is four sided and beautiful and it is encompassed by a border in the form of narrow way, which goes around the *louter* on all sides, so that one may see, alongside the straight and transverse

<sup>31</sup> MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, p. 101.

<sup>32</sup> The Fountain of the Lions in the Alhambra Palace had a model in the Fountain of the Temple of Salomon, described in the Books of Chronicles of the Old Testament. The parallels are explicit in a poem of Solomon Ibn Gabirol, a Hispano-Hebrew philosopher and poet (1021–1058), is a tissue of quotes and parallels of the Hebrew Bible:

There is a pond, like the Sea of Solomon  
It doesn't rest over bulls  
but over lions arranged in circles:  
They seem to roar to their prey.  
Water flows from their mouth without end,  
it springs like the torrents of a stream.  
It runs to their feet through channels  
arranged like open drainpipes under the Sun  
to irrigate the bloomed parterres.  
Their limpid streams flood the grass  
They want to refresh the Garden of the Myrtles!  
They elevate themselves over clouds just up to the top of the trees  
and they scatter balsamic perfumes  
smelling just like the scent of the myrtles and the incense.  
The birds chirp on the branches,  
looking beneath the date palm trees.  
The flowers form lusty private open rooms  
of rose, narcissus and camphor tree scents.  
Their varieties are countless!

See: SOLOMON IBN GABIROL, *The Fountain of Life (Fons Vitae)* (excerpt), tr. by Harry E. Wedeck, 1962. The text is available at: <http://www.sacred-texts.com/jud/fons/fons.txt>.

<sup>33</sup> MANGO-PARKER, "A Twelfth – Century Description of St. Sophia", p. 242; see also: DAGRON, *Constantinople imaginaire*, p. 207.

*lines* of that which surrounds it, its own *sides* too are smaller, in as much as the whole of what is included is wont to be less than the whole of that which circumscribes it. [...] From this passage on may enter the narrow way which is in the middle, and from this one may reach the open courtyard of the *louter*, and thence go into the holy *protomenisma*...<sup>34</sup>

The only literary sources that mentions a canopied structure is the late fifteenth century Persian version of the *Diegesis*: according to this source the fountain was made by a single piece of red stone (as well as in Paulus Silentarius, who mentions the “Iassian red marble”) surmounted by a dome containing the images of Christ and the twelve Apostles and the emperors from Constantine to Justinian. This description has a strong resemblance with the *phiale* in the post-Byzantine Athonite context.<sup>35</sup> In the Athos in fact the *phiale* has usually a round plan, with an octagonal peristyle,<sup>36</sup> surmounted by a domed canopy. In the centre of the peristyle, there is a stone basin with one or more water jets.<sup>37</sup> As in the case

<sup>34</sup> MANGO-PARKER, “A Twelfth – Century Description of St. Sophia”, p. 236.

<sup>35</sup> The Ottoman Turks first appeared on the Athos at the end of the 14<sup>th</sup> century. It became part of the Ottoman Empire in the early 15<sup>th</sup> century. The monks managed to secure their privileges, their administrative autonomy, and their lands from Sultan Murad II and his successors, but they were obliged to pay an annual poll tax (*haraci*), as well as very high extra taxes. What is extremely interesting is the stylistic resemblance between the Athonite *phiales* and its coeval Ottoman fountain for ablutions or *şadırvan*. For this comparison see: F.A. BROILO, “Le *mescit* dei caravanserragli urbani ottomani di Bursa, Edirne e Cipro: una nuova interpretazione”, *Annali di Ca’ Foscari: rivista della Facoltà di Lingue e letterature straniere*, Serie orientale, 36 (2005) Editoriale Programma, pp. 81–96; and also, F.A. BROILO, “Ottoman Fountains: A Comparative study on the *şadırvan* fountains inside the courtyard of Istanbul Royal Mosques (16<sup>th</sup> –18<sup>th</sup> centuries)”, *Ipek Yolu, Konya Kitabı, Prof. Dr. Rüçan Arık ve Prof. Dr. M. Oluş Arık’a armağan, Özel Sayı*, Konya, 2007, pp. 191–198.

<sup>36</sup> It has been known for some time that the prevalent octagonal form in the baptisteries and fountain had definite symbolic meaning. In the Christian Church the number eight is somehow associated with the resurrection of Christ and the awakening of the dead. In the first four distichs inscribed around the font of St. Ambrose’s baptistery of St. Thecla at Milan and preserved in the *Sylloge Laureshamensis* (Cod. Vat. Palat. 833, 9<sup>th</sup> century) there are reported these words:

Octachorum s[an]c[t]os templum surrexit in usus,  
 octagonus fons est munere dignus eo.  
 Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam  
 suregere, quo populis vera salus rediit  
 luce resurgentis Chr[ist]i, qui claustra resolvit  
 mortis et e tumulis suscitavit exanimes  
 confessosq[ue] roes maculoso crimine solvens  
 fontis purifluis diluit inriguo.

For the English translation and the interpretation of these distichs see: UNDERWOOD, “The Fountain of Life in manuscript of the Gospels”, p. 81.

<sup>37</sup> See: A. ALPAGO NOVELLO and G. DIMITROKALLIS, *L’arte Bizantina in Grecia*, Milano: Federico Motta Editore, 1995; and F. W. HASLUCK, *Athos and its Monasteries*, London: Kegan Paul, 1924.

of St. Sophia at Constantinople, the frescos inside the dome are related with the rite of the baptism. Most of the Athonite monasteries have one *phiale*. Generally speaking it is situated between the *katholikón* and the *trápeza* (the refectory). Nevertheless, in the Athonite fountains of the Athos, the water spouts only during the days at the time of the blessing ceremony of the waters. This ceremony, called during the 8<sup>th</sup> and the 9<sup>th</sup> centuries *ἀγιασμὸς τῶν ἁγίων Θεοφανίων* and later *μέγας ἀγιασμὸς*, celebrates the Epiphany's Eve, before the Vespers and the Holy Mass.<sup>38</sup> One of the best example is nowadays located in the Monastery of Chilandari, dedicated to the memory of the Presentation of the Mother of God. North of the *katholikón* and almost in the centre of the courtyard of the monastery stands the *phiale* for the blessing of the waters, circular in form and covered with a dome supported on eight columns. Erected in the year 1784 and decorated, as the inscription confirms, in May of the year 1847 "by the hand of the priest monk Macarius Galatsianos and his assistants", this fountain follows the Byzantine models. The dome is decorated in the inside with scenes from the blessing of the waters, figures of angels and prophets, and depictions of the Baptism, the Zoodochos Pege (The Life-giving Source), and other subjects.<sup>39</sup> In the Athonite context, as far as it should have been in Constantinople, the representation of the blessing of the waters and the Baptism is very frequent within the dome of the fountain: the oldest paintings dates back to 1635 and are situated in the *phiale* of the Great Lavra.<sup>40</sup> Nevertheless,

<sup>38</sup> G. MILLET, "Recherches au Mont-Athos, III, *Phiale* et Simandre à Lavra", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Vol. 29 (1905), pp. 105–123; CH. WALTER *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, 1982; J. J. NORWICH, R. SITWELL and A. COSTA, *Mount Athos*, London: Hutchinson of London, 1966; A. BRYER and M. CUNNINGHAM (ed.), *Mount Athos & Byzantine Monasticism*, Aldershot: Variorum, Ashgate Publishing Ltd, 1996.

<sup>39</sup> AA. VV., *The treasures of Mounth Athos, Illuminated Manuscripts*, Vol. I, Athens: Ekdotike Athenons S.A, 1973, p. 260. Many other monasteries are provided with the *phiale*. For instance, in the Monastery of Esphigmenou, dedicated to the Ascension of our Lord, south of the *katholikon* and opposite the great (south) gate of the monastery stands the *phiale* for the blessing of the waters. It is covered by a dome supported on eight columns between which are set marble plaque with sculpted decorations. It was erected in 1815 by the abbot Euthimius, on the site of the old *phiale*, which dated to the time of Emperor John V Palaeologus (1341–1391); another example is situated in the Monastery of Xeropotamou dedicated to the Forty Martyrs; in fact, within the monastery walls, to the right of the *katholikon*, is a red marble *phiale*, transported and placed here, according to its inscription, by Caesarios Dapontes around 1790. Its colonnade, the gift of the hieromonach Seraphim of Kephellenia, was constructed in 1783. Inside the hemispheric dome there are contemporary representations of baptism and the blessing of the waters, while on one of the closures of the colonnade can be seen a representation of the monastery in relief.

<sup>40</sup> The *phiale* of the Great Lavra is the oldest and the largest among the Athonite examples. It seems it was founded by Athanasios the Athonite during the years of the Emperors Romanos the Second and Nikephoros Phocas. This *phiale*, resulting from a reconstruction attributed to the late 16<sup>th</sup> century or the beginning of the 17<sup>th</sup>, is composed by eight columns with *muqarnas* capitals, which are surmounted by a dome with frescos showing the baptism of Christ and the blessing of the waters. The columns are joined together by arched carved marble slabs, probably reused from the old *iconostasis* of the *katholikón*. In the centre of the peristyle, there is a large flat porphyry basin with a bronze *strobilion*. See: CAPUANI-PAPAROZZI, *Athos: le fondazioni monastiche. Un millennio di spiritualità e*

the Athonite examples are important because they clearly show the continuity of a Byzantine model in post-Byzantine architecture. To go back to the canopy feature of the *phiale* of St. Sophia it should be useful to take into consideration some coeval representations. As far as we know, Cyriacus of Ancona brought a reasonably accurate drawing to the West about the time of the fall of Constantinople. Copied by Giuliano da Sangallo toward the end of the 15<sup>th</sup> century, we know it through Giuliano's copies. The canopy on columns in front of the façade must be the fountain, which was known to have been in the *atrium*, shows a strong similarity with the Athonite examples.<sup>41</sup> In fact in the Codex 139m. Proskynetarion dated back to the 17<sup>th</sup> century and preserved in the Athonite Monastery of Gregoriou, in the fol. 8r, which represents "The sanctuary of the church at Jerusalem" on the left of the church (which means in front of the church itself) there is a small canopied building which has a strong resemblance with the canopy drawn by Sangallo (two arches, a simple entablature and a dome). If Giuliano's drawing were reliable or not, I can't say but there is another element that should be helpful in that way: he drawn the nearby cypress trees admired by the pilgrims spout from the upper cornice of the façade.<sup>42</sup> The detail of the cypress trees in Giuliano's drawing is very interesting because between 1424 and 1453 an anonymous Russian traveler, who wrote a report on the relics of Constantinople, gives us the description of a fountain for the blessing of the water nearby St. Sophia mentioning exactly the cypress trees:

In front of the door situated behind the sanctuary of St. Sophia, there is the place where the water is blessed; there is a basin made by green slate [...]; this basin is covered by a lead roof [...]; four cypress trees and two palms grow up in this place.<sup>43</sup>

Nowadays, situated in front of the Istanbul Archaeological Museum's entrance and catalogued with the inventory number 5843, is a basin made by a kind of greenish stone provided lateral hole for the water. The rim is delineated with an extremely simple carved line. I can't say for sure if this basin, probably an antique piece has been reused as a *phiale* or, even more fascinating, if is it somehow related with the one described by the Russian traveler in the XV century. A third representation of a canopy of this type is drawn in the Codex 27. Homilies of

*arte ortodossa*, p. 113; and MILLET, "Recherches au Mount-Athos, III, *Phiale* et Simandre à Lavra", pp. 106–108.

<sup>41</sup> Another reasonable representation of the canopy of St. Sophia's *phiale* is a drawing made by Zacharias Wehme (1550–1606) in 1582. In that drawing in fact behind the walls, which surrounds the mosque, is visible a columned canopy and two cypress trees.

<sup>42</sup> C. SMITH, "Cyriacus of Ancona's Seven Drawings of Hagia Sophia", *Art Bulletin*, Vol. LXIX(1987), p. 19; see also S. BORSI, *Giuliano da Sangallo: i disegni di architettura e dell'antico*, Roma: Officina Edizioni, 1985.

<sup>43</sup> B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 229; and: G. P. MAJESKA, "St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: the Russian Travelers and the Relics", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 27 (1973), 69–88.



Gregory the Theologian (dated back to the 10<sup>th</sup> century) and preserved in the Athonite Monastery of Iveron. In the fol. 428v is pictured the scene of “The healing of the man borne blind”: the blind man is seen bending over a pool (made of red stone?), which has a quatrefoil shape and is sheltered by a canopy, where he bathes his eyes. Another important representation of a canopy is to be found in a miniature belonging to the Codex 463. Barlaam and Joasaph, dated back to the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> century, and preserved in the same library. In fact, in the fol. 100r “Joasaph beholds Paradise in a dream”<sup>44</sup> he is depicted standing in front of a building in prayer, the follows the portrayal of the young prince asleep on the ground. Following the thread of the story, Joasaph is next seen in paradise, which is represented by foliage and trees. Joasaph stands between two angels. To their left is pictured a fountain covered by a canopy. A square shaped parapet with a high pedestal above which there is a round basin. From the centre of the basin starts a long *strobilion* decorated with a pinecone superimposed by an imperial eagle with open wings.<sup>45</sup> The frontal slab of the parapet is provided with a lion’s head from which the water flows out into the garden as a small river. It is really interesting even if not surprising, that the miniaturist choose a fountain to represent the Paradise (it may not be mere coincidence that, from the 7<sup>th</sup> century at least, the *atrium* with the fountain of St. Peter in Rome was called *paradisus*).<sup>46</sup> In this composition we find the columned canopy, the high *strobilion* for the multiple jets of water and the lion, so to say that the main features are the same as the ones described in the late fifteenth century Persian version of the *Diegesis*. A *strobilion* like the one represented in the Codex 463. Barlaam and Joasaph, is to be found in the *phiale* of the Athonite Monastery of Great Lavra: this *strobilion* was identified by Millet as the one consancted in 1060, according to a dedicatory inscription and is surmounted by an eagle with open wings as well as the one in the in the fol. 100r “Joasaph beholds Paradise in a dream”, showing that the miniature was probably inspired by real models existent at that time. The representation of a tall *strobilion* characterized on the top by a pinecone from which the water spouts onto the underlying basin, finds out its materialization in a twelfth century fountain located in the southwestern corner of the cloister of the Norman cathedral at Monreale. A round marble basin into which water flows in several streams from a spherical element (resembling the pinecone), located at the head of a chevron-carved shaft

<sup>44</sup> In deep prayer Joasaph falls asleep and has a vision in which he is transported to paradise and afterwards to hell.

<sup>45</sup> An earlier and similar representation is to be found in the carved decoration of the so called sarcophagus of “the Bishop Theodore”, preserved in the Church of St. Apollinare in Classe (Ravenna); in one of the sarcophagus’ short sides is carved a *cantharos* with a flutes decoration on the base (such as the porphyry one in the Archaeological Museum of Istanbul), but rather than the usual *strobilion* there is a croix surmounted by an upturned bird (probably the dove representing the Holy Spirit as it is represented in the *Porta Regia* of St. Sophia at Constantinople) with opened wings. Each side of the *cantharos* is flanked by two doves (in the funerary context the dove represents the peace and happiness of the soul). A. RIEGL, *Arte tardoromana*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1959, p. 154–55, Fig. 54.

<sup>46</sup> H.L. KESSLER, *Old St. Peter’s and Church Decoration in Medieval Italy*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2002, p. 9.

(in the place of a metal *strobilion*) through which the water rises. A further representation of a tall *strobilion* belongs to a fresco (dated back to 1366) in the southwest chapel of the Brontochion of Mistra,<sup>47</sup> where is depicted Gregorius Nazianzos. The *strobilion* in the centre of the exagonal<sup>48</sup> parapet ends in a vase (decorated with some kind of fish scales which could resemble the pinecone pattern). The vase is surrounded by a number of snakes from which several streams of water fall down into the parapet. The frontal slab of the parapet is provided with a head (maybe a lion?) spouting out water in a small rectangular basin attached to the parapet. It is interesting to notice that a similar portrait of Gregorius Nazianzos (related with water and its conduits) is to be found in the fol. 4v of the Codex 399 preserved in the Monastery of St. Catherine on the Mount Sinai ad dated back to the second quarter of the 12<sup>th</sup> century.<sup>49</sup> More comparable examples of tall *strobilion* crowned by the pinecone element are often to be found in the Athonite context of the miniature paintings. See for example the Codex 14 Gospel Lectionary (12<sup>th</sup> century), from the library of the Monastery of Dionysiou: *Headpiece*, fol. 80r, two birds flanking a squared basin from which emerged a tall *strobilion* which ends with a pinecone from which the water spouts out in several streams; *headpiece*, fol. 214r, two birds (peacocks?) flanking an elaborated *catharos* from which departs a tall *strobilion* spouting out water in several streams. An additional example is preserved in the Unnumbered Codex. Gospel Lectionary, (11<sup>th</sup> or early 12<sup>th</sup> century), from the library of the Monastery of Iveron: *headpiece*, initial letter E fol. 1r: in the centre of the upper side two peacocks are seen on either side of a fountain.<sup>50</sup> The fountain, in the shape of a *phiale* (round basin maybe made of a green stone supported on a pedestal) is flanked on its rim by two beasts (maybe lions or tigers?) in the shape of handles; the *phiale* is provided with a tall pinecone *strobilion*. A basin exactly like this is nowadays preserved in the Isabella Stewart Gardner Museum but is originally from Italy. It is drilled for a

<sup>47</sup> G. MILLET, *Monuments Byzantins de Mistra*, Paris, 1910, Pl. 103/2; See also: L. BOURAS, "Dragon Representations on Byzantine Phialae and Their Conduits", *Gesta* (International Center of Medieval Art), Vol. 16 (1977), No. 2, p. 65.

<sup>48</sup> Idem, "Dragon Representations on Byzantine Phialae and Their Conduits" p. 65.

<sup>49</sup> See: M. L. DOLEZAL and M. MAVROUDI "Theodore Hyrtakenos' Description of the Garden of St. Anna and the Ekphrasis of Gardens", *Byzantine Garden Culture* (edited by Antony Littlewood, Henry Maguire, and Joachim Wolschke-Bulmahn), Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University: Washington, D.C., 2000, pp. 21, 24, Fig. 18.

<sup>50</sup> But several examples of these representations are very frequent also outside the Athonite context. For instance in the Canon Table of the Garrett Gospels (Princeton, Univ. Lib. Cod. Garrett 2, fol. 35v) originally belonged to Callistratos, a priest-monk in Constantinople; here two peacocks flanks an elaborated *cantharos*, provided with a pinecone *strobilion*. On the rim of the *cantharos* there are two birds drinking the water from the fountain. See: G. VIKAN (edited by), *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections, an exhibition in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 176–178, Fig. 91.

water supply and is carved of purple and white „pavonazetto” marble from Phrygia and has feline handles. Another one has recently been excavated in a church at Petra, Jordan, where it had been reused in the nave, probably for ritual ablution even if not provided for water supply and in the shape of a classical *cantharos*. They both date back to 170–210 AD. The main difference between the athonite representation and the two basins is in the choice of the beasts depicted. In fact, it seems that in the case of the two carved basins the animals represented are panthers.<sup>51</sup> Even if the association between felines and water representation is not so frequent as the one depicting birds and water, we can find several examples of that kind. For instance in one of the headpieces of the Codex No. 179, preserved in the Monastery of Mount Sinai, two leopard are represented flanking a porphyry basin provided with a pinecone *strobilion*.<sup>52</sup>

Byzantine sources give several indications of other *phiales*. Constantinus Porphyrogenitus used the word *louter* to indicate the *atrium* with the *phiale*, which stood before the entrances of the Church of the Apostles, the Church of the Virgin of the Pege and the Church of St. Mocius as well as in front of St. Sophia. A comprehensive description of this kind is to be found in the *Vita Basilii* by Constantine VII, where it is described the Mesokepion in the Great Palace precinct near the Nea Ekklesia built during the reign of Basil I (867–886). The two fountains of the *atrium* of the Nea are described as follows:

On the western side, in the very *atrium*, stand two fountains, the one to the south, the other to the north.... The southern one is made of Egyptian stone, which we are wont to call Roman [porphyry], and is encircled by serpents excellently carved. In the middle of it raises a perforated pinecone supported by hollow white colonnettes disposed in circular dance formation, and these are crowned by an entablature that extends all round. From all of these [elements] water spouted forth and inundated the underlying surface of the trough. The fountain to the north is made of so-called Sagarian stone (which resembles the stone called Ostrites) and it, too, has a perforated pine-cone of white stone projecting from the center of its base, while all round the upper rim of the fountain the artist has fashioned cocks, goats and rams of bronze, and these, by means of pipes, vomit forth jets of water into the underlying floor. Also to be seen there are cups, next to which wine used to spout up from below to quench the thirst of passers by.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> See: A. VAN DEN HOEK and J. J. HERRMANN, Jr., “Paulinus of Nola, Courtyards, and Cantari”, p. 196, 213, Figs. 13–14.

<sup>52</sup> A. PALIOURAS, *Sacro monastero di Santa Caterina*, Sacro Monastero del Sinai Edizioni, 1985, Fig. 154.

<sup>53</sup> MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, pp. 194–95.

The description of the fountain to the north<sup>54</sup>, decorated with bronze animals (cocks, goats and rams) is even more interesting if compared with a miniature belonging to the Gospel Book, now in the Biblioteca Palatina in Parma. The folio 5r correspond to Christ in Majesty, but on the upper part of the folio, above the Christ, there is the representation of a canopied fountain with a high *strobilion* in the centre and a cocks and a peacock one on the left and on the right part of the upper rim.<sup>55</sup> On both sides of the fountain is flanked by a hart. This kind of composition with harts or deers and several types of birds is very frequent in the representation of the Fountain of Life.<sup>56</sup> Underwood found out three examples of this representation related with the mosaics in the baptistery of Salona, Stobi and Butrinto.<sup>57</sup> At Heraclea Lynkestys (Bitola) in the floor mosaic of the narthex of the Large Basilica there is another representation of two deers or harts flanking a *cantharos*.<sup>58</sup> A similar mosaic composition is nowadays in the British Museum and belongs to the 4<sup>th</sup> or 5<sup>th</sup> century Cartage. Here two harts are depicted flanking a squared parapet with a classical *cantharos* in the centre characterized by a cylindrical spout from which two streams of water fall into the pool in two graceful arcs.

Basically from the same period of the fountains of the Nea, but in the Islamic context, is the so-called *pharaoh's tray* from the Great Mosque of Samarra (completed in 852 AD), which nowadays has been moved to the Khan Mirjan in Baghdad. According to al-Muqaddasi, an Arabic traveler born in Jerusalem but of Persian origin who visited Samarra in 895, the fountain was a jet with non-ending water made of a large piece of stone.<sup>59</sup> The upper rim of the basin is marked by a

<sup>54</sup> This fountain is comparable to the one described in the Theodore Hyrtakenos' Description of the Garden of St. Anna: "At one point there was as a landmark a fountain that could both reserve water and gush it forth, occupying the place of the centre, as if setting up to view evenly all the lines flowing from the centre toward the periphery and again rebounding toward the centre". According to Hyrtakenos the artist had created an assemblage of bounding lions, leaping leopards and swaying bear that were so lifelike they could frighten an onlooker; in addition, carved birds were perched on the rim of the basin, drinking from the water. For the English translation of Theodore Hyrtakenos' Description of the Garden of St. Anna, see: DOLEZAL-MAVROUDI "Theodore Hyrtakenos' Description of the Garden of St. Anna and the Ekphrasis of Gardens", pp. 105–158.

<sup>55</sup> J. LOWDEN, *Early Christian and Byzantine Art*, London: Phaidon Press, 2001, p. 295, Fig. 171.

<sup>56</sup> The Fountain of Life as it is called, appears quite often as part of the Canon Tables in certain manuscripts of the Four Gospels. It is characterized by three elements: the *piscina*, the eight columns and the dome. The Fountain of Life appears, just to mention some of the most representative examples of that kind, in the Rabula Gospels, which is preserved in Florence (Bibl. Laurenziana, Plut. I. 56, fol. 2r) and also in the Gospel of Saint-Médard de Soisson (Paris; Bibl. Nat., cod. Lat. 8850) in the Godescalc Gospel Lectionary (Paris; Bibl. Nat., nouv. acq. lat. 1203), in the Gospel of Saint Emeram (Munich; Staatsbibl., Clm. 1400, cim. 55).

<sup>57</sup> UNDERWOOD "The Fountain of Life in manuscript of the Gospels", pp. 52–53.

<sup>58</sup> At Heraclea Lynkestys, in the floor of the baptistery, is a mosaic depicting two peacocks flanking a beautiful *cantharos* (carved with fluted decoration).

<sup>59</sup> See: Y. TABBAA "Toward an interpretation of the use of water in Islamic courtyards and courtyard gardens", *Journal of Garden History*, Vol. VII/3 (1987), p. 199; and: R. HILLENBRAND, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp. 74, 363–64.

simple carved line. When functioning, this large fountain (over 3 m in diameter) would have sent a single jet of water straight up in the air to fall back in a flat basin as in the Byzantine *phiale* (Geat Lavra, St. Demetrius).<sup>60</sup>

But lets go back to Constantinople and more particularly to the twelfth century *typicon* of the Church of the Pantocrator, that cites a couple of fountains (*phiale* in the Greek text), which were supposed to be in the *atrium* of the churches built by Joannes Comnenus II before 1136.<sup>61</sup>

A further description, written by Nicetas Choniata, refers to a great *phiale* of red stone, which was removed by emperor Andronicos Comnenos (1182–1185) from the palace gardens to the Church of the Forty Martyrs in the center of the capital:

...and he moved from the garden of the Great Palace into the courtyard of the church that enormous porphyry basin whose rim is encircled by the coils of two monstrous serpents, a marvelous sight.<sup>62</sup>

According to the description, the rim of this *phiale* was surrounded by two terrifying snakes, which formed spirals. This description may refer to a magnificent *phiale* of reddish stone, which survived in Constantinople, exhibited in the exonarthex of the church of St. Sophia (and very often misinterpreted as a baptism font such as another porphyry octagonal basin preserved at Magdeburg lately employed as a baptism font). The basin of this *phiale* is 1.62 m wide. Its outer surface, which is encircled by two impressive serpents, ends in a simple cavetto molding. The twisting bodies of the serpents form spirals, while their heads project over the rim of the *phiale*.<sup>63</sup> A strong torus molding separates the basin from its almost cylindrical base; a circular sinking in the middle of this concavity is flanked by two tubular openings which most probably acted as water channels, indicating that the *phiale* was furnished with some water spout system.

The Russian Anonymous describes a canopied fountain in the *atrium* of the church of St. Basil near the Mangana Palace:

In front of the church there is a large copper basin covered with sheet lead and supported on stone columns. The columns are joined together with cut stone slabs carved with the four evangelists”.<sup>64</sup>

It is interesting to notice here the use of metal basin instead of a stone (marble, porphyry) one; this might be the only reference to a metal basin in the

<sup>60</sup> Al-Muqaddasi's description of the fountain of Samarra is very close to the description of St. Sophia's *phiale* belonging to Paulus Silentiarius and to the late fifteenth century Persian version of the *Diegesis*.

<sup>61</sup> MILLET, "Recherches au Mont-Athos, III, *Phiale* et Simandre à Lavra", p. 108; C. MANGO, *Architettura Bizantina*, Milano: Electa, 2001, p. 128.

<sup>62</sup> MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, p. 234.

<sup>63</sup> BOURAS, "Dragon Representations on Byzantine Phialae and Their Conduits", p. 65.

<sup>64</sup> DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, p. 230.

context of the *atrium* of the Byzantine churches. By the way, excluding the material of the basin the architectural type reminds clearly to the Athonite *phiales*. Another interesting example of water architecture within the *atrium* is located in the Church of St. George of the Mangana. According to Clavijo, who visited Constantinople in 1403:

On the outside, before the church door, is a bathing font, very big and beautiful, and above it is a cupola supported on eight pillars of white marble carved with many figures.

According to Prof. Mango<sup>65</sup> the structure in the *atrium* of St. George is a fountain but because of its dimension (almost 10 m wide) and the particular shape of the font I'm incline to think that this was a baptism font rather than a *phiale*.<sup>66</sup>

An interesting example of Byzantine *phiale* outside Constantinople belongs to the Church of St. Demetrius in Thessalonica. Between 1430 and 1493 the vaulted peristyle with eight reused columns was built, only 3 m from the west façade of the basilica, to contain the marble early Christian *phiale* that used to be filled with holy water coming from the exuding *myron* inside the church. In my opinion the peristyle photographed by Fred Boissonnas in 1913 seems to be an Ottoman addition. The columned peristyle is also mentioned by Tafrali in 1913:

Dans la cour, à l'ouest, s'élève encore aujourd'hui la *phiale*, entourée de plusieurs colonnes simples. Autour d'elle, il y avait pendant la période Byzantine un jardin planté d'arbres, au milieu desquels jaillissaient des sources, ce qui donnait aux lieux un aspect des plus pittoresques.<sup>67</sup>

The marble basin is very large and flat, not really deep, and it is probably a classical piece reused in the Christian context: carved flutes characterize the whole outer body while the rim is embellished with the *ovum* pattern. The flat basin is also characteristic of the oldest Athonite *phiale* (Great Lavra and Iveron). Another example of still standing *phiale* is located in the garden of the Rotunda or Church of St. George in Thessalonica. But it is not the fountain situated in front of the church. In fact, the fountain in front of the church has been erroneously misinterpreted as the Byzantine *phiale*. The peristyle with eight reused columns covered an octagonal tall *şadırvan* has been added to the building as the minaret when the church was turned into a mosque after 1491. Tafrali in his *Topographie de Tessalonique*, writes that in front of the church there is the *phiale*, surrounded by several columns made by green marble from Thessaly.<sup>68</sup> He shows also a beautiful engrave of the Rotunda with the minaret and the *şadırvan* on the right as they should appeared in 1831, when it was still used as a mosque.<sup>69</sup> For its shape this

<sup>65</sup> MANGO, *Architettura Bizantina*, p. 126.

<sup>66</sup> See R. DEMANGEL and E. MAMBOURY, *Le Quartier des Manges et la première région de Constantinople*, Paris: E. De Boccard, 1939

<sup>67</sup> O. TAFRALI, *Topographie de Tessalonique*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913, p. 169.

<sup>68</sup> Idem, *Topographie de Tessalonique*, p. 158.

<sup>69</sup> Idem, *Topographie de Tessalonique*, Fig. 14.

couldn't be the Byzantine *phiale*, but on the southern side of the Rotunda there is a simple stone basin, slightly smaller than the one in front of St. Demetrius and undecorated, which could have been employed for this purpose.

In conclusion, our knowledge on Byzantine *phiales* is still fragmentary. There is not a catalogue or a list of the still standing *phiales*, and furthermore, we don't have specific studies toward the *phiales* outside Constantinople and in particular in South-eastern Europe and in Anatolia. The architectural tradition of the fountain is inextricably interwoven with the profound significance of water. If the *phiale* of the Byzantine context, with its own profound liturgical value, influenced the formation of the fountain for ritual ablutions in the Early Islamic and later in the Ottoman context, little doubt remains about the unavoidable analogies between the traditional signification of the type and its new function.

#### BIBLIOGRAPHY

- AA. VV., *The treasures of Mounth Athos, Illuminated Manuscripts*, Vol. I–II, Athens: Ekdotike Athenons S.A. 1973.
- ALPAGO NOVELLO, A. and Dimitrokallis, G., *L'arte Bizantina in Grecia*, Milano: Federico Motta Editore, 1995.
- BAKIRTZIS, C., „Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 56 (2002), pp. 175–201.
- BONFIGLIOLI, G. S., *Sofia di Costantinopoli : l'Architettura*, Bologna: Pàtron Editore, 1974.
- BORSI, S., *Giuliano da Sangallo: i disegni di architettura e dell'antico*, Roma: Officina Edizioni, 1985.
- BOURAS, L. “Dragon Representations on Byzantine Phialae and Their Conduits”, *Gesta* (International Center of Medieval Art), Vol. 16 (1977), No. 2, pp. 65–68.
- BROILO, F.A., “Le mescit dei caravanserragli urbani ottomani di Bursa, Edirne e Cipro: una nuova interpretazione”, *Annali di Ca' Foscari: rivista della Facoltà di Lingue e letterature straniere*, Serie orientale, 36 (2005) Editoriale Programma, pp. 81–96.
- BROILO, F.A., “Ottoman Fountains: A Comparative study on the *şadırvan* fountains inside the courtyard of Istanbul Royal Mosques (16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries)”, *Ipek Yolu, Konya Kitabi, Prof. Dr. Rüçan Arık ve Prof. Dr. M. Oluş Arık'a armagan*, Özel Sayı, Konya, 2007, pp. 191–198.
- BRYER A. and M. CUNNINGHAM (ed.), *Mount Athos & Byzantine Monasticism*, Aldershot: Variorum, Ashgate Publishing Ltd, 1996.
- CABROL, F., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, tome premier, première partie, A-AMENDE, Paris: Librairie Letanzy et Aré, 1924.
- CAPUANI M. and M. PAPAROZZI, *Athos: le fondazioni monastiche. Un millennio di spiritualità e arte ortodossa*, Milano: Jaca Book, 1997.
- DE KHITROWO, B., *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889
- DEMANGEL, R and E. MAMBOURY, *Le Quartier des Manges et la première région de Constantinople*, Paris: E. De Boccard, 1939.
- DIEHL, CH., LE TOURNEAU, M. and H. SALADIN, *Les monuments chrétiens de Salonique*, Paris: E. Leroux. 1918.
- DIEHL, E., *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 4 vols, Berlin: Weidmann, 1961–67.
- DOLEZAL, M. L. and M. MAVROUDI “Theodore Hyrtakenos' Description of the Garden of St. Anna and the Ekphrasis of Gardens”, *Byzantine Garden Culture* (edited by Antony Littlewood, Henry Maguire, and Joachim Wolschke-Bulmahn), Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University: Washington D.C., 2000, pp. 105–158.
- EUSEBIUS, *Ecclesiastical History*, books VI–X, (translated by J. E. L. Oulton), LOEB Classical Library, Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, William Heinemann LTD: London,

- FOBELLI, M.L., *Un tempio per Giustiniano: Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma: Viella, 2005.
- HASLUCK, F. W., *Athos and its Monasteries*, London: Kegan Paul, 1924.
- HESIOD *Theogony, Works and Days, Testimonia*, vol. I, (edited and translated by Glenn W. Most), LOEB Classical Library, Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, London, England, 2006.
- HILLENBRAND, R., *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- HIPPOCRATES *Hippocrates*, vol. II, (with an English translation by W.H.S. Jones), LOEB Classical Library, Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, William Heinemann LTD: London, 1956.
- HUELSEN, C., „Der Cantharus von Alt-St. Peter und die antiken Pignen-Brunnen”, *Römische Mitteilungen* 19 (1904), pp. 87–116.
- JAMES, L. and R. WEBB, “To Understand Ultimate Thing and Enter Secret Places’: Ekphrasis and Art in Byzantium”, *Art History* 14 (1991), pp. 1–17.
- KESSLER, H.L., *Old St. Peter’s and Church Decoration in Medieval Italy*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2002.
- LANCIANI, R., *Pagan and Christian Rome*, Cambridge: The Riverside Press, 1893.
- LOWDEN, J., *Early Christian and Byzantine Art*, London: Phaidon Press, 2001.
- MAJESKA, G. P., “St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: the Russian Travelers and the Relics”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 27 (1973), pp. 69–88.
- MANGO, C., and J. PARKER, “A Twelfth – Century Description of St. Sophia”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 14 (1960), pp. 233–45.
- MANGO, C., *Architettura Bizantina*, Milano: Electa, 2001.
- MANGO, C., *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, Toronto: Medieval Academy of America, University Toronto Press, 1986.
- MATHEWS, T. F., *The Early Churches of Constantinople*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1971.
- MILLET, G., “Recherches au Mont-Athos, III, Phiale et Simandre à Lavra”, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, vol. 29 (1905), pp. 105–23.
- MILLET, G., *Monuments Byzantins de Mistra*, Paris, 1910
- NORWICH, J. J., SITWELL, R. and A. COSTA, *Mount Athos*, London: Hutchinson of London, 1966.
- ORLANDOS, A., *Monasteriake architetonike*, Athens, 1958.
- PALIOURAS, A., *Sacro monastero di Santa Caterina*, Sacro Monastero del Sinai Edizioni, 1985.
- QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, “De Oratione”, *Tertulliani Opera, Pars I*, Corpus Christianorum, Serie Latina, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLIV, pp. 257–274.
- RIEGL, A., *Arte tardoromana*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1959.
- SCHNEIDER, A. M., *Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul*, Berlin, 1941.
- SMITH, C., „Cyriacus of Ancona’s Seven Drawings of Hagia Sophia”, *Art Bulletin*, Vol. LXIX (1987), pp. 16–32.
- STRZYGOWSKI, J. “Der Pinienzapfen als Wasserspeicher,” *Römische Mitteilungen* 18 (1903), pp. 185–206.
- TABBAA, Y., “Toward an interpretation of the use of water in Islamic courtyards and courtyard gardens”, *Journal of Garden History*, Vol. VII/3 (1987), pp. 197–220.
- TAFRALI, O., *Topographie de Tessalonique*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.
- UDERWOOD, P.A., The Fountain of Life in manuscript of the Gospels, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 5 (1950), pp. 43–138.
- VAN DEN HOEK, A. and J. J. HERRMANN, Jr., “Paulinus of Nola, Courtyards, and Cantari”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 93, No. 3 (Jul., 2000), pp. 173–219.
- VIKAN, G. (edited by), *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections, an exhibition in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton: Princeton University Press, 1973.
- WALTER, CH., *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, 1982.
- ROSHEIM, Mark E., *Robot Evolution: The Development of Anthrobotics*, Wiley: IEEE, 1994.



## AN UNUSUAL BYZANTINE TITLE: “DESPOT OF THE BLACK SEA”

ȘTEFAN ANDREESCU  
(The “N. Iorga” Institute, Bucharest)

A letter of January 1446 sent by King Alfonso V of Aragon and Naples to Demetrios Palaiologos, brother of the Byzantine Emperor John VIII, employs in relation to the latter the term of „Despot of the Black Sea”. The title may have been bestowed upon Demetrios in 1440, soon after the return of the Byzantine delegation from Florence, and it reflects in fact the Byzantine conception of the unity of the Pontic space, with the sea lying at the core.

**Key-words:** despot, Black Sea.

In 1437, Demetrios, John VIII Palaiologos’ brother, was among those who accompanied the Emperor to Italy. Both in Florence, and later on, after the Byzantine delegation returned to Constantinople, Demetrios assumed the role of opposing the Union of the Catholic and Orthodox Churches. One may even say that, in an almost natural way, Demetrios Palaiologos’ attitude corresponded to that of Sultan Murad II, a declared enemy of this union, albeit for completely different reasons. This convergence in views can explain the events of the spring and summer of 1442, when Demetrios Palaiologos, with the help of the Ottoman troops sent by the Sultan, besieged the Imperial Byzantine capital.

The main historical source for these events is Georgios Sphrantzes, who was directly involved in the events. This is a synopsis of his account. On the 20<sup>th</sup> of October 1441, Constantine, Despot of Morea, one of the Emperor’s brother and himself future Emperor, sent Sphrantzes on an embassy “to the Sultan and to the Emperor”. Sphrantzes had been entrusted with “a secret mission” to John VIII. If the Emperor agreed, he would have traveled further, to Messembria, on the Black Sea shore, where “Despot kyr Demetrios” resided, and propose him an exchange. Demetrios should take the place of Constantine, and the latter, “returning to Constantinople again, should receive Sili<m>vria and the country he had held before, Mesembria, and all the other lands up to Derca” (Derkos). “Once there”, near the capital, Constantine’s ultimate goal was “to be hopeful of his succession to the throne, as the Emperor desired.” John VIII agreed with the mission, and Georgios Sphrantzes set out for Messembria in January 1442, to meet “Despot kyr Demetrios.” His efforts amounted to nothing, as Demetrios refused to make the exchange. Moreover, on 23<sup>rd</sup> of April 1442, “Despot kyr Demetrios, together with the Turks, rushed upon the capital, besieged it, and caused great devastation in the

neighboring regions.”<sup>1</sup> According to a different source, the siege lasted until 6<sup>th</sup> of August.<sup>2</sup> It seems that the siege was lifted when information about John Hunyadi’s successful military actions at the Lower Danube had reached the Turkish camp.<sup>3</sup>

Meanwhile, Despot Constantine tried to help his brother. He embarked and sailed from the Peloponesus to Constantinople. He never reached his destination, because an Ottoman squadron intercepted him, and forced him to lay anchor in Lemnos. He remained there until November, when, helped by eight galleys sent by the Venetians, he was able to continue his journey to the capital.<sup>4</sup> Soon after, certainly before the 6<sup>th</sup> of March 1443, the peace was signed by Sultan Murad II, the Byzantines and Constantine Palaiologos.<sup>5</sup>

Henceforth, the available sources give scarce information on the events, and historians hold different views on Despot Demetrios’s fate in the following years. Thus, according to Laonikos Chalkokondyles, who, usually, is rather imprecise with regard to this crisis and the fratricide war: “the Emperor took away from him most of his country.”<sup>6</sup> Therefore, as a result of his action, Demetrios was deprived only of a part of his appanage. Moreover, in one of the short Byzantine chronicles, there is a clear tendency to play down his role in the events of 1442. As it has already been noticed, according to this source, the Ottomans besieged Constantinople, whereas Despot Demetrios merely assisted them. This seems to indicate that the crisis of his relations with the Emperor ebbed, and, therefore, he may have been able to keep part of his possessions.<sup>7</sup> An argument to support this view is that, after things returned to normal, in March 1443, John VIII gave Constantine only Selymbria, *but not Messembria*. The governor appointed in Selymbria was Georgios Sphrantzes himself, the well-trusted counselor of Constantine Palaiologos. Sphrantzes makes the following account of his appointment: “... and on 1<sup>st</sup> of March <Constantine> received from the Emperor Sili<m>vria and sent me over as a governor, with orders to defend it from the Sultan and from Despot Demetrios, and

<sup>1</sup> Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401–1477*, ed. by Vasile Grecu, Bucharest, 1966, p. 65. See also Louis Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Albin Michel, Paris, 1969, p. 408.

<sup>2</sup> See Peter Schreiner’s edition and comments in *Die byzantinische Kleinchroniken*, I, Wien, 1975, p. 216; II, Wien, 1977, p. 461.

<sup>3</sup> N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l’histoire des croisades au XV<sup>e</sup> siècle*, III, Paris, 1902, p. 110, note 3; see also Idem, *Geschichte des osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, I (bis 1451), Gotha, 1908, p. 430.

<sup>4</sup> Georgios Sphrantzes, *op. cit.*, p. 65 and 67; F. Thiriet, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Roumanie*, III, Paris-LaHaye, 1971, no. 2597, p. 98 (January the second, 1443; it was known in Venice, on the 10th September, 1442, that the ottoman fleet, which had 60 *fuste*, had left the Straits to besiege „Dragassi” (Constantine), the Emperor’s brother, in the island Lemnos (*Stalimine*) (N. Iorga, *Notes et extraits*, III, p. 102; F. Thiriet, *op. cit.*, III, no 2590, p. 96).

<sup>5</sup> N. Iorga, *Notes et extraits*, III, p. 110, note 3.

<sup>6</sup> Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, translated by Vasile Grecu, Bucharest, 1958, p. 183.

<sup>7</sup> Peter Schreiner, *op. cit.*, II, p. 461. According to a source used by Louis Bréhier (*op. cit.*, p. 408), Murad himself, in view of a new crusade from the West, insisted that Demetrios should accept to give up the litigious territory (or, at least, in my opinion, a part of it) and to make peace with John VIII, who was his vassal.

even from the Emperor who had handed it over.”<sup>8</sup> In my view, this clearly indicates the presence of Demetrios Palaiologos in the neighboring lands, therefore in Messembria. Thus, I agree with Donald M. Nicol’s interpretation to Sphrantzes’ text<sup>9</sup>.

Soon after, in June 1443, a new change occurred. It was decided in Constantinople that “the entire country of Despot kyr Theodore” (Palaiologos), more exactly Moreea, should pass on to Constantine, who in exchange would hand over Selymbria. The same ship on which Constantine had sailed to Mistra, on the 8<sup>th</sup> of December, took his other brother, Theodore, to Constantinople. And, according to another short Byzantine chronicle, the exchange was not at all meaningless. It was Theodore who now hoped “to become emperor.”<sup>10</sup> One can see here an incredible clash of ambitions within the imperial family, at a time when the Empire, fragmented and almost reduced to nothing, was on the verge of collapse...

The historical framework was meant as an introduction to a new and quite surprising source, only partially edited until now: a letter of response sent in January 1446 by King Alfonso V of Aragon and Naples to Demetrios Palaiologos. Constantin Marinescu previously mentioned this source in a monograph published posthumously in Barcelona in 1994.<sup>11</sup> The message of the Byzantine despot was carried to the court in Naples by a messenger “Vicencius of Lemeny”, who must have arrived there by the end of the previous year. The king answered the request(s) submitted to him – the object of which we can only guess – in a quite equivocal way: he was much too caught up in his Italian affairs, but he was willing to give all due consideration to the matter at a more suitable time (*Quidem idem quod vos optatis, jocundum sane esset efficere, sed res italice, multis implicite nexibus, ita nos involutos habent, ut nequaquam commode ipsis in rebus impresenciarum vaccare possumus*). Constantin Marinescu also noticed and reproduced the title attributed by King Alfonso to Demetrios: “Despot of the Black Sea” (*dispotes Maris Maioris*). However, Marinescu did not pay attention to this title, although he mentioned the “Despotate of the Black Sea” that belonged to Demetrios in several other parts of his writing.<sup>12</sup> One should add that Marinescu was the first historian to point out to this document kept in the archives of the Aragon Crown, and to the aforementioned title, even if very briefly, in 1939.<sup>13</sup> This

<sup>8</sup> Georgios Sphrantzes, *op. cit.*, p. 67.

<sup>9</sup> Donald M. Nicol, *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, last Emperor of the Romans*, Cambridge University Press, 1992, p. 19: „The Emperor was more than ready to make over to Constantine the fortress of Selymbria on the Sea of Marmora, from where he could spy on the movements of his brother Demetrius. In March 1443 George Sphrantzes was made governor of Selymbria in his Master’s name”. In N. Iorga’s opinion, Demetrios would recover his appanage only the next year (*Geschichte des osmanischen Reiches*, I, p. 430).

<sup>10</sup> Georgios Sphrantzes, *op. cit.*, loc. cit.; Peter Schreiner, *op. cit.*, I, p. 236 and II, p. 463–464.

<sup>11</sup> Constantin Marinescu, *La politique orientale d’Alphonse V d’Aragon roi de Naples (1416–1458)*, Barcelona, 1994, p. 140–141.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 132 and 170.

<sup>13</sup> Idem, *Contribution à l’histoire des relations économiques entre l’Empire byzantin, la Sicile et le royaume de Naples de 1419 à 1453*, in: „Studi bizantini e neellenici”, V, 1939 [= Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, Roma 20–26 settembre 1936, 1], p. 217.

title went unnoticed by Romanian historians. Only in the early seventies, the Bulgarian historian Vassil Gjuzelev mentioned this title, in his attempt to reconstruct the history of the Bulgarian littoral of the Black Sea.<sup>14</sup> Nonetheless, once more, the title itself was not interpreted...

\*

Most probably, as it is generally believed, Demetrios Palaiologos received the territory of Messembria, lying on the Black Sea shore, on the coast of the Propontida up to Selymbria, after his return from Florence. There, the Emperor "could keep an eye on him, for he was known to be bitterly opposed to the union of the churches, probably more from political motives than religious convictions."<sup>15</sup> Moreover, being close to the capital was very convenient for someone who was looking forward to the Imperial succession. Sources indicate clearly that two of Emperor John VIII's brothers, who attempted to settle in the lands of Demetrios, namely Constantine and Theodore, were actually contenders to the throne. In addition, Chalkokondyles explicitly states that the siege of 1442, laid by Demetrios helped by the Ottomans, aimed the enthronement by force of Emperor's third brother: "However, after a while, when his brother-in-law Assan, a highly regarded man in Byzantium, *who seemed to help him in his attempt to take the throne*, could do nothing for him, he withdrew" (underlined by Șt. A.).<sup>16</sup> Due to these circumstances, I believe that the title of "Despot of the Black Sea," held by Demetrios Palaiologos probably as early as 1440, should be related to his claims to the Imperial throne.

There are no sources on Despot Demetrios' whereabouts in 1445, when the latter sent an emissary to King Alfonso of Aragon and Naples. In any case, the messenger, "Vicencius of Lemeny," was a Westerner.<sup>17</sup> One should not forget that, at some point, Demetrios went to the capital and, "not much later," he was arrested together with his brother-in-law, from the order of John VIII. However, he escaped and, in the middle of the night, sneaked into Pera and found refuge in the Genoese fortress, where he was able to keep and develop his western relations. According to Chalkokondyles, Demetrios reconciled with his brother, the Emperor, after this episode, and thus he "recovered his sovereignty over the land lying on the shores of the

<sup>14</sup> Vassil Gjuzelev, *Chronicon Mesembriae (Notes sur l'histoire du littoral bulgare de la mer Noire pendant la période 1366–1448)* (in Bulgarian), „Godišnik na Sofiiskiiia Universitet – Istoriceski Facultet”, t. LXVI, 1972/1973, p. 186. The Bulgarian historian think that Demetrios ruled in Mesembria until December 1443. Then he reached Constantinople, where – following Chalkokondyles – for some time was imprisoned together with his brother-in-law Matthew Palaiologos Assan (not Pavel Assan, as Gjuzelev states). He succeeded to escape from jail and took refuge in Pera. Finally, Demetrios reconciled with his brother, John VIII, and received few islands as an appanage (see also Idem, in: *Bălgarski srednovekovni gradove i kreposti*, I, *Gradove i kreposti po Dunav i Cerno More*, Varna, 1981, p. 351–352).

<sup>15</sup> Donald M. Nicol, *op. cit.*, p. 18.

<sup>16</sup> Laonic Chalcocondil, *op. cit.*, loc. cit.

<sup>17</sup> From the island of Lemnos.

Black Sea.”<sup>18</sup> However, by the close of 1444, a galiotta sent out from Constantinople to “la Mer Majour”, in order to gather information about the outcome of the battle of Varna, reached “ung chastel appelé Messemble, quy estoit à l’empereur.” And in the spring of 1445, the squadron of Sire de Wavrin that sailed to Messembria found there as sole authority, “ung seigneur grecq, capittaine dudit chastel de par l’empereur.” Thus, I agree with Vassil Gjuzelev, who believed that, at least at this moment Demetrios was not in Messembria.<sup>19</sup> In any case, taking into account the implication of the title of “Despot of the Black Sea,” Demetrios’ message to King Alfonso could only be related to the attempt to find an ally willing to support his own interests.<sup>20</sup>

The title of “Despot” is first mentioned in the twelfth century, during Manuel I Comnenos’ reign, in 1163, when the Emperor did not yet have a male heir, and he was considering bequeathing the throne to his eldest daughter Maria and to her husband. As Maria was engaged to Prince Béla, the son of King Géza II of Hungary and heir to the Hungarian throne, the title of “Despot” was bestowed upon the young prince in order to designate him as presumptive heir to the Byzantine throne.<sup>21</sup>

The word “despot”, δεσπότης, means “lord” (dominus). From the moment when “despot” became a title given to the heir to the Byzantine throne, it was considered the second in the Byzantine hierarchy, next to that of basileus. Later on, especially from the second half of the fourteenth century, this title – as already suggested – was “vulgarized”.<sup>22</sup> Thus, it was frequently bestowed upon foreign princes, unrelated to the imperial family or upon foreign higher officials.<sup>23</sup> One should remember that in order to be a genuine “despot”, the title had to be conferred by the legitimate emperor. In addition, this title also implied the acceptance of a vassalic relationship. On the other hand, there were two categories of “despots”: despots merely holding the honorific title, and despots receiving in addition territorial appanages.<sup>24</sup> It should also be underlined that the title of „despot” was not hereditary. Thus, a despot could

<sup>18</sup> Laonic Chalcocondil, *op. cit.*, loc.cit.

<sup>19</sup> N. Iorga, *Cronica lui Wavrin și românii*, „Buletinul Comisiei Istorice a României”, VI, 1927, p. 98 and 102; see also Vassil Gjuzelev, *Chronicon Mesembriae*, p. 186–187.

<sup>20</sup> Finally, when he was Despot of Morea, Demetrios signed on 5<sup>th</sup> of February 1451 an alliance treaty with Alfonso V. This alliance was directed against the Ottomans. In case of victory, the Byzantine throne would be occupied by the king of Aragon; while Demetrios, as compensation, would receive the entire Hellada, Thesalia, Macedonia with Thessalonica, as well as the entire coast from Serres to Christopolis and Varna; however, if the king died first, the successor to the imperial throne was either the Despot or his son-in-law, previously chosen by the king himself (C. Marinescu, *La politique orientale*, p. 166–168).

<sup>21</sup> G. Ostrogorsky, *Urum-Despotes. Die Anfänge der Despoteswürde in Byzanz*, „Byzantinische Zeitschrift”, 44 Bd., 1951, p.458–459.

<sup>22</sup> The fundamental remains R. Guiland’s *Études sur l’histoire administrative de l’Empire byzantin. Le Despote, ΔΕΣΠΟΤΗΣ*, in « Revue des Études Byzantines », XVII, 1959, p. 62.

<sup>23</sup> See few examples *Ibidem*, pp. 77–78.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 65 and 77.

bequeath the territory of the despotate to his eldest son, but not the Byzantine title of despot.<sup>25</sup>

“Despot” was a title generously distributed by the last Palaiologos to their descendants. Some of their possessions were very small, and the title holder was “the governor of a town rather than a territory.” R. Guiland gives as an example the Despot of Selymbria, Theodore Palaiologos, and Demetrios Palaiologos, as Despot of Messembria, “approximately in 1440.”<sup>26</sup> From the second example, it clearly appears that Guiland was unaware of Constantin Marinescu’s article published in 1939, and his reference to the title of “Despot of the Black Sea.”

The Black Sea was “a familiar sea” for the Byzantines. Pachymeres, for instance, provides very accurate information on the areas of the Pontic littoral of interest to him. Nonetheless he speaks of “places and peoples of political significance to Byzantium.”<sup>27</sup> Thus, I believe that the title held by Demetrios Palaiologos, even if it represents only a claim, reveals the Byzantine conception of the unity of the Pontic territory, with the sea as its core. There was a vast territory, undoubtedly, but so was the territory assigned by the title of “Despot of the West,” held by Nikephor Angelos.<sup>28</sup> Leaving aside the issue of the proximity to Constantinople, Demetrios Palaiologos, “Despot of the Black Sea,” with his headquarters at Messembria, was undoubtedly a credible contender to the Imperial throne and, in consequence, a prestigious political dialogue partner for sovereigns such as Alfonso V of Aragon and Naples.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 70–71.

<sup>27</sup> Angeliki E. Laiou, *On political geography: the Black Sea of Pachymeres*, in: *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, edited by R. Beaton and Ch. Roueché, London, 1993, p. 121.

<sup>28</sup> R. Guiland, *op. cit.*, p. 71; Angeliki E. Laiou believes that the term “Occident” does not indicate the West of Europe, but only the Despotat of Epyrus and, “by extension”, the Serbian territory, in other words “the Western possessions of the Empire”.

# DIE WENIG BEKANNTEN SLAWISCHEN MANUSKRIPTE DER *SCALA PARADISI* DES JOHANNES CLIMACUS<sup>1</sup>

TATIANA POPOVA

(Universität Sankt-Petersburg, Abteilung Severodvinsk)

„Die wenig bekannten Manuskripte“ bedeutet im Aspekt dieses Artikels die slawischen Handschriften von *Lestvica*, über die ich keine veröffentlichte Arbeiten kenne. In diesem Zusammenhang wäre ich allen dankbar, die mir informative Hilfe leisten können. Insgesamt gibt es 32 wenig bekannte Manuskripte. Um über die Existenz dieser Handschriften zu erfahren, habe ich die Verzeichnisse einiger Sammlungen der Russischen Nationalen Bibliothek (Sankt Petersburg), der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften (Sankt Petersburg) und des Russischen Staatlichen Archives der Altertümlichen Akten (Moskau) studiert.

**Schlüsselwörter:** *Scala Paradisi* (Himmelsleiter, *Lestvica*); Johann Abt des Sinaiklosters; slawische Übersetzungen;

Eines der am meisten geliebten Bücher des orthodoxen mittelalterlichen Lesers war *Scala Paradisi* (Himmelsleiter, *Lestvica*), geschrieben im VI. Jahrhundert vom Abt des Sinaiklosters Johann. Davon zeugt die riesige Zahl der existierenden Handschriften dieses Denkmals und die Menge seiner Übersetzungen in die verschiedensten Sprachen. Die ersten Übersetzungen waren in Syrien (VIII Jht.)<sup>2</sup> und in Georgien<sup>3</sup> (X–XI Jht.) erschienen. Es gibt 2 deutsche, 2 französische und 2 spanische Übersetzungen der *Scala*<sup>4</sup>. Dreimal wurde *Lestvica* in Italienisch und Neugriechisch und fünfmal in Latein übersetzt<sup>5</sup>. Außerdem ist dieses Denkmal in Armenisch, Arabisch, Englisch, Ukrainisch, Äthiopisch und einige andere Sprachen übersetzt<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Dieser Artikel wurde dank der finanziellen Unterstützung der *Rossiiskii gumanitarnyi nauchnyi fond* (Projekt 07–04–00013a) geschrieben.

<sup>2</sup> Dm. Bogdanović, *Jovan Lestvitschnik u vizantijskoj i staroj srpskoj kniževnosti*, Beograd, 1968, S.28.

<sup>3</sup> H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt.12, T.II, Bd.I, München, 1959, S.452.

<sup>4</sup> Dm. Bogdanović, *Jovan Lestvitschnik...*, S.31.

<sup>5</sup> K.S. Frank, *Angelus Clarenus*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Bd.1. 3, völlig neu bearb. Aufl. Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1993, S.655; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur...*, S.452; G. Petkov, *Lestvica*, in *Starobulgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, Veliko Tärnovo, 2003, S.277.

<sup>6</sup> K. Wessel, *Himmelsleiter*, in *Realexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. III, Stuttgart, 1978, S.3; V.N. Peretz, *Issledovanija i materialy po istorii starinnoj ukrainskoj literatury XVI–XVIII vekov. Opyt perevoda Lestvicy na ukrainskij jazyk*, in „Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti“, T.101, N.2, Leningrad, 1926, S.73; G.M. Prokhorov, *Lestvica in Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, „Trudy Otdela drevnerusskoj literatury“, T.XXX, Leningrad, 1985, S.256.

Am Anfang des XVI. Jahrhunderts hat der Mönch des Klosters Secul Varlaam die Scala in Rumänisch übersetzt. Diese Übersetzung ist in einem Manuskript der Bibliothek der Rumänischen Akademie (BAR rom. 5419) vorgestellt. Diese Handschrift ist eine Kopie des Übersetzerautogramms vom Varlaam. Die rumänische Übersetzung der Scala stellen auch die Fragmente des Textes in einigen Sammelbänden, die sich im Ausland bewahren, vor. Zum Beispiel, befindet sich ein Fragment (aus der zweiten Hälfte des XVIII Jhts.) in der Bibliothek der Universität der Stadt Skopje in Mazedonien<sup>7</sup>, noch ein Fragment (aus dem Anfang des XX Jhts.) befindet sich in der Volksbibliothek „Cyril und Metodij“ in der Stadt Sofia in Bulgarien<sup>8</sup>. In die rumänische Sprache wurde Scala am Anfang nicht aus dem griechischen Original, sondern aus der slawischen Übertragung übersetzt. Der Text in der Kopie des Manuskripts vom Varlaam ist in zwei Spalten (links slawisch und rechts rumänisch) angeordnet. Nach der Einschätzung vom A.I. Jatsimirskij, „die rumänische Übersetzung ist klar, richtig und ausdrucksvoll“<sup>9</sup>.

Lestvica hat sich einer Ausnahmepopularität in der slawischen orthodoxen Welt, insbesondere in den russischen Monasterien, erfreut. Zum Beispiel, waren laut einer Inventarliste des Eigentums des Solovetski Klosters, in 1676 in der Bibliothek dieses Klosters 34 (!) Manuskripte von Klimax, und dazu auch 17 ihren gedruckten Exemplare. Zum Vergleich kann man bemerken, dass es in der damaligen Bibliothek des Klosters 12 Handschriften von Avva Dorofei, 7 Handschriften von Grigory Bogoslov, 6 Handschriften von Petr Damaskin, 5 Handschriften von Isaak Sirin und 5 Handschriften von Grigory Sinait gab<sup>10</sup>. Lestvica trat in die Zahl der jedem Mönch notwendigen Bücher ein. Lestvica war für das Lesen in der Zelle vorbestimmt. Die Anzahl ihrer slawischen Handschriften aus russischen, bulgarischen, serbischen und anderen Klöstern wird kolossal vorgestellt. Es wird verstanden, dass der riesige Teil dieses Erbes leider verloren ist.

Eine wichtige Frage, die vor dem Forscher der Handschriftentradition jedes Denkmals der alttümlichen Schriftsprache besteht, ist die Frage über die Anzahl seiner existierenden Manuskripte. Erster Gelehrter, der die konkreten quantitativen Daten in Bezug auf Lestvica aufzeigte, wurde der serbische Forscher Dmitrii Bogdanović. Seinen Zählungen nach, gibt es insgesamt 111 Manuskripte von Klimax aus XII–XVII Jahrhunderten, und zwar eine Handschrift aus XII Jahrhundert, 3 – aus XIII Jahrhundert, 2 – aus dem Ende XIII – dem Anfang XIV Jahrhunderts, 38 – aus XIV Jahrhundert, 9 – aus dem Ende XIV – dem Anfang XV Jahrhunderts, 27 – aus XV Jahrhundert, 22 – aus XVI Jahrhundert<sup>11</sup>. Der

<sup>7</sup> V. Mošin, *Slovenski rukopisi vo Makedonija* (Arhiv na Makedonija), Kniga 1, Skopje, 1971, S.298.

<sup>8</sup> M. Stojanov, *Opis na gruzkite i drugi čuždoezični rukopisi v Narodna biblioteka "Cyril i Metodij" v Sofija*, Sofia, 1973, S.179.

<sup>9</sup> A.I. Jacimirskij, *Slavjanskije i russkije rukopisi rumynskikh bibliotek* in „Sbornik Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti“, T.79, Sankt-Peterburg, 1905, S.809.

<sup>10</sup> M.V. Kukushkina, *Monastyrskiye biblioteki Russkogo Severa*, Leningrad, 1977, S.129.

<sup>11</sup> Dm. Bogdanović, *Jovan Lestvičnik...*, S.29–30.



Wissenschaftler hat seiner Monografie das Verzeichnis dieser Manuskripte beigefügt<sup>12</sup>. Man muss bemerken, dass es in diesem Register nicht 111, sondern 107 Benennungen gibt. Aus dieser Liste muss man 17 Namen ausschließen. In erster Linie sind es 11 Handschriften der Serbischen Nationalbibliothek, die während des Brandes durch das direkte Treffen der Bombe in das Gebäude der Bibliothek in Belgrad am 6. April 1941 verbrannt wurden. Außerdem sind 6 Manuskripte keine Lestvica, sie enthalten nur die Auszüge aus ihrem Text.

Insgesamt, zum Verzeichnis von Bogdanović kann man nicht weniger als 271 Benennungen ergänzen. Vor allem, waren dem Gelehrten die zahlreichen Handschriften aus den russischen Sammlungen unbekannt. Zum Beispiel, fehlen in seinem Verzeichnis 30 Handschriften der Solovetski Sammlung der Russischen Nationalen Bibliothek, 15 Handschriften der Sammlung vom Troitse-Sergiev Kloster der Russischen Staatlichen Bibliothek, 13 Handschriften der Sammlung vom Chudov Kloster des Staatlichen Historischen Museums usw. Über einige fehlende in der Liste von Bogdanović Manuskripte existierten nur sehr kurze Erwähnungen. Deswegen sind diese Manuskripte dem breiten Kreis der Wissenschaftler nicht bekannt. Zum Beispiel, sind zwei Handschriften aus der Sammlung vom Irgizski Kloster der Samarer wissenschaftlichen Bibliothek nur 2 Zeilen in einem Artikel gewidmet<sup>13</sup>. Diese 2 Handschriften werden bis jetzt in Samara bewahrt, und ihre Benütznachweise bleiben noch ganz rein.

Die Situation mit dem Studium des Denkmals und seiner Manuskripte hat sich in den letzten Jahre viel verbessert. Gute Beschreibungen einiger Handschriftensammlungen sind erschienen. Es sind auch Ausgaben einiger Manuskripte von Lestvica und ihrer Fragmente erschienen. In verschiedenen Ländern der Welt gibt es die Gelehrten, dessen wissenschaftliche Interessen mit Lestvica verbunden sind.

Nach unseren Daten, insgesamt existieren im Moment nicht weniger als 351 slawische Manuskripte von Lestvica aus dem XII – XVII Jahrhundert.

Die slawischen Manuskripte von Lestvica gibt es in nicht weniger als 18 Ländern der Welt. Nicht weniger als 227 Handschriften befinden sich in Russland. 25 Handschriften befinden sich in Rumänien, 26 – in Griechenland, 25 – in der Ukraine, 22 – in Serbien. In Bulgarien befinden sich nicht weniger als 6 Manuskripte. 4 Handschriften befinden sich in Litauen, 4 – in Kroatien, 4 – in Montenegro. 2 Manuskripte befinden sich in Österreich. Ausserdem, gibt es die Handschriften von Lestvica in Weißrussland, in Bosnien, in Jerusalem, in Mazedonien, in Amerika, in Frankreich, in Tschechien und in Polen.

Im Territorium Russlands behalten die überwiegende Mehrheit der Handschriften die größten Bibliotheken: die Russische Nationale Bibliothek (72 Manuskripte) und die Russische Staatliche Bibliothek (58 Manuskripte). 37 Handschriften befinden sich im Staatlichen Historischen Museum, 18 Manuskripte – in der

<sup>12</sup> Dm. Bogdanović, *Jovan Lestvitschnik...*, Beilage 2.

<sup>13</sup> Nazhivina S. *Rukopisi Irgizskogo monastyra i Sarovskoj pustyni v sobranii Kujbyshevskoj oblasti biblioteki* // Trudy Otdela drevnerusskoj literatury. T.XIV. Moskva; Leningrad, 1958. S.625.

Bibliothek der Akademie der Wissenschaften. Aus den Moskauer Sammlungen gibt es auch Manuskripte von Lestvica im Russischen Staatlichen Archiv der altertümlichen Akten (13 Manuskripte), in der wissenschaftlichen Bibliothek der Moskauer Staatlichen Universität (2 Manuskripte), im Museum der altrussischen Kultur und Kunst (1 Manuskript). In St. Petersburg gibt es die Handschriften von Lestvica im Institut der russischen Literatur (6 Manuskripte) und im Russischen Staatlichen Historischen Archiv (1 Manuskript). Einige Handschriften befinden sich in solchen provinziellen russischen Städten, wie Jaroslawl, Veliky Nowgorod, Wjazniki, Kostroma, Tambow, Nowosibirsk, Irkutsk und Samara.

Insgesamt, gibt es die slawischen Manuskripte von Lestvica nicht weniger als in 39 Bibliotheken verschiedener Länder der Welt. Zum Beispiel, in Rumänien befinden sich die Handschriften in 8 Sammlungen: in der Bibliothek der Rumänischen Akademie in Bukarest (12 Manuskripte), in der Bibliothek der Hl.Synode (1 Manuskript), im Museum Braschov (2 Manuskripte), im Kloster Putna (1 Manuskript), im Kloster Sucevitza (1 Manuskript), in der Bibliothek der Metropole von Moldau, Iasi (1 Manuskript), in einer privat Sammlung – Apolinaria Radonežskaia, Iasi – (1 Manuskript).<sup>14</sup> Außer den Bibliotheken, Archiven und Museen befinden sich die Manuskripte von Lestvica auch in privaten Kollektionen. Wir wissen 2 Handschriften, die sich in den Händen von Sammlern befinden: eine in Jekaterinburg, zweite, wahrscheinlich in Norwegen.

Die Forschungsarbeit nach der Suche der existierenden slawischen Manuskripte von Lestvica führt unbedingt zur Entdeckung der neuen Handschriften. Die Zahl 351 ist, natürlich, relativ. Aus dieser Zahl kann man folgende Gruppe absondern: a) die Manuskripte, die gut untersucht sind und seit langem in die wissenschaftliche Wendung eingeführt sind, b) die Manuskripte, die ungenügend untersucht sind und fast nicht in die wissenschaftliche Wendung eingeführt sind, und c) die wenig bekannten Manuskripte, die bis jetzt in die wissenschaftliche Wendung nicht eingeführt sind.

Lestvica und ihre Handschriften waren und bleiben Thema der Forschungen für die Plejade der hervorragenden Slawisten der ganzen Welt. Viele slawische Manuskripte zogen die Aufmerksamkeit von Wissenschaftlern der verschiedenen Fachgebiete heran: der Linguisten, der Literaturwissenschaftler, der Philosophen, der Pädagogen, der Textologen, der Kunstwissenschaftler, der Historiker, der

<sup>14</sup> P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, București, 1959; Idem, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, București, 2003, Ion Radu Mircea, *Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves*, Sofia, 2005, S. 54, 114–115. Für die letzte zwei Handschriften siehe Paul Mihail, Zamfira Mihail, *Manuscrite slave în colecții din Moldova* (II), „Romanoslavica”, XIX, București, 1979, S. 50–56, 70–72.

Siehe auch: Paul Mihail, „Leastvița” („Scara Raiului”) – *Traducerea lui Varlaam de la Secu într-o nouă redacție*, „Biserica Ortodoxă Română”, LXXXII, N. 11–12, 1964, S. 1069–1084; Florentina Zgraon, *Considerații filologice asupra primei traduceri manuscrise a Scării lui Ioan Sinaitul*, in „Limba Română”, 1976, mai–iunie, S.275–287; Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, Übersetzt. Mitr. Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994; Zamfira Mihail, *La reception des écrits hésichastes en langue roumaine au XVII<sup>e</sup> siècle*, „Revue des Études Sud-Est Européennes”, XXXIX, nr. 1–4, S.37, 38–41.

Lexikographen. So werden, zum Beispiel, relativ gut studiert die altertümlichsten Manuskripte der Sammlung von N.P. Rumjantsev, einige Manuskripte des Troitse-Sergiev Klosters, die sogenannte Kiprianovskaja Lestvica und einige andere Handschriften.

Andererseits, existieren solche Manuskripte, die in die wissenschaftliche Wendung fast nicht eingeführt sind, obwohl sie altertümlich und auch gut illuminiert sein können. So, zum Beispiel, gibt es über eine Handschrift der Sammlung von M.P. Pogodin aus XVI Jht. (№1057) nur eine ganz kurze Erwähnung in der Arbeit von Kl. Ivanova<sup>15</sup>. Inzwischen verdient diese Handschrift, gewiß, der ernsteren Beziehung: sie ist voll und hat sich gut gehalten. Außerdem ist sie reich ausgeschmückt: sie hat eine Miniatur „Die Sicht von Lestvica“, die farbenreichen Rahmen, das Ornament, die Initialen. Die zahlreichen Notizen und Glossen auf den Feldern und die Korrekturen im Text können bedeuten, dass dieses Manuskript eine vorläufige Variante der neuen unbekanntenen Redaktion des Denkmals vorstellt. Es gibt genug solchen Manuskripte von Lestvica, die auf ihre Forscher mit Ungeduld warten.

Endlich, gibt es leider auch solche Manuskripte, die bis jetzt in die wissenschaftliche Wendung nicht eingeführt sind. Sie haben keine Forschungen und Beschreibungen, sie haben sogar keine Erwähnungen in der wissenschaftlichen Literatur. Die Benütznachweise solcher Handschriften sind ganz rein. Um die Existenz dieser Handschriften zu offenbaren, muss man sorgfältig die Sammlungen der Bibliotheken prüfen. Diese Arbeit fordert vom Forscher viel Zeit. Dabei gibt es manchmal in den handgeschriebenen oder maschinengeschriebenen Verzeichnissen der Sammlungen Fehler. Lestvica, besonders wenn sie zusätzliche Texte hat, kann als „Sammelband“ bezeichnet werden. Es erschwert die Forschungsarbeit stark.

„Die wenig bekannten Manuskripte“ bedeutet im Aspekt dieses Artikels solche slawischen Handschriften von Lestvica, über die ich keine veröffentlichte Arbeiten kenne. In diesem Zusammenhang wäre ich allen dankbar, die mir informative Hilfe leisten können. Insgesamt gibt es wenig bekannte Manuskripte 32. Um über die Existenz dieser Handschriften zu erfahren, habe ich die Verzeichnisse einiger Sammlungen der Russischen Nationalen Bibliothek (Sankt Petersburg), der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften (Sankt Petersburg) und des Russischen Staatlichen Archives der Altertümlichen Akten (Moskau) studiert.

Vor allem, werden äußerst ungenügend die Handschriften des Kyrilo-Belozersky Klosters untersucht. Insgesamt, war Lestvica im Kyrilo-Belozersky Kloster außerordentlich populär. Heiliger Cyril Belozersky hatte in seiner persönlichen Bibliothek eine Handschrift (K.-B. 38/163); dabei existiert die Hypothese darüber, dass er sie eigenhändig geschrieben hat<sup>16</sup>. Im Kyrilo-Belozersky Kloster funktionierte die Kirche im Namen des Heiligen Iohannes Klimakos. Insgesamt waren in der Bibliothek dieses Klosters „28 Exemplare“ von

<sup>15</sup> Klimentina Ivanova, *Bulgarski, srbski i moldo-vlahiiski kirilski rukopisi v sbirkata na M.P. Pogodin*, Sofia, 1981, S.469.

<sup>16</sup> G.M. Prokhorov, N.N. Rozov, *Peretschen' knig Kirilla Belozerskogo*, in “Trudy Otdela drevnerusskoj literatury”, T.XXXVI, Leningrad, 1981, S.361–363.

Lestvica<sup>17</sup>, doch soll in Wirklichkeit die Zahl der Handschriften noch grösser sein. „Seit dem XVII Jht. wurde die Handschriftensammlung des Kyrilo-Belozersky Klosters zerstreut: die Bücher wurden aus dem Kloster herausgenommen und, in der Regel, kehrten sie nicht zurück“<sup>18</sup>. Das weitere Schicksal der herausgenommenen Bücher bleibt unbekannt.

Zur Zeit gibt es die Manuskripte des Kyrilo-Belozersky Klosters in vielen Sammlungen verschiedener russischen Bibliotheken, einschließlich im Fond 351 der Russischen Nationalen Bibliothek. Im allgemeinen, sind einige Handschriften des genannten Fonds auch gut untersucht. Es ist solche Manuskripte, wie: K.-B. 34/159 (1418), K.-B. 35/160 (Ende XV – Anfang XVI Jhts.), K.-B. 36/161 (1459), K.-B. 38/163 (bis zu 1427), K.-B. 53/178 (Ende XV – Anfang XVI Jhts.). Es scheint inzwischen, dass Wissenschaftler unverschuldet vielen Handschriften keine Aufmerksamkeit geben. Das sind 22 Manuskripte unter den Nummern 37/162, 39/164 – 52/177, 54/179 – 60/185. Drei Handschriften sind aus XV Jht., drei – aus XVII Jht., andere – aus XVI Jht.

Ein Teil der Manuskripte des Kyrilo-Belozersky Klosters befindet sich in der Sammlung „Sofijskoje“ der Russischen Nationalen Bibliothek (Fond 728). 4 Handschriften von Lestvica sind in die wissenschaftliche Wendung nicht eingeführt. Das sind die Manuskripte unter Nummern 1214 (erste Hälfte XV Jhts.), 1215 (Mitte XVI Jhts.), 1216 (Anfang XVII Jhts.) 1249 (erste Hälfte XVII Jhts.). Die altertümlichste Lestvica (1214) heißt im Verzeichnis dieser Sammlung „Der patristische Sammelband“.

Aus den Handschriftensammlungen Sankt Petersburgs gibt es viel Manuskripte in der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften. Als Ergebnis der Arbeit mit der Kartothek und mit den Verzeichnissen der Fonds dieser Bibliothek waren 4 bis jetzt in die wissenschaftliche Wendung nicht eingeführte Handschriften entdeckt. Das sind BAN 13.4.6 (XVI Jht.), Tschuvan. 175 (Mitte XVII Jhts.), Arkhang. Krasnog. 22 (XVII Jht.), Arkhang. Krasnog. 39 (XVII Jht.). Dabei heißen BAN 13.4.6 und Arkhang. Krasnog. 39 in den Verzeichnissen „Sammelbände mit Belehrungen“.

Die Forschungsarbeit mit den Verzeichnissen der Fonds des Russischen Staatlichen Archives der Altertümlichen Akten in Moskau entdeckt noch eine früher nicht bekanntes Manuskript von Lestvica aus dem zweiten Viertel des XVII Jhts. Diese Handschrift befindet sich in der Sammlung von Sarovskaja pustyn' unter №20. Im Verzeichnis der Sammlung heißt diese Lestvica „Sammelband mit theologischem Inhalt“.

Die Arbeit mit den Verzeichnissen, Kartotheken und Inventarlisten der Handschriftensammlungen der verschiedenen Bibliotheken bringt zur Eröffnung der neuen, früher nicht bekannten slawischen Handschriften von Lestvica, die sich

<sup>17</sup> N.N. Rozov, *Iz istorii Kirillo-Belozerskoj biblioteki*, „Trudy Gosudarstvennoj publitschnoj biblioteki imeni M.E. Saltykova-Tschedrina“, T.IX (12), Leningrad, 1961, S.179.

<sup>18</sup> E. Schevtschenko, *Problemy izutschenija, opisanija i publikatsii pamjatnikov sobranija Kirillo-Belozerskogo monastyrja*, in „Rukopisnyje sobranija tserkovnogo proiskhozhdenija v bibliotekakh i muzejakh Rossii. Sbornik dokladov konferentsii 17–21 nojabrja 1998 goda“, Moskva, 1999, S.88.

manchmal unter anderen Bezeichnungen verstecken. Doch die Aufgabe, auf der Suche der slawischen Handschriften von Lestvica alle bekannten Weltbibliotheken zu besuchen und ihre Sammlungen kennenzulernen scheint phantastisch. Unter solchen Bedingungen bleibt es, nur auf die informative Hilfe der Beschützer der Manuskripte und anderer Personen, die über die Existenz jener oder anderer Handschriften des Denkmals wissen, zu hoffen. Dafür kann man die Brief-Anfragen an verschiedene Bibliotheken und Archive schicken. Auf solche Weise gelang es, etwas über einige unbekannt für mich slawische Manuskripte von Lestvica zu erfahren. In der Regel, geht es über die späten Handschriften – aus XVIII–XIX Jahrhundert. Der Vater Aleksy aus dem Kloster Putna in Rumänien hat die Information über die Existenz in der Bibliothek des Klosters eines Manuskriptes, das in 1726 vom Mönch Sil'vestr geschrieben ist, mitgeteilt. Dieses Manuskript ist deswegen interessant, dass es neben den Fragmenten von Lestvica den Text der späten slawischen Überarbeitung des Denkmals (sogenannten *Sibirsky Lestvitschnik* von Filofey Leshchinsky) enthält. Dank der Hilfe des Beschützers der Manuskripte der Polnischen Nationalbibliothek Magda Botschenska gelang es, über die Existenz in Warschau vom unbekanntem Abschreiben der gedruckten Ausgabe von Lestvica in 1785 zu erfahren. Aus den früheren slawischen Manuskripten gelang es, dank der Information des Bibliothekares der Bibliothek der Stadt Khar'kov (Ukraina), Hr. Bykov, über die Existenz einer Handschrift aus XVII Jahrhundert aus der Sammlung des Zagorovsky Klosters in Wolyn' zu erfahren.

Die Einführung in die wissenschaftliche Wendung der neuen Handschriften jedes Denkmals der Schriftsprache, besonders übersetztes Denkmal, bereichert auf jedem Fall unsere Vorstellungen über sein Schicksal. Jedes der entdeckten Manuskripte kann äußerst wichtig für die Rekonstruktion der Handschriftengeschichte des Denkmals werden. So, zum Beispiel, aus den obenerwähnten wenig bekannten Manuskripten das Sof. 1214 stellt die altertümlichste Übersetzung von Lestvica in die albulgarische Sprache vor, und sein Studium könnte Licht in die Geschichte des Lebens dieser Übersetzung auf dem slawischen Grund bringen. Ausserdem, sind viele aus den obenerwähnten wenig bekannten Manuskripten reich illuminiert und können die Objekte der Forschung der Kunstwissenschaftler werden. Zum Beispiel, das Sof. 1249 hat eine schöne Miniatur von den Farben mit dem Gold, die Christus mit den Engeln und den Heiligen am Festtisch darstellt. Sowohl slawische, als auch griechische Manuskripte von Lestvica enthalten gewöhnlich zwei Typen von Miniaturen: oder mit der Sicht von Lestvica, oder mit der Darstellung vom Heiligen Iohannes Klimakos. Nach meinen Beobachtungen, ist Lestvica mit der Darstellung des Erlösers außerordentlich selten. Deswegen ist es ganz schade, dass der Benütznachweis dieser Handschrift bis jetzt rein bleibt.

Bevor die konkreten Manuskripte des Denkmals zu studieren, ist es gut, das allgemeine Bild des Lebens dieses Denkmals zu vorstellen, um die Stelle der konkreten Manuskripte in diesem allgemeinen Bild zu bestimmen. In diesem Zusammenhang kann die Inventur der bekannten Manuskripte und die Einführung in die wissenschaftliche Wendung der wenig bekannten slawischen Manuskripte nicht hoch genug eingeschätzt werden.



## LE TRANSFERT DES RELIQUES DE SAINTE PARASKEVE (PETKA, PARASCHIVA) DE 1641 : TÉMOIGNAGES DE DEUX PERSONNAGES RELIGIEUX CONTEMPORAINS

GALIA VALTCHINOVA,

(Institut de Folklore de l'Académie Bulgare des Sciences)

Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, la possession des reliques de Sainte Parascève d'Epivatos était devenue une forme suprême de richesse symbolique. Après quelques haltes en différents pays des Balkans, le long voyage de ces reliques à pris fin en 1641, lorsqu'elles furent accueillies à Jassy. Les sources analysées et comparées dans cet article sont les mémoires de Synadios de Serrès et le rapport de Petar Bogdan Bakšić, l'évêque catholique de Sofia, après sa visite en Moldavie.

**Mots-clé** : Culte de saints ; reliques ; *Rum millet* ; Phanar ; Ste. Parascève ; Vasile Lupu.

Dans l'Europe du Sud-Est, le culte de sainte Parascève (Paraskevi, Petka, Paraschiva) d'Epivata, également connue sous l'appellation de la Jeune ou la Nouvelle, jouit d'une popularité extraordinaire, comparable à celle de la Vierge (Theotokos/ Sveta Bogorodica/ Maica Domnului). De sainte femme dont le culte rayonna à partir d'une petite communauté grecque près de Constantinople, sa bourgade natale d'Epivata et la ville de Kallikratia, Vénérable (*Prepodobna*) Petka est devenue une sainte dont la dévotion s'est généralisée parmi les populations orthodoxes des Balkans en l'espace de quelques siècles. Son rayonnement au-delà de Byzance commence avec le transfert de sa relique, en 1231, ordonnée par le *tsar* bulgare Ivan Assen II (1218–1241) après son triomphe sur son rival.<sup>1</sup> Désormais (et jusqu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle) lié à la capitale bulgare de Veliko Tŕnovo, qui fut même placée sous son patronage, le culte de la sainte acquiert un nouveau statut, celui d'une marque de distinction royale. Il s'implante rapidement à travers la Bulgarie médiévale, dont les contours imprécis et changeants permettent sa transmission aux populations voisines. A la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, les transferts de la relique de Ste Parascève reprennent d'un rythme accéléré, fait dû à l'avancée ottomane. Sa relique est d'abord transférée de Bulgarie (Vidin, où elle fut abritée de 1393 à 1398), et de là en Serbie par la princesse Milica, la veuve de Lazar Hrebeljanovic (le héros-martyr de la bataille de Kosovo Polje, 1389), qui lui consacra des vers pieux. Après quelques transferts à travers ce dernier pays, la relique fut finalement 'capturée' par les Ottomans lors de la prise de Belgrade

<sup>1</sup> Sur les origines du culte et son rayonnement à l'époque byzantine, avec une attention particulière vers le milieu sud-slave, voir Dujčev [1967]; Stančev 1980 ; pour le transfert voir Kožuharov 1974.

(1521).<sup>2</sup> Son périple à travers la péninsule s'interrompt avec sa remise, par les Ottomans, à l'autorité suprême du *millet* (la communauté) orthodoxe, le Patriarcat de Constantinople. Elle fut déposée dans l'église patriarcale de Pammakaristos et à partir de 1586, à l'église de Saint-Georges du Phanar, où elle se trouvait en 1641.

Ces transferts ont largement contribué à l'enracinement de son culte parmi les Slaves de Sud : à l'époque ottomane (XV<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècle), c'est l'un des cultes de saints chrétiens les mieux attestés.<sup>3</sup> Le dernier transfert, en 1641, amène la relique de Constantinople/Istanbul à Jassy, la capitale moldave, où elle se trouve à ce jour. Ce moment marque le début d'une véritable explosion du culte de Ste Paraschiva dans les pays roumains, une dévotion qui continue jusqu'à présent et laquelle est à la base du pèlerinage le plus attractif du pays.

Le culte de sainte Parascève/Petka la Jeune – pour la désigner par la seule épithète qui ne relève pas d'un enclavage localisé ou territorial – possède d'importantes dimensions sociales et socioculturelles. Il exerce son attirance sur l'ensemble des sociétés balkaniques orthodoxes qui le connaissent, des couches populaires aux élites. Le potentiel de la sainte à 'parler' à tous, sans distinction de milieu social, a façonné un culte à multiples facettes et nuances, allant d'une dévotion pleinement encadrée par la hiérarchie ecclésiastique et une hagiographie foisonnante à l'exubérance de la tradition populaire<sup>4</sup>. Ces facettes peuvent, certes, varier en nombre et en prééminence selon les contextes et les époques : ainsi, on a suggéré qu'une dimension nobiliaire et féminine (sinon 'féministe') du culte de sainte Petka pouvait se retrouver chez les Slaves du Sud au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Un volet très important de cette dimension sociale, c'est le fonctionnement du culte dans une perspective identitaire, voire, comme emblème national : c'est précisément ce qui se passe avec la dévotion à cette sainte, surtout à l'époque des réveils nationaux du Sud-Est européen.<sup>6</sup> L'on peut dire que ce culte est un *locus* idéal où s'exprime la tendance à ce qu'on appelle la *nationalisation des saints*<sup>7</sup>, un cas particulier du phénomène sociopolitique de l'appropriation des saints comme patrons.

Or, c'est précisément dans la perspective du patronage des saints sur des communautés ethniques ou ethno-religieuses à caractère protonational que la problématique du transfert de reliques prend toute sa place. Comme Patrick Geary l'a démontré à l'exemple de saints de l'Occident médiéval, la possession des

<sup>2</sup> Pour les *translationes* successives de la relique, voir Bakalova, 1978 : 176–8 ; Suttner 1987.

<sup>3</sup> Cf. les témoignages archéologiques et iconographiques dans Bakalova, 1978 ; Ćorović-Ljubinković et Ljubinković 1950 ; Stanić, 1982 ; Walter, 1995 ; pour un aperçu historique cf. Georgieva 1984. Pour l'impact de diverses traditions hagiographiques cf. Onash 1957, Walter 1995 : 734.

<sup>4</sup> Pour l'évolution générale voir Biliarski 2003 ; Valtchinova 1999 : 52–62 et 91–95. Sur la production de *Vies* dans son rapport avec les réalités historique changeante, cf. Dragova 1995 ; Dermendžieva 1994. Pour les traditions populaires voir Mesnil & Popova 1994 ; Popov 2004 : 121–26 ; Fabre-Vassas 1995.

<sup>5</sup> Cette idée est avancée de façon indépendante par Petrova, 1996 : 103, et Slapsak, 2005 : 106–7.

<sup>6</sup> Ce processus a été abordé par Bakalova, 1978 : 208 ; Pavlović, 1965 : 68–9, et surtout Georgieva 1984.

<sup>7</sup> Le terme est utilisé dans la recherche anthropologique sur les cultes chrétiens et musulmans en Palestine et dans les Lieux Saints : cf. Bowman 1993 ; Aubin Boltanski 2003. Pour notre cas, voir Valtchinova 2000.



reliques, un **bien symbolique** par excellence, fut hautement prisée par la communauté (qui pouvait varier de la commune au royaume), dont les dirigeants étaient prêts à tout pour s'en emparer. D'où l'importance accordée à la circulation des reliques, souvent allant de pair avec – et façonnant des aspects nouveaux aux – activités politiques, militaires et économiques de base.<sup>8</sup> Ce bien symbolique apprécié déjà à l'époque médiévale est, l'on peut dire, comme une manne pour les idéologies nationalistes, promptes à s'appropriier les formes et les imaginaires du religieux<sup>9</sup>. Le constat correspond parfaitement à la rivalité dans l'appropriation nationale du culte de la Vierge Marie/ la Mère de Dieu, que l'on observe à travers l'Europe jusqu'au XIX<sup>e</sup> et même au XX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Dans les Balkans, les 'batailles symboliques' par saints interposés sont attestées dès l'époque byzantine et restent toujours d'actualité<sup>11</sup>. Toutefois, il est relativement rare de trouver des faits attestant de ce processus dans une époque qui précède le siècle des nationalismes. C'est pourquoi il est particulièrement tentant de relever une petite musique protonationale émanant du culte d'une sainte orthodoxe à l'intérieur de l'Empire Ottoman en pleine puissance, empire dont l'édifice politique est érigé sur le concept du *millet*, la communauté religieuse non territorialisée, l'appartenance à laquelle est le vecteur principal de l'identité collective.

Le système des *millet* met au centre l'Islam comme la 'foi juste' par excellence, tout en reconnaissant les autres religions du Livre et leur accordant une autonomie dans la gestion de leurs affaires internes. Fruit d'un développement long et laborieux, son bon fonctionnement – c'est-à-dire la cohésion des groupes confessionnels et non ethniques – garantit la survie de l'Empire tout en jetant les bases de la confusion persistante entre communauté d'ordre politique et d'ordre religieux<sup>12</sup>. Penser en termes de *millet* instaure des équivalences entre confession et certains noms ethniques ou ethnicisés, ce qui est notamment le cas du millet orthodoxe: empruntant à l'appellation collective de *Rhomaioi*, le *Rum-millet*

<sup>8</sup> Voir Geary 1986; pour les dimensions sociales et symboliques de la possession de saints et leurs reliques par les communautés voir l'incontournable Brown 1981 ; Geary 1987.

<sup>9</sup> Cf. Anderson, B. 1991 : 9–10, « the nationalist imagining ...[has] a strong affinity with religious imaginings ».

<sup>10</sup> A l'exception du culte de la Vierge : aussi bien chez les Catholiques que chez les Orthodoxes, la dévotion à la Vierge Marie / Theotokos/ Sv. Bogorodica a revêtu assez tôt un caractère quasi-national, dû à sa fonction de protectrice de dynasties, de cités, ou de peuples entiers. Pour les différentes logiques à l'œuvre dans ce processus voir Pencheva 2006 : chap. 2 & 3 (Byzance), Helm-Pirgo 1966 (Pologne) Boutry 1982 (France). Se mariant parfaitement avec les revendications nationalistes (et nationalistes), ainsi qu'avec le sentiment patriotique, ce type de protection collective s'impose et tend à se généraliser à partir du 19<sup>e</sup> siècle.

<sup>11</sup> Un des premiers cas connus d'usage politique des cultes de saints est celui de St. Demeter (Dimităr) de Salonique : voir Obolensky 1974, Tăpkova-Zăimova 1987. Au 19<sup>e</sup> siècle, on note la montée des enjeux autour de cultes des saints associés à une culture et une éducation nationale, comme p. ex. St. Sava pour les Serbes ou St. Cyrille et St. Méthode (les inventeurs de l'alphabet cyrillique) chez les Bulgares.

<sup>12</sup> En ce qui concerne le système du *millet*, je m'aligne sur Braude et Lewis (eds.) 1982, en particulier Braude 1982; Karpat 1982 et Davison 1982 pour l'interférence entre le *millet* avec le concept de nation.

englobe indistinctement Grecs, peuples slavophones et roumanophones, les plaçant sous la tutelle du Patriarcat de Constantinople<sup>13</sup>. Par la suite, ces catégories et les automatismes de pensée qu'elles ont induites se révéleront une bombe à retardement: au XIX<sup>e</sup> siècle, la lutte d'émancipation nationale pour certains peuples balkaniques passe par la reconnaissance de 'leur' propre *millet*, donc d'une Eglise autonome correspondant à l'état-nation respectif. Cette logique trouve sa meilleure illustration avec l'Eglise bulgare dont l'émancipation en 1870, après des décennies de lutte ouverte et de manœuvres politiques, dessine en creux la revendication territoriale de l'unité politique qui va naître en 1878.<sup>14</sup> La reconnaissance de l'Exarchat bulgare par la Sublime Porte met en branle un processus de séparation et délimitation légale et territoriale du nouveau '*millet bulgare*', cassant l'unité de l'ancien *millet* et creusant un fossé profond au sein de populations mélangées, partageant la même religion et culture. Appartenir à une Eglise est désormais associé à un ou autre projet national et pris dans le tourbillon de politiques destructrices<sup>15</sup>. Rien n'échappe à la récupération du religieux par le fait national, pas même les figures symboliques et sacrées du christianisme. Mais qu'en est-il de la période qui précède le déchaînement nationaliste sous couvert religieux, période souvent présentée comme la *Pax ottomana* de la cohabitation de divers groupes ethniques sous le même toit religieux ?

On cherche une réponse à ces questions en se penchant sur un événement qui a relancé le culte de la très populaire Ste Parascève (Petka, Paraschiva). En juxtaposant deux récits du transfert de sa relique en 1641, on vise à ouvrir une perspective historico-anthropologique sur le fait qu'un culte soit assigné à un groupe ou une entité ethnique, fait relié à l'épineuse question de l'appropriation d'ordre ethno-national de son culte.

Voici un aperçu de l'événement. Au printemps de 1641, le prince de Moldavie Vasile Lupu (1634–1653) rachète la relique de Sainte Parascève dite la Jeune, ou la Nouvelle, au Patriarcat Oecuménique de Constantinople, en payant la dette contractée par 'la Grande Eglise en captivité', pour reprendre l'expression de Sir Steven Runciman (1968), vis-à-vis de la Sublime Porte. Cet acte ambigu sur le plan politique – s'agit-il d'un rachat à l'instance suprême du *millet* orthodoxe dans l'Empire Ottoman, ou bien au Sultan ? – fut promptement traduit en termes religieux ; le voïvode ordonne le transfert de la relique dans sa capitale avec grande pompe. Ce transfert met un point final au périple balkanique accompli par la sainte à titre posthume pendant des siècles : depuis 1641, la relique de la sainte se trouve

<sup>13</sup> Sur la gestion du *millet* orthodoxe dans l'Empire Ottoman, voir Runciman 1968 : 165–207. Sur la signification changeante du terme de *millet* appliqué aux orthodoxes, voir Anagnostopoulou 2004 et Konortas 1999.

<sup>14</sup> Ces développements sont retracés dans Markova 1989, dans une perspective historique différente.

<sup>15</sup> Entre autres, cette violence s'exprime en des attaques contre les spécialistes religieux de l'autre, ou le meurtre du prêtre : cf. Lory 2004. Sur les formes de violence entre *millets* vers la fin de l'Empire Ottoman, voir Lory 2004 : 197–98.

à Jassy. Les deux récits qui suivent sont produits par des acteurs religieux : un prêtre orthodoxe (Synadinos, prêtre de Serres) et un prélat catholique (Petar Bogdan Bakšić, évêque de Sofia). Les deux textes présentent une rare complémentarité et laissent entrevoir le fonctionnement du culte des saints dans une perspective historique et anthropologique à la fois.

### Le récit de pappas Synadinos

Le *pappas* [*pop*] Synadinos ou encore Papasynadinos fut prêtre à Serres, ville dans la province ottomane de Macédoine, où il tint la paroisse de Ste Parascève dans les années 1630–1640. Un natif du village Melnikitsi (Melnikić) situé à proximité de cette ville, très à l'aise dans sa culture grecque mais sans doute habitué au mélange gréco-slave et turc que l'on trouvait dans cette zone<sup>16</sup>, il fut un prêtre orthodoxe hors pair. Tout en étant petit entrepreneur (il possédait un atelier de draps dans son village natal), il fut dévoué à sa paroisse et fit décorer l'église de la sainte patronne. Proche de ses fidèles malgré les rebondissements de sa carrière (à la suite d'une querelle avec l'évêque, il fut temporairement excommunié et privé de paroisse), il s'intéressa à la vie des autres communautés religieuses et entretint des relations avec les musulmans et les juifs locaux<sup>17</sup>. Sa 'chronique' savoureuse le montre étant à la fois un homme de son époque, portant les défauts et les préjugés de sa condition, et un fin observateur de sa société et des moeurs au sein de l'Eglise orthodoxe. La chronique de Synadinos est une fresque de la vie sociale déployée en plusieurs couches, un caractère que l'édition critique de P. Odorico, *Conseils et mémoires* (plus loin *CM*) met bien en valeur.<sup>18</sup>

J'attire l'attention sur le contexte immédiat de son témoignage. Le récit relatif au transfert de la relique de sainte Parascève est un événement au sens propre ainsi qu'un événement symbolique<sup>19</sup> auquel Synadinos accorde une entrée à part dans sa chronique de l'année 1641. Abstraction faite de quelques digressions dans un esprit moralisateur, le récit est inséré entre la liste des récentes disparitions dans la population chrétienne de Serres, les récoltes en Macédoine (deux des fils rouges qui traversent la chronique) et l'événement économique dans l'Empire Ottoman que représente l'établissement d'une nouvelle assiette des impôts.

<sup>16</sup> L'histoire mouvementée de Serres et sa région, surtout au XIV<sup>e</sup> siècle (cf. Petmézas 1996a : 433–43), est pour beaucoup dans la prise de conscience d'assez bonne heure d'un mélange ethnoculturel et religieux inextricable. Synadinos se fait l'écho de ce mélange aussi bien en dépeignant la vie dans divers quartiers par sa langue truffée de mots et d'expressions turcs et slaves : cf. les notes d'A. Karanastassis, *CM* : 329–398.

<sup>17</sup> Sur le personnage de l'auteur vu à travers son œuvre et à partir de documents supplémentaires, voir l'Introduction de P. Odorico, *CM* : 9–52, en particulier pp. 13–22, 40–41.

<sup>18</sup> Odorico, 'Introduction', 39–45, et les contributions d'Asdrachas 1996 et Petmézas 1996a, 1996b.

<sup>19</sup> Distinction faite également par S. Petmézas 1996b, p. 543, 547.

La même année, le bey de Moldavie sieur Basile envoya ses hommes à Constantinople pour prier le patriarche et tous les métropolitains de lui donner la relique de sainte Parascève la Serbe de Belgrade qui se trouvait intacte dans le Patriarcat, pour la mettre dans le monastère qu'il avait bâti en Moldavie en l'honneur de la sainte; et lui, en échange de cette faveur, aurait fait quelque cadeau à la Grande Eglise. Et le patriarche et les métropolitains dirent, «S'il paie toutes les dettes de la Grande Eglise, que ce soit fait; Et il accepta avec l'accord suivant; Qu'ils ne fassent plus de quête dans le monde (...) et ainsi ils donnèrent la sainte relique.»<sup>20</sup>

Il suit une brève description du transfert et de l'accueil fait à la relique en Moldavie. Le prêtre serriote insiste sur les miracles qu'elle opéra lors du transfert: *...et ils [les pauvres] eurent une grande dévotion pour la sainte et plusieurs malades atteints de maux divers guérèrent et Dieu fut glorifié pour les intercessions de la sainte.* A cet endroit, Synadinos pose la question : «pourquoi la sainte a-t-elle fait des miracles en Moldavie». Le jeu de questions-réponses qui s'ensuit montre son habileté rhétorique, associée à un remarquable sens commun, ce qui lui permet de ramener les prétendus élans mystiques à des explications plus terre-à-terre:

„puisqu'ils ont montré beaucoup de piété et de foi et de dévotion. Mais à Constantinople, pourquoi la sainte n'a pas fait du tout de miracles, alors qu'on l'avait depuis deux cent ans? On peut répondre ...: car on la tenait à l'écart dans un coin et on ne montrait aucune vénération ni piété à son égard, mais disaient: «Une Serbe, et qu'est-ce qu'elle a fait pour être sanctifiée? Et ils n'avaient pas la foi et pour cette raison elle n'a pas fait de miracles. »

Après quoi Synadinos conclut, dans l'esprit moralisateur typique de ses *Conseils*, que puisque les habitants de Constantinople n'eurent pas de piété pour la sainte, Dieu avait bien fait d'inspirer au 'bey' de Moldavie une si grande piété.

Le récit du prêtre serriote est habité par deux sentiments qui semblent contradictoires. D'un côté, il déplore la perte de la relique pour les chrétiens qui dépendent directement de Constantinople ; de l'autre, il explique et même justifie cette perte par le désintéret des maîtres du Phanar vis-à-vis de sainte Parascève. Hésitant entre deux postures, celle du respect et de l'obéissance dus à ses supérieurs (le Patriarcat) et celle de leur désapprobation, il se réjouit que la relique soit entre les mains d'un pieux chrétien. De toute évidence, c'est ce dernier sentiment qui l'emporte ; dans la perspective d'un spécialiste religieux et praticien du culte, l'accueil fait à la relique par le prince pieux est une garantie du plein déploiement de l'efficacité de la sainte. Synadinos fait allusion à la négligence du clergé phanariote vis-à-vis de la sainte à Constantinople où elle n'a jamais opéré de

<sup>20</sup> *Conseils et mémoires (CM) I*, § 35, 47–92, = Odorico [éd.] 1996: 162–166.

miracles. C'est, selon lui, non par parce qu'incapable d'en faire, mais parce que, « cachée dans un coin », elle n'avait pas fait l'objet de demandes de ce genre. D'où le reproche à la hiérarchie phanariote, à savoir : c'est le clergé constantinopolitain qui, par mépris pour la sainte considérée « une Serbe », aurait diminué son importance et ainsi, réduit son pouvoir de faire des miracles.

Ce que Synadinos dit en substance, c'est qu'en mettant en avant le référent ethnique, le clergé phanariote soustrait la sainte à la vénération que lui voue le *millet* orthodoxe entier. Qu'elle relève de la rhétorique, comme certains l'ont suggéré, ou non, cette tournure est d'une importance capitale. En produisant cette mi-reproche, mi-explication à l'intention de ses lecteurs, Synadinos semble hésiter entre deux acceptations de l'épithète associée au nom de la sainte : l'une que l'on peut appeler traditionnelle, rattaché au lieu de séjour de la relique<sup>21</sup>, et l'autre où pointe l'attention plutôt moderne portée au nom ethnique. Ce qui plus est, son explication semble indiquer une tendance implicite, au sein même du Patriarcat, à prendre en considération l'appartenance ethnique et, derrière le discours du *millet* commun, à privilégier une certaine vision de la grécité culturelle et linguistique du moins ; c'est là en effet toute l'ambiguïté de l'appellation de *Rum*. Certes, l'emprise du Patriarcat de Constantinople (et du Phanar) sur les orthodoxes slavophones de l'Empire ainsi que sur les Principautés de Valachie et Moldavie n'est attestée qu'un demi-siècle plus tard, culminant avec les régimes phanariotes établis dans ces dernières au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, et par l'absorption des deux archevêchés slaves, celui de Peć (1765) et celui d'Okhrid (1767), par le Patriarcat<sup>22</sup>. Il y a toutefois des données permettant de penser que cette tendance était esquissée dès avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque le Patriarcat, enfin reconnu par la Sublime Porte comme interlocuteur principal pour les chrétiens de l'Empire, commence à discipliner son 'troupeau'<sup>23</sup>.

En désignant la sainte orthodoxe comme 'Serbe', le prêtre serriote l'assigne à un peuple en particulier au sein de la communauté orthodoxe ottomane, les Serbes – et érige ce lien en véritable explication de son réveil de son pouvoir miraculeux. Il serait erroné de supposer que ce soit une invention pure du prêtre : comme cela est montré dans l'édition critique des *CM*, le prêtre serriote opérait parfaitement avec les catégories de son temps et milieu, celle de *millet* fournissant la trame de ses représentations des autres. En même temps, il n'est pas aveugle pour une déchirure déjà existante au sein du *Rum millet*<sup>24</sup> : au contraire, il semble parfaitement à

<sup>21</sup> Synadinos connaît la sainte sous deux épithètes qui l'associent toutes deux à la Serbie : 'Belogradina' et 'Serva' (*CM*, p. 162, 164). Pour les changements des épithètes ethniques associées à la sainte, cf. Valtchinova, 2000 : 105–6.

<sup>22</sup> Voir Runciman 1968 : 360–84, pour une caractéristique du Phanar au sommet de sa puissance politique, et une discussion sommaire de la question.

<sup>23</sup> Cf. Petmézas 1996b : 498–501, 503–505.

<sup>24</sup> Une certaine différenciation de fait fut introduite au sein du *Rum millet* par la reconnaissance d'une Eglise serbe – l'archevêché de Peć – grâce un à exceptionnel concours de circonstances en 1557, lorsque le siège fut occupé par Makarije, le frère du futur Grand vizir Mehmet Pacha Sokolović /Sokollu (1564–1579).

l'aise dans les attributions ethniques et on peut dire, proto-nationales, par lesquelles il nuance son discours. L'interprétation de Synadinos se laisse donc lire de la façon suivante : par le transfert de sa relique dans la principauté moldave, la sainte recouvrait le pouvoir miraculeux que le clergé du Phanar lui avait ôté tant qu'il avait possédé sa relique, par mépris pour son association avec la Serbie. Il serait peut-être trop téméraire d'expliquer la réaction que Synadinos attribue au Phanar par un sentiment proto-national grec qu'aurait animé la grande Eglise en captivité dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Toutefois on peut saisir, à travers le récit, une différenciation de degré pratiquée par le Patriarcat à l'intérieur de la grande communauté grecque orthodoxe de l'Empire Ottoman. Une expression négative de cette tendance serait, précisément, de dévaloriser un bien religieux et symbolique dès qu'il n'est plus associé avec la communauté religieuse et culturelle – ou plutôt, dès qu'il est explicitement associé à une autre communauté linguistique et culturelle. Avec ces aspects, le récit de Synadinos sur le transfert de la relique de Ste Parascève peut être considéré comme reflétant des processus socioculturels qui traversaient en profondeur le XVII<sup>e</sup> siècle, bien avant d'émerger à la surface deux siècles plus tard<sup>26</sup>.

Le passage du transfert de 1641 se termine par l'évocation de l'accueil de la relique en Moldavie, destinée à appuyer une des idées maîtresse : c'est la dévotion fervente rendue à la sainte qui mène à la manifestation immédiate de ses pouvoirs thaumaturges. Pour le prêtre serriote, le 'succès' d'une dévotion – et plus généralement, l'efficacité du culte d'un saint ou une sainte – dépend du degré de la ferveur populaire laquelle, à son tour, se nourrit du contact immédiat du 'peuple' avec la sainte relique. Sans faire recours à une rhétorique sophistiquée, mené par son sens des réalités et dans un langage simple, il construit un discours assez convaincant sur ce qu'on peut traduire, dans le langage des sciences sociales, par l'efficacité symbolique de l'acte dévotionnel. Sans avoir cherché à donner une explication rationalisante – laquelle, de toute façon, ne fait pas partie de son horizon mental – le prêtre orthodoxe de cette ville ottomane esquisse, guidé par son savoir pratique, une sorte de sociologie pragmatique du sentiment religieux : voir et toucher la relique, humer les odeurs de sainteté, sont des gestes et des comportements qui font exister le culte des saints et, par la promesse de miracles, pousser 'le peuple' à trouver réconfort dans la foi. Sa verve contre les pratiques du Phanar vient de ce que Synadinos considère une mauvaise gestion des ressources religieuses : dans une époque marquée par la division religieuse, attiser la dévotion par les preuves tangibles de la sainteté – les reliques et les miracles (en particulier, les guérisons) opérés par un saint – se donne comme la meilleure façon de maintenir une foi en danger<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Voir Runciman 1968 : 385–406, pour le rapport entre Eglise et 'peuple grec' sous la domination ottomane.

<sup>26</sup> Les luttes et les querelles religieuses au sein du *Rum millet* commencent ouvertement au XIX<sup>e</sup> siècle, se manifestent avec le plus d'acuité dans les provinces bulgares ; pour le déroulement de la Lutte pour l'Eglise autonome bulgare, voir en condensé Markova 1989, chapitres 1 et 2.

<sup>27</sup> Sur la situation confessionnelle dans la région de Serrès à cette époque, cf. l'analyse de Petmézas 1996b : 541–544 ; cf. Odorico, 'Introduction' : 40, 43–44.

### Le récit de Bakšić, évêque catholique de Sofia

D'origine bulgare, Petâr Bogdan Bakšić (1601–1674) est l'un des principaux promoteurs de la propagande catholique dans les Balkans au XVII<sup>e</sup> siècle. Natif de Čiprovtsi, la bourgade dynamique dans le Nord-Ouest de la Bulgarie actuelle qui fut le centre du catholicisme bulgare<sup>28</sup>, ce Franciscain se distingua sur le front religieux aussi bien que diplomatique. Ayant fait le collège 'Illyrien' de Lorette, il fut membre de la *Congregatio de Propaganda Fide* établi par le Vatican pour soutenir la Contre-Réforme. Nommé évêque, puis archevêque catholique de Sofia, il assumait également la fonction de 'vicaire apostolique pour la Moldo-Valachie'.<sup>29</sup>

En Octobre 1641 Petar Bogdan, qui vient d'être élu évêque de Sofia, entreprend une visite pastorale en Moldavie. Son arrivée dans la cour du prince Vasile Lupu coïncide avec la première fête commémorative annuelle (le 14 octobre) de sainte Parascève à Jassy après que sa précieuse relique fut transférée et déposée dans l'église des 'Trois Hiérarques'. Témoin de la cérémonie, le prélat la décrit dans une *Relation de la Moldavie*, le premier document officiel envoyé à la Congrégation par l'évêque de Sofia nouvellement élu.<sup>30</sup>

De règle, la fête annuelle d'un saint donne lieu à une explosion dévotionnelle et à des manifestations particulièrement intenses de la piété populaire. L'on peut donc considérer que le prélat catholique se trouvait dans des conditions proches de celles lors du transfert de la relique. D'ailleurs c'est ce dernier qui capte son intérêt et la majeure partie de son récit représente un compte-rendu de ce qu'on peut appeler le pari de Vasile Lupu. Le glissement de son récit d'une description formelle de visite pastorale vers un témoignage vivant donne une valeur particulière à ce texte. Le passage en question commence de façon conventionnelle, par l'éloge du grand voïvode Vasile Lupu comme un 'grand ami' de l'Eglise Romaine. Passant rapidement sur ses entretiens avec le prince, P. Bogdan préfère donner une illustration de la piété de ce dernier en relatant le transfert de la relique de sainte Parascève et l'accueil qui lui fut fait dans l'église des Trois Hiérarques. La tournure est plutôt étonnante pour un texte produit à l'intention du Vatican, dont l'intérêt pour les réalités religieuses locales se limite à ce qui pourrait aider l'avancée de la propagande catholique. Voici le cheminement du prélat catholique pour présenter notre sainte orthodoxe. D'abord, il note que le prince

<sup>28</sup> Čiprovtsi est le centre d'une microrégion comprenant une dizaine de villages et hameaux où les activités minières sont attestées depuis le Moyen Âge, lorsque des mineurs saxons (les Sassi) y furent installés ; les activités d'extraction ont laissé de nombreuses traces dans la toponymie locale. L'insurrection de 1688, écrasée par les Ottomans, mit fin à la prospérité de la ville : pour tous les détails historiques, voir Čolov 1988.

<sup>29</sup> Sur sa personnalité et ses activités, voir Dujčev 1939; Vinulescu 1939 : 76–88 ; Stanimirov 1988 : *passim*.

<sup>30</sup> Cf. Dujčev 1939: 19–22. Pour le texte intégral voir Vinulescu, 1939 : 100–126 ; ici p. 112–113.

... ha fatto portar una reliquia intiera, o vero corpo di Santa Patka Bulgara, da Constantinopoli, li Greci la chiamano Santa Parescheve, e li Valacchi Santa Veneranda, l'hanno questi Bulgari, et tutti li paesi in grandissima venerazione, la sua festa celebrano li 14 di Ottobre [...]

Ensuite, il relate l'essentiel de l'histoire du 'rachat' de la relique et les étapes de son transfert, en soulignant la dévotion payée à la sainte par le peuple entier – religieux et laïcs, gens de l'Eglise et simples dévots :

[...] et questa reliquia ha comprato lo Principe dal Patriarca di Constanzinopoli per 30 millia scudi, for d'altre spese, e l'hanno portato per Mar Negro, et indi per Danubio à Galazzo, dove fu incontrata di tutti li Vescovi, Abbati, Monaci, et Sacerdoti del paese, e di gran numero del popolo con grandissima devotione, et lodi spirituali, e l'hanno portata in questa Chiesa nova [...]

A cet endroit – et après avoir procédé plus haut à une triple identification de la sainte : bulgare, grecque et valaque – Petar Baksic ouvre une parenthèse tout à fait étonnante : il en propose une identification définitive pour ainsi dire, l'inscrivant dans son diocèse :

[...] e questa Santa si chiama *Santa Petka di Tam* [italiques GV], il qual luogo é vicino Soffia in Bulgaria.

Après cette digression, il continue le récit de sa propre visite de l'église des 'Trois Hiérarques' et décrit la relique en détail, en tant que témoin:

[...] et entrai una volta io per veder la Chiesa, et fra l'altre cose vidi quella reliquia que stava serata in una Cassa fatta di veluto roso dentro in Santa Santorum dove tengono l'Altare, a man dritta; e dimandai di vederla, dissero che quel corpo sta tutt'intiero, solamente li manca un piede, et una mano, et è vestito in una camiscia fatt'all'usanza bulgara, et si fabricava nella Chiesa una sepoltura nel pariete, o vero arca di diversi belli marmori, per accomodar dentro del corpo, si faceva appunto come un altare alla latina, con le collone, et ornamenti et con le inscrittioni nella lingue Slava in honor di questa Santa ...

Portant la marque émotionnelle du témoignage oculaire, ce récit est néanmoins une construction savante. Les études faites sur le personnage historique de P. Bogdan Bakšić, sur la logique de son ascension au sein de la hiérarchie romaine, montrent la prudence dans toutes ses démarches et le soin qu'il porte à tout ce qu'il rédige à l'attention du Saint-Siège<sup>31</sup>. Les rapports qu'il destine à ses

<sup>31</sup> Les études sur quelques Relations de Bakšić contenant des descriptions détaillées et des réflexions à propos de la situation dans le Nord-Ouest de la Bulgarie, à Sofia, et dans l'aire de cette



supérieurs montrent une habileté rhétorique d'un autre genre que celle de Synadinos, destinée à une audience très différente. Il n'est pas difficile de l'imaginer comme faisant partie des stratégies mises en place pour convertir la population locale au catholicisme, ou pour maintenir ceux déjà convertis au sein de l'Eglise Romaine. Dans la mesure où il fut le catholique le mieux informé sur les réalités locales, la mise en rapport de sainte Petka à un "luogo vicino di Soffia" mérite toute l'attention. Ailleurs, j'ai argumenté la thèse que ce *lieu voisin*, rendu comme 'Tam,' était la bourgade de Trăn<sup>32</sup>, laquelle se trouvait effectivement dans le diocèse orthodoxe de Sofia, que l'on ne pouvait pas confondre avec Târnovo, l'ancienne capitale bulgare où la sainte relique avait séjourné plus de 150 ans.<sup>33</sup> Or c'est précisément à Trăn qu'un culte local de la sainte fleurissait à cette époque<sup>34</sup> – culte qu'on ne pouvait connaître que de première main. Il ne s'agit donc pas d'une confusion, mais d'une réalité qu'il aurait connue de par ses voyages ou son expérience vécue. Et même si le contact avec les 'schismatiques' fut réduit à l'opposition et à la dénonciation d'un rejet aussi fort, sinon plus fort, que celui des 'Turcs', les origines bulgares de l'évêque catholique de Sofia lui assurèrent une connaissance directe de leurs pratiques. Dans d'autres rapports, voire, dans la majorité de ses relations, ces pratiques sont sommairement énumérées, souvent pour que *le* catholique qui les rédige prenne ses distances vis-à-vis d'elles. Le détail que l'on vient d'examiner témoigne d'une attention accrue aux dispositions religieuses d'une population chrétienne avec laquelle le prélat avait une familiarité culturelle par-delà les barrières confessionnelles : c'est l'effet que l'anthropologue M. Herzfeld (1997) avait appelé *cultural intimacy*<sup>35</sup>. La mention de 'Santa Patka di Tam' ainsi que des autres identifications de la sainte montrent que par l'effet de son intimité culturelle de avec les Bulgares – ceux catholiques mais également les *schismatiques* orthodoxes auxquels ceux-ci étaient mêlés, et qu'il observait de près –

dernière ville, montrent un érudit qui recherche des documents, établit des correspondances entre *realia* anciennes et celles de son époque, et se renseigne sur ce qu'il observe, avant de rédiger ses vastes rapports à la Congrégation. Ses *relationes* sont nettement supérieures aux pièces analogues produites par d'autres missionnaires catholiques de son époque, dont plusieurs également d'origine bulgare (Dujčev 1939 :19–39). Plus tard, déjà archevêque, Bakšić mobilisera toute son érudition pour prouver que son siège officiel n'est autre que Sardica, la ville qui accueillit le célèbre Concile de 343 (Relation au Saint-Siège du 30. 5. 1657, cf. Dujčev, *Ibid.*, 33–39).

<sup>32</sup> Cf. Valtchinova 1997 ; cette identification a été confirmée, dans un entretien privé en septembre 2000, par le Professeur Krassimir Stančev qui a pu consulter la *Relation* en question dans la Bibliothèque du Vatican.

<sup>33</sup> Visitant la ville en 1573, le grand érudit et activiste de la Réforme Martin Crusius note que "Sofia est mitropolie de la Bulgarie", alors que ce titre de la hiérarchie ecclésiastique est réservé à Târnovo. Un siècle plus tard, s'agit-il d'une confusion entre 'mitropolies' ou bien d'un transfert conscient de Petar Bogdan (qui insiste toujours sur l'importance de son siège) ? Voir la discussion dans Valtchinova 1997 ; 1999 : 63–6.

<sup>34</sup> Les données historiques et l'argumentation dans Valtchinova 1999 : 62–80, 83–87.

<sup>35</sup> Je rappelle la définition de *cultural intimacy* : "the recognition of those aspects of cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide the insider with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power" (Herzfeld 1997 : 3, 12–14).

Bakšić pouvait saisir la fine mécanique d'un culte de saint orthodoxe précisément dans ce qu'il avait comme portée sociale et culturelle.

### Conclusion

La juxtaposition des deux textes fait ressortir plusieurs similitudes, et sur des plans différents. Il faut dire que dans aucun des deux cas, nous n'avons affaire à un récit qui se focaliserait sur le fait, ou serait produit dans l'unique intention de le refléter. Au contraire, les deux pièces sont insérées dans des documents rédigés à un tout autre but que témoigner de la sainte et de ses miracles. Dans ce sens, ce sont des témoignages non-intentionnels, produits en dehors des schémas et des canons conventionnels du genre. C'est ce qui les rend plus précieux ; ils reflètent la dimension du transfert comme un événement historique et hautement symbolique pour un groupe<sup>36</sup>, dont le retentissement dépasse les communautés et les groupes concernés.

Les deux récits portent sur, d'un côté, la description du transfert de la relique, de l'autre – l'impact immédiat de la dévotion. Les deux auteurs se servent avec des formules similaires pour rendre l'impression d'un grand événement. Sur le second point, c'est le récit du prêtre de Serrès qui est plus précieux. La réaction de celui-ci est emblématique de deux choses : le rôle du geste et du contact immédiat avec les *sacra* (les objets sacrés) dans la vie religieuse des orthodoxes, leur rôle de source d'émotion dévotionnelle. En ce qui concerne le miracle de guérison, Synadinos dit, en substance, ce qu'on peut entendre de diverses autorités orthodoxes de nos jours : croire, c'est la condition *sine qua non* pour obtenir un miracle. Quant à Petar Bogdan Bakšić, tout en se montrant impressionné par la ferveur dévotionnelle du prince moldave et de ses sujets, il n'adhère pas intimement à l'idée que la foi fait (le) miracle. Ce qui permet de saisir la faille profonde qui s'ouvre, déjà, entre les mentalités religieuses des catholiques et celles propres aux orthodoxes.

Les deux récits font ressortir un autre trait marquant : à un moment ou à un autre, chacun des deux religieux caractérise sainte Parascève par un nom ethnique. Si le prêtre serriote l'appelle 'Serbe' et 'Belogradina', l'opposant ainsi au Grecs dominant le *Rum millet*, Petar Bogdan Bakšić adopte une vision à la fois plus large et encore marquée par son appartenance 'ethnique'. Il compare le nom de sainte Parascève – et l'on peut suggérer, l'image reliée à son évocation – dans les trois cultures orthodoxes de la région à son époque : les Bulgares, les Grecs, les Valaques, pour l'attribuer finalement aux Bulgares. Pas au 'peuple bulgare' en général – il est superflu de chercher chez lui une notion de peuple bulgare au sens de *natio*, ou nationalité – mais d'une communauté ethno-culturelle particulière qui

<sup>36</sup> Voir Bensa et Fassin 2002 pour la portée symbolique, et plus généralement sur les façons des sciences sociales d'appréhender l'événement.

lui est proche et connue sous une forme d'administration religieuse – celle du diocèse de Sofia.

Faut-il y voir une tendance à 'nationaliser' la sainte, dans le sens de l'usage national des saints fait au XIX<sup>e</sup> siècle, où encore dans le sens où Bowman (1993) parle de nationalisation du sacré ? Il est difficile à répondre à cette question de façon univoque. Voir une pareille tendance s'exprimer au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, bien avant ce qu'il est convenu d'appeler le siècle des nationalismes, pourrait éveiller le scepticisme : ce n'est que dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle que ce type de construction devient palpable et tend à se généraliser parmi les orthodoxes balkaniques de l'Empire ottoman. Ne pas la relever serait toutefois une erreur : les transformations religieuses de ce type se déploient dans la longue durée.

#### BIBLIOGRAPHIE

- CM – *Conseils et Mémoires*, in: Odorico et al., 1996 [Paolo Odorico, avec la collaboration de S. Asdrachas, T. Karanastassis, K. Kostis, S. Petmézas. *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVII<sup>e</sup> siècle)*. Ed. de l'Association "Pierre Belon", 1996, 596 p.], pp. 53–313
- Relation – P. Vinulescu, Pietro Diodato e la sua relazione sulla Moldavia, *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, IV. Roma-Bucuresti, pp. 87–131.
- Anagnostopoulou S. 2004. The terms millet, genos, ethnos, oikoumenikotita, alytrotismos in Greek historiography, in Eadem, *The Passage from the Ottoman Empire to the nation-states*, Istanbul, 37–56.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London : Verso.
- Asdrachas, Spyros 1996. Economie et mentalités : le témoignage de la Chronique de Serrès, in P. Odorico (ed.), *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ed. de l'Association 'Pierre Belon', 571–79.
- Aubin-Boltanski, E. 2003. La réinvention du *mawsim* de Nabî Sâlih. Les territoires palestiniens (1997–2000), *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 123 (juillet–septembre), 103–120.
- Bakalova, E. 1978. La Vie de sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen Age, *ByzantinoBulgarica* V, 1978, 175–209.
- Bensa, A. et Fassin, E. 2002. Les sciences sociales face à l'événement, *Terrain* No. 38, 5–20.
- Biliarski, I. 2004. *Pokroviteli na Carstvoto : Sv. Car Petar i Sv. Paraskeva-Petka* [*Protectors of the Tsardom : St. Tsar Peter and St. Parascheva-Petka*], Sofia, Vulkan.
- Boutry, Ph. 1982. Marie, la grande consolatrice de la France au XIX<sup>e</sup> siècle, *L'Histoire*, 50, 31–39.
- Bowman, G. 1993. Nationalizing the sacred : shrines and shifting identities in the Israeli-occupied territories, *Man* [*The Journal of the Royal Anthropological Institute*], Vol. 28, Number 3 (September), 431–460.
- Braude, B. 1982, "Foundation Myths of the Millet System", in: B. Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, Vol. 1, New York: Holmes & Maier, 69–88.
- Braude, B. & B. Lewis, eds. 1982. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York: Holmes & Maier, 2 vols.
- Brown, P. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press.
- Čolov, Iv. 1988. *Čiprovskoto vastanie 1688* [L'insurrection de Čiprovtsi, 1688] Sofia : Narodna Prosveta.

- Ćorović-Ljubinković, M., Ljubinković, R. 1950. Crkva u Donjoj Kamenici [L'église à Donja Kamenica], *Starinar*, N. sér. I, 53–86.
- Davison, Roger H. 1982. "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire", in Braude and Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 2, 319–338.
- Dermendžieva, M. 1994. Rumânskite zhitija na sveta Petka Epivatska [Les Vies roumaines de sainte Petka d'Epivatos], *Starobalgarska Literatura*, 27, 78–112.
- Dragova, N. 1985. Zhanrova transformacija na Evtimievoto zhitie na sveta Petka Târnovska prez XVI–XVIII vek [Transformation de genre de la Vie de ste Petka Târnovska de patriarche Evtimij survenues au cours du XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle], in: *Târnovska knizovna skola*, 4, Sofia, 85–101.
- Dujčev, I. 1939. *Sofijskata katoliska arhiepiskopija prez XVII vek : Izuchavane i dokumenti* [L'archevêché catholique de Sofia au 17<sup>e</sup> siècle : Etude et documents], Sofia : Daržavna Pečatnica.
- Dujčev, I. 1968. Les rapports hagiographiques entre Byzance et les Slaves, in: Idem, *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma, 267–279 [1<sup>e</sup> publ. 1967].
- Fabre-Vassas, C. 1995. Parschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des travaux, des jours, *Terrain* 24, Mars 1995, 57–74.
- Geary, P. 1986. Sacred commodities: the circulation of medieval relics, in: A. Appaduraj, ed., *The social life of things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, C.U.P., [éd. 1988], 169–191.
- Geary, P. 1987. The Cult of Saints, in: *Encyclopedia of Religion*. M. Eliade ed. in chief, vol. 4, New York, Macmillan, 172–175.
- Georgieva, C. 1984. Etnointegrirastata funkcija na kultovete na balgarski svetci v perioda na osmanskoto vladicestvo [La fonction ethno-intégratrice des cultes de saints bulgares à l'époque de la domination ottomane], *Balgarska Etnografija*, 1, 3–14.
- Helm-Pirgo, O. 1966 *Virgin Mary Queen of Poland (Historical Essay)*, New York, Polish Institute of Arts and Sciences in America.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics of the Nation State*, New York & Londres: Routledge.
- Karpat K., 1982. Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the post-ottoman era, in: Braude and Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, pp. 141–169.
- Konortas, P. 1999. "From taife to millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", in D. Gondicas and Ch. Issawi (eds), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the 19<sup>th</sup> century*, Princeton, 169–79.
- Lory, B. 2004. Archaïsme et modernité dans les formes de violence politique dans les Balkans au tournant du XXe siècle, *Balkan Studies* 45, 2, 191–207.
- Lory, B. 2005. Le meurtre du prêtre comme violence inaugurale, *Balkanologie* IX, 1–2 (Décembre), 13–29.
- Markova, Z. 1989, *Balgarskata ekzarhija, 1870–1879 [L'Exarchat bulgare, 1870–1879]*, Sofia, BAN
- Mesnil, M. & Popova, A. 1993. Démone et chrétienne: sainte Vendredi, *Revue des Etudes Slaves* LXV/4, 743–762.
- Obolensky, D. 1974. The Cult of St. Demetrios of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations, *Balkan Studies* 15, 3–20.
- Onash, K. 1957. Paraskeva Studien, *Ostkirchliche Studien*, 6, 121–141.
- Pavlović, L. 1965. *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca. Istorijsko-etnografske rasprave*. Smederevo [Narodni Muzej Smederevo. Posebna izdanja, kn. 1].
- Pencheva, B. 2006. *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*. University Park, Pennsylvania.
- Petmézas, Socrate 1996a 'Serres et sa région sous les Ottomans', in P. Odorico (ed.) *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*, Paris, Ed. de l'Association 'Pierre Belon', 429–485.
- \_\_\_ 1996b L'organisation ecclésiastique sous les Ottomans, *Ibid.*, 487–569.

- Petrova, M. 1996. Kām vāprosa za južnoslavjanskite prevodi na žitieto na māčenica Paraskeva Rimljanka [Contribution à la question des traductions sud-slaves de la Vie de Ste Parasève la Romaine], *Palaeobulgarica* 2, 83–109.
- Popov, R. 2004. *Kultove na svetci na Balkanite* [Cultes de saints dans les Balkans], Sofia
- Runciman, St. 1968. *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge: C.U.P.
- Slapsak, Sv. 2005. Women's Memory in the Balkans: The Alternative Kosovo's Myth, in : *Gender and Nation in South Eastern Europe*, K. Kaser, E. Katsching-Fasch, eds. *Anthropological yearbook of European Cultures*, vol. 14, 95–111.
- Stančev, K. 1980. Edno malko poznato grāčko zhitie na Paraskeva Epivatska (Petka Tārnovska) [Une vie grecque peu connue de Paraskeva d'Epivatos (Petka Tārnovska)], in: *Bālgarsko Srednovekovie*. Recueil dédié au 70-eme anniversaire du professeur Iv. Dujcev, Sofia, 270–285.
- Stanić, R. 1982. Crkva Svete Petke u Trnavi pod Raske, in : *Republički Zavod za zaštića spomenika kulture Srbije, Saopštenja XIV*, Beograd, 68–125.
- Stanimirov, Sv. 1988. *Političeskata dejnost na bālgarite-katolici prez 30te/ 70-te godini na XVII vek. Kām istorijata na bālgarskata antiosmanska sāprotiva* [L'activité politique des Bulgares catholiques dans les années 1630–1670. Vers l'histoire de la résistance bulgare anti-ottomane], Sofia : Nauka i Izkustvo
- Suttner, E. 1987. Die Heilige Petka Bindeglied für die Völker Südost-Europas und Symbol ihre Selbstbehauptung, in: *Deuxième Congrès International d'Etudes Bulgares. Rapports*, t. 11, Sofia, 308–328.
- Tāpkova-Zaĩmova, V. 1987. Le culte de St. Démétrius à Byzance et aux Balkans, *Miscellanea Bulgarica* 5, 139–46.
- Valtchinova, G. 1997. La mémoire des lieux: sur les pas de sainte Petka de Trān, *Europea* III–2, 1997, 91–107.
- 1999. *Znepolski Pohvali : lokalna religija i identičnost v Zapadna Balgarija* [*Laudae Znepolensia : Religion et identité locale en Bulgarie Occidentale*], Editions 'Prof. M. Drinov' de l'Académie des Sciences, Sofia
- 2000. "Sainte Paraskeva/ Petka d'Epivatos: visages multiples et usages 'nationaux' de son culte dans le monde balkano-orthodoxe", *Etudes Balkaniques* [Sofia], n. 2, 96–111.
- Walter, C. 1995. "The Portrait of Saint Paraskeve", *ByzantinoSlavica* LVI, 3, 753–757.



THE VLACHS AND THE TROUBADOUR.  
BRIEF ANALYSIS OF THREE POEMS  
BY RAIMBAUT DE VAQUEIRAS

VLADIMIR AGRIGOROAIE  
(University of Poitiers)

**Key-words:** Vlachs, Cumans, Troubadour poetry.

The purpose of this short article is not that of interpreting, analyzing in detail, or clearing out the mystery behind the presence of the Vlachs in two (or three) troubadour texts written by Raimbaut de Vaqueiras. It merely tries to bring forth a few detailed pieces of information concerning these texts, to correct previous hypotheses, and to replicate them as annexes, so that they may be accessible to Romanian historians, or to explain their close context. Previous remarks and selected fragments have been published by D. Găzdaru<sup>1</sup> more than half a century ago, without extended references, due to the novelty of the matter, and the historical analysis of these texts did not change in Romanian historiography. Thus, one should cite without more ado the original text and try to interpret it later.

*E non tema freg ni calor,  
ni-s baign ni sojorn em palais,  
qe al col a cargat tal fais  
qe, s'el non es de gran valor,  
greu lo poira a cap traire ;  
qe li Blac e-il Coman e-il Ros  
e-il Turc e-il Paian e-il Persan  
seran contra lui ab Grifos ;  
e si per pretz non trai afan,  
tot qant a faig pot desfaire.<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> D. Găzdaru, "Românii în Evul Mediu", *Cuget românesc*, IV, Buenos Aires, Argentine, s.a. (n° 1 = 1951), pp. (20–24) 104–108.

<sup>2</sup> „And let him not fear cold or heat, nor linger in palatial ease, for he has placed on his neck a burden of such weight that, if he be not of great valour, it will be hard for him to bear it to the end. For the Wallachians and the Cumans and the Russians and the Turks and the Pagans and the Persians will be against him, with all the Greeks; and if he does not endure toil for glory's sake, he may undo all he has done.” See ANNEXE 1 for the exact bibliographical references.

The Vlachs, mistranslated as *Walachians* in Linskill's edition,<sup>3</sup> are the natural allies of the Greeks, together with the Cumans, the Russians, the Turks, the "Pagans", and the Persians. In the next stanza one will find Babylon and Cairo as references to the targets of the crusader vengeance, so that both the Vlachs and their allies prove to live in a mythical land, even though their appearance in the poem is due to the immediate menace they posed to the armies of the Fourth Crusade. Găzdaru dated the poem in the summer of 1204<sup>4</sup> and believed that "the Wallachian army included Cuman mercenaries", linking the joint presence of the two ethnic names through the pro-Cuman orientation of the early Assens.<sup>5</sup> He does not speculate however the presence of the Russians in the same fragment.

When analyzing the fragment, Linskill speaks of Walachians as "inhabitants of the Danube basin", of the Cumans as "primitive, warlike people of apparently Turkish stock who had settled in Moldavia and Macedonia", and believes that "the two peoples are frequently coupled by the chroniclers". He also considers that the mention of the *Ros* (Russians) in this context, though historically unjustified, is a poetic amplification of the list of European enemies of the Latin Empire, suggested by the geographical proximity of the Russians to the Cumans (as well as by the need of the rhyme).<sup>6</sup> I will not focus on the correction of the few and subtle geographic or ethnic mistakes, for, if such matters are complicated to the philologist, they are rather obvious to the historian's eye. One should pay attention only to Linskill's hypothesis on the relation between the Vlachs and the Cumans and to his interpretation of the Russian presence in the fragment. In fact, as one will read later on, the rhyme could have not dictated the Russian presence, since the Greeks (*Grifos*, rhyming with *Ros*) have another name in Raimbaut's works (*Grezeis*). The troubadour could have envisaged a parallelism; two verses contain two lists, each list having three terms. In fact, the *Grifos* bring against the crusaders both the North and the East. From the North one sees the arrival of the Vlachian army, followed by the Cumans, and the Russians. From the East comes the army of the Turks, followed by the Pagans, and the Persians. Thus, the Vlachs are the chief Northern enemies, as known from the chronicles of the Fourth Crusade, just as the Turks, the chief enemies from the East, are known from the chronicles of the previous three crusades. I believe that the mention of the Russians is not for the sake of rhyme, but for that of symmetry.

Among the other names mentioned in Raimbaut de Vaqueiras' poems one finds Arthurian erotic themes: *Tristans* (XVII, 55) and *Yzeus* (XVII, 56); followed by classical references either to the story of Troy, or to Ovid's *Metamorphoses*:

<sup>3</sup> We tend to employ different ethnic names for the Balkan Romanic population and for the future inhabitants of Walachia. Since Joseph Linskill was a philologist and not a historian, such distinctions might have been unknown to him.

<sup>4</sup> Cf. J. Linskill, *The Poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, La Haye, Mouton, 1964, p. 225, who dates it June-July 1204.

<sup>5</sup> D. Găzdaru, art.cit., pp. (22-23) 106-107.

<sup>6</sup> J. Linskill, ed.cit., pp. 231-232.



*Troia* (XVIII, 74, 135) or *Pyramus & Tisbe* (X, 12). Such names are the immediate consequence of the courtly love rhetoric and they cannot be linked to the appearance of the Vlachs. However, various other ethnic names can link to them, among which one should count: *Breto* (II, 47); *Genoes* (III, 14; IV, 17); *Grezeis* (XXII, 55) or *Grifo(s)* (XX, 38; *Epic Letter* II, 31); *Guasco* (*Epic Letter* II, 49); *Mauris* (XIX, 64); *Paian* (XX, 37); and *Turc(s)* (XIX, 28, 42; XX, 37, 52, 61; XXII, 82, 88). The mentioning of Bretons and Gascons belongs to a catalogue of allies, fighting together for the conquest of Constantinople.<sup>7</sup> That of the Greeks, the Turks, the Pagans, and the Moors, supplemented by the Russians, the Vlachs, and the Cumans in the first poem I have mentioned, refers to a general enemy, neither Muslim nor Pagan, but Oriental altogether. However, all these data are vague. These enemies appear in many literary texts of Western Europe and the fact that the Vlachs are listed among them proves only the crusaders' hostility towards them.

The second citation discussed here belongs to another poem and is much more interesting, since it mentions only the Vlachs and their local allies, in a limited context, in the text of a poem written during the summer of 1205:<sup>8</sup>

*Pero no-m comanda valors,  
si be-m sui iratz ni enics,  
q'ieu don gaug a mos enemics  
tan q'en perda pretz ni lauzors,  
q'ancar puosc dan e pro tener,  
e sai d'irat joios parer  
sai entre-ls Latins e-ls Grezeis;  
e-l marques, aue espaza-m seis,  
gerreia Blacs e Drogoiz,  
et anc pois lo mons fon bastitz  
nuilla gens non fetz tant d'esfortz  
cum nos, cui Deus a gent estortz.<sup>9</sup>*

Thus, one might point out that the discourse has changed in the time passed between the redaction of the two poems. The image of the Vlachs shifted from a general menace (allied with the Greeks) to a neighbouring enemy, whose hatred

<sup>7</sup> The *Epic letter* lists:

*E vos pensetz de far defensio e.l coms de Flandres; e Frances e Breto et Alaman, Lombart e Berguonho et Espanhol, Proensal e Guasco.*

<sup>8</sup> D. Găzdaru, art.cit., p. (24) 108, who thinks it is the last poem written by Raimbaut de Vaqueiras; cf. J. Linskill, ed.cit., p. 242, who dates it June-July 1205.

<sup>9</sup> "Yet, though I am troubled and vexed, Valour does not command me so to gladden my enemies as to forsake glory and honour, for I can still do harm and good, and change my countenance from sad to gay, here among the Latins and the Greeks; and the Marquis, who girded me with the sword, is warring against the Wallachians and Drogobites, and never since the world was made has any people accomplished such feats as we, whom God has graciously delivered". See ANNEXE 1 for the exact bibliographical references.

had immediate consequences not on the Crusade rhetoric, but on the country occupied by Raimbaut's master. The Vlachs are not linked with the general crusade *topoi*, but with a real historical event: the Balkan wars waged by Boniface de Montferrat. The fragment has been analyzed by Găzdaru in his article, where he clearly states that the *Drogobites* should be interpreted as Vlachs, due to the fact that they inhabited a Vlach region in the Balkans and of their alliance.<sup>10</sup> However, the sources he used in his analysis speak of the Drogobites as of a Slavic ethnic group.<sup>11</sup> When confronting these theories with Linskill's commentary on the poem, one finds out that the editor has no idea what decision to make. He used both the sources cited and Găzdaru's interpretation, and reached no clear conclusion.<sup>12</sup> In fact, we should correct Găzdaru's theory and determine a Slavic origin of the *Drogoiz*, consequently shifting the false synonymical binome<sup>13</sup> to a real alliance of the early XIII<sup>th</sup> century.

Next, Găzdaru mentions a fragment of Raimbaut's *Epic Letter*, one of the most famous works of the Provençal literature, which he dates in spring 1205,<sup>14</sup> and where he identifies the hidden presence of Johanitsa, the Assen king, as *rey*.<sup>15</sup>

*Maynt fort castel e mainta fort ciutat,  
maint bel palaitz ai ab vos azeguat,  
emperador e rey et amirat  
e-l sevasto Lasquar e-l proestat  
el Peitr' assis, e maint' outra postat.*<sup>16</sup>

Nonetheless, even though Găzdaru argued that while reading this fragment one should bear in mind two Crusader campaigns into Thracia: one led by Boniface of Montferrat in 1203 in order to help the young Alexios IV against his uncle, Alexios III; and the second one, in July 1204, led by the same Boniface against Baldwin of Flanders, who might have extended his dominion too much into the Kingdom of Thessalonika,<sup>17</sup> the identification of the word *rey* as a hidden hint to

<sup>10</sup> D. Găzdaru, art.cit., pp. (24–25) 108–109.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. (25) 109. Găzdaru cites a fragment of the *Acta Sanctorum* where he has found: *Scavorum gens, numero infinito ex Drogobitis, Sagodariis, Belegezetis, Boeonitis, Berzitis reliquisque.*

<sup>12</sup> J. Linskill, ed.cit., p. 250.

<sup>13</sup> The “synonymical binome” is a figure of speech used mainly by French translators (and writers) in the Middle Ages; one introduced a new word in the language by glossing it with a second one, more common, either using comparisons or copulatives (similarly to the Latin hendiad). Such a practice could have been used by Raimbaut in case he would have written *Drogoiz e Blacs*. However, the word order and the rare use of this figure of speech in the Provençal literature is a supplementary proof that the troubadour did not gloss the *Drogoiz*, but used them as real enemies, allied to the Vlachs.

<sup>14</sup> J. Linskill, ed.cit., p. 303, favors the same dating.

<sup>15</sup> D. Găzdaru, art.cit., pp. (23–24) 107–108.

<sup>16</sup> “Many a fortified castle and city, many a splendid palace have I razed with you, and besieged emperor, king and commander and the august Lascaris and the prostrator in the Petron, and many another mighty one”. See ANNEXE 1 for the exact bibliographical references.

<sup>17</sup> D. Găzdaru, art.cit., p. (23) 107.

Johanitsa Assen, king of the Bulgarians and the Vlachs, is merely a speculation. Găzdaru followed Schultz-Gora, who had previously favoured the same interpretation,<sup>18</sup> but ignored the synonymical list (*emperador – rey – amirat*) which is followed by otherwise clearly identified figures or toponyms, such as Constantine or Theodor Laskaris (*sevasto Lasquar*) and the Petrion district of Constantinople (*Peitr'assis*).<sup>19</sup> All in all, since the Linskill edition was published after his article, Găzdaru was not aware of the problems posed by the manuscript tradition and by the various readings of the fragment, which do not easily allow further speculations. Thus, no matter what *emperador*, *rey* and *amirat* are hiding (were they hiding any hidden references at all!) no one can favour their identification with a famous leader from the time of the Fourth Crusade. Even though various other hypotheses favoured by Schultz-Gora or Crescini envisaged vague hints to Alexios V Murzuphlos or even to John Stirion (see *amirat*),<sup>20</sup> the general context of the fragment does not point towards the north of the Rodope Mountains, into the land of Johanitsa, but towards the Bosphorus and mainly around Constantinople. I therefore disagree with Găzdaru's conclusion and reject the fragment, since it does not refer to Johanitsa or to the Vlachs.<sup>21</sup>

\*

Even though the two citations I have already analyzed and identified as references to the Balkan Vlachs do not bear much historical value, their testimony is priceless from a cultural point of view. One should know more about the context to which they belong and this brief analysis should pass perhaps to the presentation of Raimbaut de Vaqueiras' life and times. It was previously supposed that he could have been born between 1155–1160,<sup>22</sup> and one knows only that he was a troubadour from Vaqueiras / Vaqueirad (Vaucluse), in the principality of Orange, who could have joined as a court poet in the late 1170s or the early 1180s the entourage of the marquis Boniface of Montferrat, whom he describes in his Epic Letter as *valen marques, senher de Monferrat*. Unfortunately, the exploits of the marquis mentioned there include many references to love stories, marriages, and knightly courageous adventures,<sup>23</sup> his Italian campaigns, and the attack and conquest of Constantinople, but no details concerning his wars with the Vlachs. Raimbaut might have also been a soldier, since he tells his readers that he protected Boniface with his shield in the battle of Messina, when the marquis took part in Emperor Henry VI's invasion of Sicily; the troubadour claimed however that he obtained his knighthood due to his songs. Moreover, he could have fallen in love

<sup>18</sup> O. Schultz-Gora, *Le epistole de Trovatore...*, Firenze, 1898, pp. 136–137 ; *apud* D. Găzdaru, art.cit., p. (23) 107.

<sup>19</sup> J. Linskill, ed.cit., p. 321.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> The entire text of the poem is reproduced in ANNEXE I.

<sup>22</sup> O. Schultz-Gora, ed.cit., p. 7.

<sup>23</sup> See for example Boniface's rescue of Jacobina de Ventimiglia from her uncle Otto.

with Beatrice, the daughter of Boniface, whom he named *Bel Cavalher* in his poems, and during the service for the marquis he fought in the war against the communes of Asti and Alessandria (Italy) as mentioned in the *Epic Letter*. Later, after Boniface's Italian failure in 1202 and Raimbaut's return to Provence, he returned to his master in 1203 and took part in the Fourth Crusade. In 1204-1205 he accompanied Boniface to Thessaloniki after his master failed to be elected emperor, and he followed him in his expedition throughout Greece. One could presume that Raimbaut de Vaqueiras died by the side of his master Boniface on September the 4<sup>th</sup> 1207 in an ambush laid by the armies of Tsar Kaloyan.<sup>24</sup> This hypothesis is suggested by the fact that he composed no *planh* (lament) in his master's memory. Still, two other hypotheses suggest that Raimbaut could have simply lacked interest for the poetic matters after his master's death, and he could have been involved either in the Latin Empire's affairs, or he could have returned to Provence.<sup>25</sup> The data already presented cannot substantiate any hypothesis concerning his connection to the Balkan Vlachs.

Even the *vida* of the troubadour, in its common version, tells us that *Raembautz de Vaqueiras si fo fillz d'un paubre cavailler de Proensa, del castel de Vaqueiras, que avia nom Peirors...* After a brief description of the troubadour's relation to Boniface of Montferrat, one finds out that *E quant lo marques passet en Romania, el lo mena ab se e fetz lo cavalier. Et det li gran terra e gran renda el regisme de Salonic. E lai el mori.*<sup>26</sup> From the later interpolations one reads only about Raimbaut's love for the marquis' daughter following troubadour rhetoric with no detailed references,<sup>27</sup> and no historical details are given. As for the literary approach, most of Raimbaut's works were lyrical. He has been attributed 33 songs, out of which only 8 were with accompanying melodies. He used a variety of styles (*cansos*, *tensos*, *descort*, and *albas*), and *Kalenda Maia*, one of his poems, is considered to be one of the finest troubadour songs. Only one of his works, the *Epic Letter*, the one mentioning the false hint to Johanitsa, has an important historical value, since it refers to the career of Boniface de Montferrat and to the politics of the Latin Empire in its earliest years. The rest of his works provide bits and pieces of a large puzzle one cannot assemble properly.

In the end, no one can easily put into words which was Raimbaut's true relation to the Vlachs he mentions twice in his poems. They must have been enemies, but did he meet them in battle? When looking at the previous references concerning the Latin-speaking peoples of the East, one finds that their first appearance in Western sources occurs at the end of the eleventh or at the beginning of the twelfth century, when the Walachians or the Vlachs are mentioned in the *Chanson de Roland* among the contingents of the Saracen army. They were the

<sup>24</sup> J. Linskill, ed.cit., pp. 4–37.

<sup>25</sup> O. Schultz-Gora, ed.cit., p. 19; W.T. Pattison, *Life and Works of the Troubadour Raimbaut d'Orange*, Minneapolis, 1952, p. 34.

<sup>26</sup> J. Linskill, ed.cit., p. 67.

<sup>27</sup> Linskill, ed.cit., pp. 68–69.

---

*Blos*, allied with the *Nubles*, and neighbours of other Eastern ‘fairy-tale’ nations. Byzantine, Russian, and even Scandinavian sources mention the Vlachs much earlier, but the Western ones tend to neglect them, either due to a lack of interest, or to a lack of geographical data. The Vlachs inhabiting the lands south of the Danube appear out of a sudden in the texts of the Fourth Crusade, in the works of Geoffrey of Villehardouin, Robert de Clari, and Henri de Valenciennes or even in those of Philippe Mousket. The ones to the North are mentioned in the second part of the thirteenth century, consequently to the appearance of Hungarian Latin sources. In this general context, Raimbaut’s mentioning of the Vlachs belongs to the sudden emergence of the interest for the Vlachs due to the Fourth Crusade. Consequently, the two (out of three) poems I have discussed in the present article do not provide the historian with new data, with new perspectives, or with more clues to the interpretation of the early history of the Romanians. They mention the Vlachs as enemies of the Latin Empire, and the importance of this source lies only in their early time of its redaction.

**Annexe 1**  
**The Three Poems**

RAIMBAUT DE VAQUEIRAS, *CONSEIL DON A L'EMPERADOR*  
(392, 9a; edited and translated by Linskill 1964, pp. 225-228)

Manuscript:

**Modena, Biblioteca Estense, Càmpori γ. N. 8. 4 ; 11, 12, 13 ; diplomatically edited by Bertoni,**  
*Il canzoniere provençale di Bernart Amoros (Complemento Càmpori)*, Friburg, 1911

- |  |  |
|--|--|
| <p>5      <i>Conseil don a l'emperador<br/>pois per conseil fai totz sos plais,<br/>e non faria meins ni mais<br/>mas tant con sei conseillador<br/>li volun far dir 'e faire :<br/>e-il conseil, s'el vol esser pros,<br/>qe don, sens conseil, derenan ;<br/>e, ses conseil ab sos baros,<br/>creza-l conseil del plus prezan,<br/>10      q'aissi 's conseils d'empeaire.</i></p> | <p>I offer a counsel to the Emperor, since he conducts all his affairs by council, and would not do nor more nor less than his councillors would have him say and do. And I counsel him, if he aims at excellence, to give henceforth without counsel; and, without consulting the barons' council, let him hearken to the counsel of the worthiest man, for such is a counsel befitting an Emperor.</p>                                       |
| <p>15      <i>Pueis eu li conseil sa honor,<br/>creza m'en, si-n vol, o s'en lais ;<br/>e se-l senescal no-s n'irais<br/>ni Coine del cosseil major,<br/>eu serai bos cosseillaire,<br/>e darai conseil a els dos,<br/>qant lur segnor consseillaran,<br/>qe-il cosseillen de far rics dos ;<br/>mas no sai s'amos m'en creiran,<br/>20      ni eu no-ls en forzi gaire.</i></p>     | <p>Since I counsel what will bring him honour, let him hear me, if he would, or let him give no thought to it. And if the Seneschal and Conon of the Grand Council be not wroth, I shall be a good counsellor, and shall counsel them both, when they counsel their suzerain, to counsel him to bestow such rich gifts; but I know not if these two will hearken to me, nor do I in the least compel them to do so.</p>                        |
| <p>25      <i>E si no-s meillur' en la flor,<br/>lo frugz poiri' esser malvais ;<br/>e gart se q'al seu tort non bais,<br/>qe pujatz es en grant honor,<br/>et es bels e de bon aire ;<br/>e se vol creire mos sermos,<br/>ja no-i aura anta ni dan,<br/>anz sera granz honors e pros,<br/>car se pert cels c'ab lui estan,<br/>30      tart venran de son repaire.</i></p>          | <p>And if there be no improvement in the blossom, the fruit might well be rotten; and let him beware lest he decline, to his own hurt, for he has risen to great honour, and he is a goodly person and of a noble lineage. And if he would heed my words, then indeed there will be no shame and no hurt, but there will be great honour and profit, for if he abandons those who stand with him, men will be slow to become his servants.</p> |
| <p>35      <i>E non tema freg ni calor,<br/>ni-s baign ni sojorn em palais,<br/>qe al col a cargat tal fais<br/>qe, s'el non es de gran valor,<br/>greu lo poira a cap traire ;<br/>qe li Blac e-il Coman e-il Ros<br/>e-il Turc e-il Paian e-il Persan<br/>seran contra lui ab Grifos ;<br/>e si per pretz non trai ofan,<br/>40      tot qant a faig pot desfaire</i></p>          | <p>And let him not fear cold or heat, nor linger in palatial ease, for he has placed on his neck a burden of such weight that, if he be not of great valour, it will be hard for him to bear it to the end. For the Wallachians and the Cumans and the Russians and the Turks and the Pagans and the Persians will be against him, with all the Greeks; and if he does not endure toil for glory's sake, he may undo all he has done.</p>      |

- Q'el e nos em tuig pecchador  
dels mostiers ars e del palais,  
on vei pecar los clerics e-ls lais ;  
e se-l sepulchre non secor,  
45 serem vas Dieu plus pechaire,  
q'en pechat tornara-l perdos,  
e se-l conqis no 'stai enan ;  
mas s'el es larcs ni coratjos,  
ben leu pot anar osteian  
50 a Babiloni' e al Caire.*
- For he and we alike bear guilt for the burning of the churches and the palaces, wherein I see both clerics and laymen sin; and if he does not succour the Holy Sepulchre and if the conquest does not advance, then our guilt before God will be greater still, for the pardon will turn to sin. But if he be liberal and brave, he will lead his battalions to Babylonia and Cairo with the greatest ease.
- Tota sa forz' e sa vigor  
taign qe mostr' als Turcs part Roais,  
qe tuit li soudan e-il alcais  
e-il amirail e-il almassor  
55 n'esperan lansar e traire ;  
et er n'encolpatz Nevelos,  
e-ls doz' electors blasmaran,  
se-l sepulchr' es mais en preizos ;  
e-l dux n'er apellatz d'enjan  
60 si-l vol del socors estraire.*
- All his power and strength must he display to the Turks beyond Roais (Edessa), for all the sultans and the cadis and the emirs and the caliphs are hoping to wield lances and hurl missiles. And Névelon will be denounced, and the twelve electors will be blamed, if the Sepulchre remains in captivity; and the Doge will be accused of deception if he is minded to turn him aside from this succour.
- Al marescal voil retraire  
mon cosseil, q'es leials e bos ;  
mas lui, e Miles de Burban,  
blasmarai se non es fort pros  
65 .....  
e lares e francs l'empeaire.*
- I wish to make my counsel known to the Marshal, for he is loyal and true. But I will blame him, and Milon of Brabant, if the Emperor be not most valiant and liberal and noble.

RAIMBAUT DE VAQUEIRAS, *NO M'AGRAD' IVERNS NI PASCORS*  
(392, 9a; edited and translated by Linskill 1964, pp. 241-246)

Manuscripts, diplomatic editions and other details:

**Rome, Biblioteca Vaticana 5232;**

diplomatically edited by Pakscher, De Lollis, *Studi di filologia romanza*, III, pp. 1-670;

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 1592 ;**

the same text variant appears in:

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 12474 ;**

**Milano, Biblioteca Ambrosiana, R 71;** diplomatically edited by Bertoni, *Il canzoniere provenzale della Biblioteca Ambrosiana R 71*, Dresden, 1912;

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 856 ;**

**Modena, Biblioteca Estense, a, R, 4, 4, ff. 152-211;**

**Modena, Biblioteca Estense, a, R, 4, 4, ff. 243-260;** diplomatically edited by Teulié, Rossi, *AdM*, XIII-XIV;

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 854;**

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 12473;**

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 12474;**

**Berlin, Königliche Bibliothek, cod. Phillips 1910;** diplomatically edited by Pillet, *Archiv* 101;

**Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. XLI, cod. 42** (includes a *razo*); diplomatically edited by Stengel, *Archiv* 49.

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 22543** (includes the musical setting);

**Oxford, Bodleian Library, Douce 269**; diplomatically edited by Shepard, *The Oxford Provençal Chansonnier*, Princeton-Paris, 1927;

**Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 146**;

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 15211**;

**Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. XLI, cod. 43**; diplomatically edited by Grützmacher, *Archiv* 35.

- |           |  |  |
|-----------|--|--|
| <p>5</p>  | <p><i>No m'agrad' iverns ni pascors<br/>ni clairs temps ni fuoills de garrics,<br/>car mos enans mi par destrics<br/>e totz mos majer gauz dolors,<br/>e son maltrag tuit miei lezer<br/>e desesperat miei esper ;<br/>e si-m sol amors e dompneis<br/>tener gai plus que l'aiga-l peis !<br/>10 E pois d'amor me sui patitz<br/>cum hom issillatz e faiditz,<br/>tot' outra vida-m sembla mortz<br/>e totz autre jois desconortz.</i></p>                         | <p>Neither winter nor spring delights me, nor sunny days<br/>nor leaf of (kermes-)oak, for my advancement seems<br/>to me loss, and my greatest joy sorrow, and all my<br/>pleasures are sufferings, and my hopes are turned to<br/>despair ; yet love and service of my lady were wont to<br/>keep me happier than a fish in water ! And since I<br/>have parted from love, like one ruined and banished,<br/>every other (way of) life seems death to me, and every<br/>other joy desolation.</p>  |
| <p>15</p> | <p><i>Pois d'amor m'es faillida-il flors<br/>e-l dolz fruitz e-l grans<br/>l'espics,<br/>don gauzi' ab plazens prezics<br/>e pretz m'en sobrav' et honors<br/>e-n sabi' entre-ls pros caber,<br/>era-m fai d'aut en bas cazer ;<br/>20 e si no-m sembles fols esfreis,<br/>anc flama plus tost non s'esteis<br/>q'ieu for' esteins e relinquitz<br/>e perdutz en faitz et en digz<br/>lo jorn qe-m venc lo desconortz<br/>que non merma, cum qe-m refortz.</i></p> | <p>Since the flower of love is denied to me, and the<br/>sweet fruit and the grain and the ear, in which I<br/>rejoiced with pleasant discourse, and by which I had<br/>glory and honour in abundance, and could take my<br/>place among the valiant, now am I fallen low from<br/>the summit ; and did it not seem to me a foolish<br/>fear, no flame ever failed more quickly than I would<br/>have failed and been forlorn and lost in words and<br/>deeds the day there came to me the desolation that<br/>no striving of mine may diminish.</p> |
| <p>25</p> | <p><i>Bels armatz e bos feridors,<br/>setges e calabres e pics,<br/>e traucar murs nous et antics,<br/>e vensser bataillas e tors<br/>vei et aug ; e non puosc aver<br/>30 ren qe-m puosc' ad amor valer !<br/>E vauc cercan ab rics arneis<br/>gerras e coitas e torneis,<br/>don sui conqueren enriquitz ;<br/>e pois jois d'amor m'es faillitz,<br/>35 totz lo mons no-m parri' us ortz,<br/>ni mos chans no m'es mais confortz.</i></p>                        | <p>Fine warriors and stout fighters, sieges, catapults<br/>and pikes, and walls old and new pierced, and<br/>battalions and towers overwhelmed I see and hear ;<br/>yet can I gain naught to avail me in my love ! And,<br/>in rich armour clad, I seek out wars and frays and<br/>combats and am enriched by conquest; yet since the<br/>joy of love is refused to me, the whole world (if I<br/>possessed it) would seem less than a garden to me,<br/>and my song no more consoles me.</p>  |



- 40 *Doncs, qe-m val conquistiz ni ricors ?  
 qu'eu ja-m tenia per plus rics  
 qand er' amatz e fis amics,  
 e-m paissi' ab n'Engles amors ;  
 n'amava mais un sol plazer  
 que sai gran terr' e grana ver,  
 c'ades on plus mos poders creis  
 45 ai major ir' ab mi mezeis,  
 pois mos Bels Cavalliers grazitz  
 e jois m'es loignatz e fugitz,  
 don mais no-m naissera conortz,  
 per q'es majer l'ir' e plus fortz.*
- 50 *Pero no-m comanda valors,  
 si be-m sui iratz ni enics,  
 q'ieu don gaug a mos enemics  
 tan q'en perda pretz ni lauzors,  
 q'ancar puosc dan e pro tener,  
 e sai d'irat joios parer  
 55 sai entre-ls Latins e-ls Grezeis ;  
 e-l marques, aue espaza-m seis,  
 gerreia Blacs e Drogoiz,  
 et anc pois lo mons fon bastitz  
 nuilla gens non fetz tant d'esfortz  
 60 cum nos, cui Dieus a gent estortz.*
- 65 *Lo marques n'es honratz e sors  
 e-l Campanes e-l coms Enricx,  
 Sicar, Montos e Salanicx  
 e Constantinople socors,  
 quar gent sabon camp retener,  
 e pot hom ben proar en ver :  
 qu'anc mais nulha gent non ateis  
 aitan gran honor, apareys.  
 70 Per bos vassals, valens, arditz,  
 es nostr' emperis conqueritz,  
 e Dieus trameta nos esfortz  
 coissi:s tray' a cap nostra sortz !*
- 75 *Anc Alixandres non fetz cors  
 ni Carles ni-l reis Lodoics  
 tan honrat, ni-l pros n'Aimerics  
 ni Rotlans ab sos poignadors  
 non saubron tan gen conquerer  
 tan ric emperi per poder  
 cum nos, don poja nostra leis;  
 80 q'emperadors e ducs e reis  
 avem faitz, e chastels garnitz  
 prop dels Turcs e dels Arabitz,*
- What then do conquest and riches profit me? For I held myself richer when, a faithful lover, I was loved, and had my fill of love beside my lord Engles; one single gracious gesture then charmed me more than here great lands and great possessions, for ever as my power grows, so the displeasure in my heart is greater, since my well-beloved Fair-Knight and joy have withdrawn and fled from me, wherefore no more will comfort come to me, and so my spleen is greater and more burdensome.
- Yet, though I am troubled and vexed, Valour does not command me so to gladden my enemies as to forsake glory and honour, for I can still do harm and good, and change my countenance from sad to gay, here among the Latins and the Greeks; and the Marquis, who girded me with the sword, is warring against the Wallachians and Drogobites, and never since the world was made has any people accomplished such feats as we, whom God has graciously delivered.
- The Marquis is thereby honoured and exalted, so too the man of Champagne and Count Henry, and Sicar, Modon, Salonika and Constantinople relieved, for (these men) well know how to be masters of the field, and this indeed can easily be shown : that never yet did any people attain such glory is apparent. By fine warriors, valiant and intrepid, has our empire been won, and may God send us (fresh) forces whereby our destiny may be fulfilled!
- Never did Alexandre or Charlemagne or King Louis lead such a glorious expedition, nor could the valiant lord Aimeri or Roland with his warriors win by might, in such a noble fashion, such a powerful empire as we have won, whereby our Faith is in the ascendant; for we have created emperors and dukes and kings, and have manned strongholds near the Turks and Arabs, and opened up the roads and ports from Brindisi to St. George's Straits (Bosphorus).

*et ubertz los camins e-ls portz  
de Branditz tro al Bratz Sain Jorz.*

85 *Per nos er Domas envazitz  
e Jerusalem conqueritz  
e-l regnes de Suri' estortz,  
que-ls Turcx o trobon en lur sortz.*

By us will Damascus be assaulted, and Jerusalem conquered, and the kingdom of Syria liberated, for the Turks find this in their prophecies.

90 *Los pellegris perjurs, fraiditz,  
qi nos an sai en camp geqitz,  
qi los manten e cortz es tortz,  
que chascuns val mens vius que mortz.*

He does wrong who maintains in courts those Crusaders, perjured and perfidious, who have deserted us here on the battlefield, for each one is worth less alive than dead.

95 *Belhs dous Engles, francx et arditz,  
cortes, essenhatz, essernitz,  
vos etz de totz mos gauz conortz,  
e quar viiu ses vos, fatz esfortz.*

Fair, gentle *Engles*, noble and bold, courteous, well-bred and distinguished, you are the inspiration of all my joys, and in living without you I perform a feat.

RAIMBAUT DE VAQUEIRAS, *VALEN MARQUES, SENHER DE MONFERRAT (= THE EPIC LETTER)*  
(edited and translated by Linskill 1964, pp. 303–312)

Manuscripts, diplomatic editions and other details:

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 856;**

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 1749** (lacks the *laisse III*);

**Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopp. F, 4, 776** (lacks the *laisse III*); diplomatically edited by Savj-Lopez, *Studi di filologia romanza*, V, pp. 341.

**Paris, Bibliothèque nationale de France, f.fr. 22543;**

**Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 146.**

I

*Valen marques, senher de Monferrat,  
a Dieu grazisc quar vos a tant onrat  
que mais avetz conques e mes e dat  
5 c'om ses corona de la crestiantat ;  
e laus en Dieu quar tan m'a enansat  
que bon senhor ai molt en vos trobat,  
que m'avetz gent noyrit et adobat,  
e fait gran be e de bas aut pojat,  
10 e de nien fait cavalier prezat,  
grazit en cort e per donas lauzat.  
Et ieu ai vos servit de voluntat,  
de bona fe, de bon cor e de grat,  
que mon poder vos n'ai ben tot mostrat ;  
et ai ab vos fait maint cortes barat,  
15 qu'en maint bel luec ay ab vos dompneyat ;  
et ai ab vos per guerra cavalguat,  
et ab armas perdut e guazanhat,  
e pres maynt colp et ab vos n'ai donat,  
20 e gen fugit et ab vos encaussat,*

I

Valiant Marquis, Lord of Montferrat, I thank God that He has granted you such honour that you have conquered and dispensed and bestowed more than any uncrowned man in Christendom ; and I praise God that He has so advanced me that I have found in you a most generous lord. For you have graciously maintained and equipped me, and shown me great kindness, and from lowly state raised me on high, and from naught made me a knight of repute, welcome at court and prased by the ladies. I in return have served you willingly and truly and with glad heart, and to the utmost of my power. I have devised with you so many a courtly stratagem, and with you given service to ladies on may a fine occasion. With you I have ridden to war and, in armour clad, have lost and won, and taken and given with you many a blow, and skilfully fled and pursued with you, and,

vensen l'encaus, et en fugen tornat,  
 e sui cazutz et ai en derrocat.  
 Et ai en ga e sus en pon jostat,  
 e part barreiras ab vos esperonat,  
 25 et envazit barbacan' e fossat,  
 e sus en guarda et en aut luec anat,  
 vensen grans coytas ; et ai vos ajudat  
 a conquerre emperi e regnat  
 e-l sevaso Lasquar e-l proestat  
 30 el Peitr' assis, e maint' outra postat.  
 Et encaussei ab vos a Filopat  
 l'emperador, qu'avetz dezeretat,  
 de Romania, e l'autre coronat.  
 35 E si per vos no suy en gran rictat,  
 no semblara qu'ab vos aia estat  
 ni servit tan cum vos ai repropchat,  
 e vos sabetz qu'ieu dic del tot vertat,  
 40 senher marques.

## II

Senher marques, ja no-m diretz de no,  
 que vertatz es, e vos sabetz ben quo  
 me tinc ab vos a ley de vassalh bo,  
 5 quant assalhis a Cart entr' Ast e No,  
 que quatre cens cavaliers a tenso  
 vos encausavon, feren ad espero,  
 que no-s tengron ab vos detz companho,  
 quan vos tornetz e feris de rando :  
 10 pueys vos dupteron mais que grua falco.  
 Et ieu torney al mager ops que-y fo,  
 que ieu e vos levem gen del sablo  
 n'Albert marques, qu'era jos de l'arso.  
 Et ai estat per vos en greu preyzo  
 15 per vostra guerra, e n'ai part Recaldo  
 fait maint assaut et ars maynta maizo,  
 e fait maint colp ab vos part Caranso.  
 Et a Messina vos cobri del blizo ;  
 en la batalha vos vinc en tal sazo  
 20 que-us ferion pel pietz e pel mento  
 dartz e cairels, sagetas e lanso,  
 lansas e brans e coutels e fausso.  
 E quan prezes Randas e Paterno,  
 Rochel' e Terme e Lentin et Aido,  
 25 Plass' e Palerma e Calatagiro,  
 fui als premiers, sotz vostre gonfayno.  
 E quant anetz per crozar a Sajsso,  
 ieu non avia en cor, Dieus m'o perdo,

checking the pursuit, turned during flight (to  
 renew the combat), and have fallen from the  
 saddle and unseated others. I have fought in fords  
 and high up on bridges, and with you spurred  
 on past barriers, and attacked barbicans and  
 moats, and scaled fortified heights, triumphant  
 amid great perils. I have helped you to conquer  
 empire and kingdom and these lands and islands  
 and a duchy, and to capture kings, princes and  
 principalities, and to vanquish many an armed  
 knight. Many a fortified castle and city, many a  
 splendid palace have I razed with you, and  
 besieged emperor, king and commander and  
 the august Lascaris and the prostrator in the  
 Petrion, and many another mighty one. With  
 you I pursued to the Philopatation the Emperor of  
 Romania, whom you stripped of his  
 inheritance, placing the crown on another's  
 head. If then through you I do not possess great  
 riches, it will not seem that I have been by your  
 side nor served you as I have set forth. Yet you  
 know that I speak but the truth, my Lord  
 Marquis.

## II

My Lord Marquis, you will not gainsay me, for  
 it is true, and you know full well how I stayed  
 by your side like a true warrior when you  
 attacked at Quarto, between Asti and Annone;  
 four hundred horsemen were pursuing you,  
 outvying each other and spurring their steeds,  
 and by your side there were barely ten  
 companions, when you turned and struck with  
 violence: they feared you then more than the  
 crane fears the falcon. And I turned to the most  
 pressing need there was, and you and I  
 skilfully raised from the ground the Lord  
 Marquis Albert, who had fallen from the  
 saddle. For you, fighting in your war, I have  
 suffered dire captivity, and by Ricaldone have  
 made many a raid and burnt many a dwelling,  
 and along with you have struck many a blow  
 by Caranzano. At Messina I covered you with  
 the shield; amid the fray I came to you at the  
 moment when darts and bolts, arrows and  
 javelins, lances and swords and daggers and  
 falchions were striking you on breast and face.  
 And when you captured Randazzo and Paterno,  
 Roccella and Termini and Lentini and Aidone,  
 Piazza and Palermo and Caltagirone, I was there,  
 beneath your standard, in the forefront. When  
 you went to Soissons to take the cross, I had no

que passes mar, mas per vostre resso  
 levey la crotz e pris confessio ;  
 30 e era pres lo fort castel Babo,  
 e no m'avion res forfait li Grifo.  
 Pueys vinc ab vos guerreyar part Monço ;  
 entorn Blaquerna, sotz vostre pabalho,  
 estei armatz, a ley de Bramanso,  
 35 d'elm e d'ausberc e de gros guambaizo ;  
 e-m combatey sotz la tor el Peiro,  
 e-i fui nafratz d'outra la guarnizo.  
 E estey tan armatz pres del donjo  
 tro qu'en cassem l'emperador felho,  
 40 selh que destruyt son frair' a trassio.  
 Quan vi'l gran fum e la flam' e'l carbo,  
 e'l mur traucat en man luec ses bonso,  
 issi el camp per combatr' a bando  
 ab tan grans gens, ses tota falhizo,  
 45 c'az un de nos eron cen per razo.  
 E vos pensetz de far defensio  
 e'l coms de Flandres; e Frances e Breto  
 et Alaman, Lombart e Berguonho  
 et Espanhol, Proensal e Guasco,  
 50 tug fom renguat, cavalier e pezo.  
 E l'empeaire, ab lo cor al talo,  
 esperonet e sei vil companho  
 plus d'una legua; pueys volgron li gloto.  
 Nos fom austor et ylh foro aigro,  
 55 e cassem los si cum lops fai mouto.  
 E l'empeaire fugic s'en a lairo,  
 e laisset nos palays Bocaleo  
 e sa filha ab la clara faisso.  
 E franc vassalh quan ser a senhor bo,  
 60 pretz l'en reman et a-n bon guizado :  
 per qu'ieu n'esper de vos esmend' e do,  
 senher marques.

## III

Senher marques, no-us vuelh totz remembrar  
 los joves fagz qu'en prim prezem a far,  
 que paor ai tornes a malestar  
 5 a nos que-ls autres deuriam chastiar ;  
 e non per tan bel ero-l fag tan clar  
 que en macip no-y pogr'om melhurar ;  
 car prim punh es de jove ric triar  
 si vol gran pretz mantener o laissar,  
 10 cum vos, senher, que volguetz tant aussar  
 vostra valor ades al comensar  
 que vos e mi fezetz per tot lauzar,  
 vos cum senher e mi cum bacallar.  
 E quar es greu perdr' e dezamparar,  
 15 senher, amic, qu'om deu tener en car,  
 vuelh retraire, e l'amor refrescar,  
 lo fag que fem de Saldina de Mar,

mind (may God forgive me) to cross the sea,  
 but for the sake of your glory I took the cross  
 and made confession; yet I was near the fortified  
 castle of Babon, and the Greeks had done me  
 no wrong. I came then to wage war by your side  
 beyond Modon; by the Blachernae, beneath  
 your banner, I stood armed, like a Brabantine,  
 with helm and hauberk and stout gambeson,  
 and I fought beneath the tower in the Petriion,  
 and there was wounded beneath my armour.  
 And long stood I armed near the castle, until  
 we drove out the felon Emperor, he who undid  
 his brother in treacherous fashion. When he  
 saw the great smoke and the flames and the  
 embers, and the wall breached in many a place  
 without the battering-ram, he came out into the  
 field purposing fierce battle, with him so great  
 a host that, without a doubt, there were  
 perforce one hundred of them to each of us.  
 And you looked to the defence, and the Count  
 of Flanders also; and Frenchmen and Bretons,  
 and Germans, Lombards and Burgundians, and  
 Spaniards, Provençals and Gascons, we all  
 stood arrayed, horsemen and footmen. And the  
 Emperor, with his heart in his heels, spurred  
 forward, with his contemptible companions,  
 for more than a mile; then the wretches turned.  
 We were hawks and they were herons, and we  
 chased them as the wolf chases the sheep. And  
 the Emperor fled thence like a thief, and left us  
 the Bucoleon palace and his daughter of the  
 fair countenance. Now when a vassal serves a  
 generous lord, he acquires merit thereby and  
 receives a full reward: hence I await from you  
 a recompensing gift, my Lord Marquis.

## III

My Lord Marquis, I do not wish to recall you  
 all the youthful exploits that we set out to  
 accomplish in the beginning, for I fear it would be  
 unbecoming to us, who must teach the others ;  
 and yet these exploits were so splendid that in a  
 young man they could not be bettered. For it is of  
 the first importance for a young nobleman to  
 choose whether he wishes to win great glory or to  
 renounce it, as you chose, my lord, who right  
 from the outset desired to raise your worth to  
 such great heights that you made both yourself  
 and me honoured everywhere, you as lord and  
 me as a novice in arms. But since it is a  
 grievous thing, my lord, to abandon and  
 forsake a friend, whom one should cherish, I  
 want to revive our friendship by relating the

20 *quan la levem al marques, al sopar,  
 a Malespina de sul plus aut logar,  
 e la donetz a Ponset d'Aguilar,  
 que muria el liet per lieys amar.  
 E membre vos d'Aimonet lo jocglar,  
 quant a Montaut venc las novas comtar  
 que Jacobina ne volian menar  
 25 en Serdenha mal son grat maridar.  
 E vos prezes un pauc a sospirar,  
 e membret vos cum vos det un baizar  
 al comchat penre, quan vos preguet tan car  
 30 que de son oncle la volcsetz amparar,  
 que la volia a tort dezeretar.  
 E vos mandetz cinq escudiers muntar,  
 de tot lo mielhs que vos saupes triar,  
 e cavalguem la nueg apres sopar,  
 35 vos e Guiot et Hugonet del Far  
 e Bertaldo, que gent nos saup guidar,  
 e mi meteys, que no mi vuell deixar,  
 que la levey al port, a l'embarcar.  
 E-l crit se leva per terra e per mar,  
 40 e segon nos pezo e cavalariar :  
 grans fo l'encaus, e nos pessem d'anar,  
 e cujem lor a totz gent escapar,  
 tro silh de Pisa nos vengron assautar.  
 E quan nos vim devant nos traversar  
 45 tan cavalier, tan estreg cavalgar,  
 e tant ausberc e tan belh elme clar,  
 tan golfaino contra-l ven baneyar,  
 rescozem nos entr' Albeng' e-l Finar;  
 aqui auzim vas manhtas partz sonar  
 50 manh corn, manh gralle, manh ta senha cridar:  
 s'aguem paor, no-us o cal demandar.  
 Dos jorns estem ses beur' e ses manjar;  
 quant venc al terz que no-n cugem anar,  
 55 nos encontrem el pas de Belhestar  
 dotze lairos, que-y eron per raubar,  
 e no-i poguem cosselh penre ni dar,  
 quar a caval no-i podi' hom brocar.  
 Ei ieu a pe anei-m ab els mesclar,  
 60 e fui nafratz ab lansa pel colar,  
 mas ye-n nafriey tres o quatre, so-m par,  
 si que a totz fi las testas virar ;  
 e Bertaldo et Hugonet del Far  
 viro-m nafrat e vengro-m ajudar;  
 65 e quan fom trey, fem lo pas desliurar  
 dels lairos, si que vos poguetz passar  
 seguramen, e deuria-us membrar.  
 Pueys nos dirnem ab gaug, ses pro manjar,  
 70 d'un pan tot sol ses beur' e ses lavar.  
 E-l ser venguem ab n'Eyssi al Pueg-clar,  
 que-ns fés tal gaug e tant nos volc onrar  
 que sa filha n'Aiglet' ab lo vis clar,  
 se-u sufrissetz, fera ab vos colgar.*

deed we performed together for Saldina de Mar, when we rescued her from the Marquis, at supper-time, at Malaspina, on his highest retreat, and you gave her to Ponset of Aguilar, who through love for her lay dying in his bed. Remember too when the poet Aimonet came to Montaldo to bring the news that they were preparing to take Jacobina away to Sardinia, there to be married against her will. You gave a gentle sigh, and you remembered how she gave you a kiss on taking leave of you, when she begged you so dearly to protect her against her uncle, who sought unjustly to deprive her of her inheritance. And you ordered five squires, the best you could select, to mount horse, and after supper we rode off during the night, you and Guiot and Hugonet del Far and Bertaldo, who knew how to guide us so skilfully, and I myself, for I do not wish to leave myself out, since it was I who carried her off from the harbour at the moment of embarkation. The alarm was raised on land and sea, and footmen and horsemen followed in our wake: great was the pursuit, and we prepared to depart, and we believed we should cleverly escape them all, when along came the men of Pisa, intending to attack us. When we saw ahead so many horsemen, athwart our path, riding in close order, so many hauberks and fine, glittering helmets, so many banners streaming in the wind, we concealed ourselves between Albenga and Finale; there we heard on many sides the blowing of many a horn and clarion and the shouting of many a war-cry: there is no need for you to ask if we were afraid. For two days we remained without food or drink; and when the third day came and we resolved to break out, we encountered in the pass of Belhestar twelve thieves, assembled there for the purpose of robbing, and we were in a quandary, for in that place one could not attack on horseback. And I went forward on foot to engage them, and was wounded by a lance through the collar, but I in turn wounded three or four of them, I think, so that I made them all turn; and Bertaldo and Hugonet del Far, seeing me hurt, came to my help, and when we were three we cleared the pass of the robbers, so that you could pass in safety, and this you must recall. Then we were gladly a frugal midday meal of bread alone, without drinking or washing. That evening we reached Pueg-clar the dwelling of Sir Aicio, who received us so joyfully and desired so much to honour us that, had you suffered it, he

- 75 *Vos al mati cum senher e ric bar  
volgues l'oste fort be guazardonar,  
qu'Anselmet fes Jacobin' espozar,  
e fetz li tot lo comtat recobrar  
de Ventamilha, que devia tornar*
- 80 *a Jacobina per la mort de son frar,  
mal grat de l'oncle que la'n cuget gitar ;  
pueyssas volgues Aigleta maridar,  
e detz la Gui del Montelh-Azemar.  
E s'ieu volia retraire ni comtar*
- 85 *los ondratz faitz, seynher, que-us ai vistz far,  
poiria nos az amdos enujar,  
a me del dire, a vos de l'escotar.  
Mais cent piuzellas vos ai vist maridar  
a coms, marques, a baros d'aut afar,  
que foran laissas e no saupran que far,  
c'anc ab una jovens no-us fetz peccary.  
Cent cavaziers vos ai vistz heretar,  
et autres cent destruyr' et yssilhar,*
- 95 *los bols levar e-ls fals e-ls mals baissar;  
anc lauzengier no vos poc azautar.  
Tanta veuza, tant orfe cosselhar  
e tant mesqui vos ai vist ajudar  
qu'en paradis vos deurian menar,  
si per merce nuls hom hi deu intrar ;  
quar anc nuls hom, dignes de merceyar,  
si la-us preyet, no-i laisset fadiar,  
et ab merce voletz tostemp renhar.  
E qui vol dir per vertat ni comtar,*
- 105 *Aleyxandres vos laisset son donar  
et ardimen Rotlan e-lh dotze par  
e-l pros Berart domney e gent parlar.  
En vostra cort renhon tug benestar:  
dar e dompney, belh vestir, gent armar,  
110 trompas e joc e viulas e chantar,  
e anc no-us plac nulh portier al manjar.  
Et ieu, senher, puese mi d'aitan vanar  
qu'en vostra cort ai saubut gent estar,  
dar e servir e sufrir e celar,  
115 et anc no-y fi ad home son pezar ;  
ni no pot dir nuls hom ni repropchar  
qu'anc en guerra-m volgues de vos lunhar,  
ni temses mort per vostr' onor aussar,  
ni nulh bo fait vos volgues destrigar.  
E pus, senher, sai tan de vostr' afar,  
per tres dels autres mi devetz de be far,  
et es razos, qu'en mi podetz trobar  
testimoni, cavalier e jocglar,  
senher marques.*
- would have offered his daughter, the lady Aigleta of the fair countenance, to lie with you. The next morning, you, as lord and a powerful baron, desired to reward your host richly, and you gave Jacobina in marriage to Anselmet, and you recovered for her the entire county of Ventimiglia, which was to come to Jacobina through her brother's death, in despite of her uncle who thought to cast her out; then you wished to find a husband for Aigleta, and you gave her to Gui of Montélimar. And if, my lord, I attempt to tell and relate the honourable deeds which I have seen you perform, it might well weary both of us, me in telling and you in the listening. But this only will I say, I have seen you give in marriage to counts, marquises and lords of high estate a hundred maidens, who would have otherwise remained hapless and not known how they would fare, and yet not with any did youth lead you to err. I have seen you enrich a hundred knights, and destroy and ruin a hundred others, exalt the good and cast down the false and the wicked; nor could flatterer ever find favour with you. I have seen you give aid to so many widows and so many orphans, and succour so many of the unfortunate that they should lead you into paradise, if any man may enter there through compassion; for never did any man worthy of compassion await it in vain if he but begged it of you, and it is your wish always to rule with compassion. And should one wish to tell and relate truly, Alexander left to you his generosity, and Roland and the twelve peers their daring, and the gallant Berart lady-service and graceful discourse. In your court reign all good usages: munificence and service of ladies, elegant raiment, handsome armour, trumpets and diversions and viols and song, and at the hour of dining it has never pleased you to see a keeper at the door. I for my part may make this boast, my lord, that in your court I have known how to deport myself in seemly fashion, to give and serve and to be patient and discreet, and never have I given any man cause to grieve; nor can any man say in reproach that I have ever wished to leave your side in war or shunned death if I could increase your glory thereby, or that I ever wished to dissuade you from a noble need. And since, my lord, I know so much of your affairs, you must reward me as for three of the others, and this is just, for in me you may find a witness, a knight and a poet, my Lord Marquis.

**Annexe 2.**  
**Raimbaut de Vaqueiras' Bibliography**

The following bibliographical list was compiled from various sources, among which one should list the secondary literature cited by various articles and books. Nonetheless, the author of this article thanks Mrs. Sylvie Lefèvre, Mrs. Anne-Françoise Leurquin, and Mrs. Marie-Laure Savoye from the *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (IRHT), *Section Romane*, Paris, who have kindly allowed him to consult their database. The *Raimbaut de Vaqueiras* IRHT dossier was the basis of the following bibliography.

1. THE MAIN EDITION OF RAIMBAUT DE VAQUEIRAS' POEMS :

Joseph LINSKILL (ed.), *The Poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, La Haye, Mouton, 1964;

**reviews:**

- Charles CAMPROUX, *Revue de langues romanes*, 76, 1965, pp. 154–155;  
 Frank M. CHAMBERS, *Romance Philology*, 19, 1966, pp. 496–499;  
 Joan M. FERRANTE, *The Romanic Review*, 58, 1967, pp. 210–211;  
 G.G. MARCUZZO, *Cultura neolatina*, 24, 1964, pp. 301;  
 J.H. MARSHALL, *Medium Aevum*, 34, 1965, pp. 245–247;  
 M. PFISTER, *Vox Romanica*, 27, 1968, pp. 161–168;  
 Ch. ROTH, *Bibliothèque de l'Humanisme et Renaissance*, 29, 1967, pp. 760–762;  
 Ruggero M. RUGGIERI, *Studi medievali*, 7, 1966, pp. 457–460;  
 L.T. TOPSFIELD, *Modern Language Review*, 61, 1966, pp. 513–515;  
 H.G. TUCHEL, *Romanische Forschung*, 77, 1965, pp. 424–429.

2. HISTORICAL STUDIES DEALING WITH RAIMBAUT DE VAQUEIRAS :

- Vincenzo DE BARTHOLOMEIS, *Poesie provenzali storiche relative all'Italia*, Fonti per la storia d'Italia, Publ. dell'Istituto storico italiano, Roma, 1931;  
 Virginio BERTOLINI, „Verona nel canto dei trovatori”, *Atti e Memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona*, VI, 26, 1974–1975, pp. 103–120;  
 Carlo Mario BRUNETTI, *Rambaldo di Vaqueiras in Genova e la famosa canzone bilingue*, Pavia, Fusi, 1935;  
 Pietro CERATI, *L'epistola epica del trovatore Rambaldo di Vaqueiras a Bonifacio I di Montferrat*, PhD thesis, Torino, 1959 (unpublished);  
 Vincenzo CRESCINI, „Rambaldo di Vaqueiras e Baldovine imperatore”, *Atti dell'Istituto veneto*, 60, pp. 871–919;  
 Vincenzo CRESCINI, „Raimbaut de Vaqueiras et le marquis Boniface de Montferrat”, *Extraits des Annales de Midi*, 1899–1901, Toulouse, 1901;  
 Renzo LO CASCIO, „L'itinerario di guerra di Rambaldo di Vaqueiras in Sicilia”, *Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani*, 5, 1957, pp. 117–151;  
 W.T. PATTISON, *Life and Works of the Troubadour Raimbaut d'Orange*, Minneapolis, 1952;  
 Oskar SCHULTZ-GORA, „über einige Stellen bei Rambaut de Vaqueiras”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 34, 1910, pp. 458–473;  
 Oskar SCHULTZ-GORA, „Die Trobador Raimbaut de Vaqueiras und der epische Tiebaut”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 56, 1936, pp. 405–409;  
 Oskar SCHULTZ-GORA, *Die Briefe des Trobadors Raimbaut von Vaqueiras an Boniface I*, Halle, 1893;  
 Oskar SCHULTZ-GORA, „Die Tenzone zwischen Rambaut und Coine”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 41, 1921, pp. 703–710;  
 Franz SETTEGAST, „Raimbaut von Vaqueiras und Bonifaz von Montferrat”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 38, 1917, pp. 615–621;

Leopoldo USSEGLIO, *I marchesi di Monferrato in Italia ed in Oriente durante i secoli XII e XIII*, Torino, 1926;

Rudolf ZENKER, *Raimbaut von Vaqueiras und Kaiser Alexis IV von Konstantinopel*, Arbeiten K. Vollmöller dargebracht, Erlangen, 1908.

### 3. OTHER WORKS DEALING WITH RAIMBAUT DE VAQUEIRAS' POEMS :

Joseph ANGLADE, „Sur le descort plurilingue de Raimon de Vaqueiras”, *Annales de Midi*, 36, Toulouse, 1889, p. 311;

Carl APPEL, „Zur Formenlehre des provenzalischen Minnesangs”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 53, 1933, pp. 151–171;

Elizabeth AUBREY, *The Music of the Troubadours*, Bloomington, Indiana University Press, 1996;

Elizabeth AUBREY, „Occitan Monophony”, Ross W. Duffin (ed.), *A Performer's Guide to Medieval Music*, Indianapolis, Indiana University Press, 2000, pp. 122–133;

Vincenzo DE BARTHOLOMEIS, „De Raimbaut et de Coinc”, *Romania*, 34, 1905, pp. 44–54;

Vincenzo DE BARTHOLOMEIS, „Poesie indubitamente attribuite a Rambaldo di Vaqueiras”, *Studi medievali*, 4, 1931, pp. 321–341;

Phillip August BECKER, „Von den Erzählern neben und nach Chrestien de Troyes”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 56, 1936, p. 242;

Thomas G. BERGIN, *Rambaldo de Vaqueiras, Liriche...*, Firenze, Fussi-Sansoni, 1956; cf. **review**:

Félix LECOY, *Romania*, 79, 1958, p. 432;

Valerie BERTOLUCCI, „Posizione e significato del canzoniere di Raimbaut de Vaqueiras nella storia della poesia provenzale”, *Studi mediolatini e volgari*, 11, 1963, pp. 9–68;

Giulio BERTONI, „Restitution d'une chanson de Peire d'Auvergne ou de Raimbaut de Vaqueiras”, *Revue des langues romanes*, 44, 1901, pp. 159–162;

Benjamin P. BOURLAND, Thomas G. BERGIN, „Raimbaut's *D'una dona'm tuelh e'm lays*”, *The Quaterly Bulletin of the American Association of Teachers of Italian*, 12, 1935, pp. 99–101;

Mercedes BREA LOPEZ, *La estrofa V del descort plurilingüe de Raimbaut de Vaqueiras*, ?, 1985, ?;

Mercedes BREA LOPEZ, *La utilidad de los textos románicos plurilingües en la enseñanza de la filología románica*, vol. 7, 1989, p. 268;

Mercedes BREA LOPEZ, *A voltas con Raimbaut de Vaqueiras e as orixes da lírica galego-portuguesa*, s.l., s.a., 1994;

Mercedes BREA LOPEZ, „Galego-português e porvenzal, como alofonias”, *Idade Média*, 1994, pp. 62–68;

Furio BRUGNOLO, *Plurilinguismo e lirica medievale. Da Raimbaut de Vaqueiras a Dante*, 1983;

Furio BRUGNOLO, *Appunti in margine al discordo plurilingue di Raimbaut de Vaqueiras*, 1986, pp. 45–66;

CAIS DI PERLAS, „Giacobina di Ventimiglia e le sue attinense familiari in un nuovo frammento di canzone di Rambaldo di Vaqueiras”, *Il propugnatore*, 24, 49, , Bologna, 1892 ; *Romania*, 22, 1893, p. 327;

Giuseppe CERRATO, „Il 'Bel cavaliere' di Rambaldo di Vaqueiras”, *Giornale storico della letteratura italiana*, 4, 1884, pp. 81–115;

Giovanni Alfredo CESAREO, *La poesia siciliana sotto gli Svevi*, Catania, 1894;

Carla CREMONESI, „Conon de Béthune, Rambaldo di Vaqueiras e Peire Vidal”, *Studi in memoria di Guido Favati (= Medioevo e Umanesimo*, 28–29), Padova, Antenore, 1977, pp. 233–244;

Vincenzo CRESCINI, „Il discordo plurilingue di Raimbaut di Vaqueiras”, *Studi medievali, nuova serie*, 1, 1923, pp. 73–106 ; *Romanica fragmenta*, 1932, pp. 507–540;

Vincenzo CRESCINI, „Un nuovo testo del Constrasto bilingue”, *Stud.*, 8, pp. 361–370;

Glynnis M. CROPP, „L'apr. « retenir » : son sens et son emploi dans la poésie des troubadours”, *Mélanges Ch. Rostaing*, Liège, 1974, I, pp. 179–200;

Patricia W. CUMMINS, „Le problème de la musique et la poésie dans l'estampie”, *Romania*, 103, 1982, pp. 259–277;

Giuseppe CUSIMANO, „Raimbaut « larga pansa »”, *Studi in onore de E. Li Gotti*, Palermo, I, 1962, pp. 427–442;

Giuseppe CUSIMANO, *Saggio di edizione critica del Canzoniere di Raimbaut de Vaqueiras*, Palermo, 1957;



- Jean-Marie D'HEUR, „Le motif du vent venu du pays de l'être aimé, l'invocation au vent, l'invocation aux vagues. Recherches sur une tradition de la lyrique romane des XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> ss. (littérature d'oc, d'oïl et galégo-portugaise)”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 88, 1972, pp. 64–104;
- Roger DRAGONETTI, „Aizi et Aizinen chez les plus anciens troubadours”, *Mélanges Delbouille*, Gembloux, 1964, vol. 2, pp. 127–153;
- Klara Maria FASSBINDER, „Der Trobador Raimbaut de Vaqueiras”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 49, 1929, pp. 129–190;
- Klara Maria FASSBINDER, *Der Trobador Raimbaut von Vaqueiras*, Halle, Niemeyer, 1929;
- Klara Maria FASSBINDER, „1. Formales und Technisches in der höfischen Dichtung des Reimbaut von Vaqueiras. 2. Die Persönlichkeit des Reimbaut von Vaqueiras”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 47, 1927, pp. 619–643;
- Klara Maria FASSBINDER, *Raimbaut von Vaqueiras. Dichtung und Leben*, Halle, 1929; Genève, Slatkine, 1977;
- Francisco FERNANDEZ CAMPO, *Breves suxestions sobre o descort plurilingüe de R. de Vaqueiras (Estrofa V, vv. 33–36)*, 1994;
- Xosé Fernando FILGUEIRA VALVERDE, *Raimbaut de Vaqueiras*, s.l., 1979;
- Friedrich GENNRICH, „Die Deutungen der Rhythmik der Kalenda Maya. Melodie”, *Mel. G. Rohlf's*, Halle, 1958, pp. 181–192;
- Friedrich GENNRICH, „Grundsätzliches zu den Troubadour und Trouvèrewesen”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 57, 1937, p. 51;
- Friedrich GENNRICH, *Troubadours, Trouveres, Minne- and Meistersinger*, Köln, Arno Volk, 1960;
- Roy HAGMAN, „The Multilingual Descort of Raimbaut de Vaqueiras: A Sociophilological Analysis”, *Tenso*, 21, 2006, pp. 16–35;
- Jules HORRENT, „Altas undas que venez suz la mer”, *Mélanges J. Boutière*, 1971, 1, pp. 304–316;
- Alfred JEANROY, „Ne m'agrada iverna”, *Studi dedicati a Fr. Vorraca*, Napoli, 1912, pp. 475–494;
- Wolf-Dieter LANGE, „Stilmanier und Parodie. Zum Wandel der mehrsprachigen Dichtung des Mittelalters”, *Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag*, Darmstadt, 1973, pp. 398–416;
- Lynne LAWNER, „The Riddle of the Dead Man: Raimbaud de Vaqueiras „Las Frevols venson lo plus fort””, *Cultura Neolatina*, 27, 1967, pp. 30–40;
- Félix LECOY, „Notes sur le troubadour Raimbaut de Vaqueiras”, *Etudes romanes dédiés à Mario Roques*, Paris, Droz, 1946, pp. 23–38;
- Kurt LEWENT, „On the Text of Two Troubadour Poems”, *PHLA*, 59, 1944, pp. 605–623;
- Joseph LINSKILL, „An Enigmatic Poem of Raimbaut de Vaqueiras”, *The Modern Language Review*, 53, 1958, 3, pp. 355–363;
- Joseph LINSKILL, „A sirventes of Raimbaut de Vaqueiras”, *Essays presented to G.M. Girdlestone*, Newcastle-upon-Tyne, King's College, University of Durham, 1960, pp. 181–191;
- Joseph LINSKILL, „Raimbaut de Vaqueiras et Girart de Roussillon”, *Romania*, 89, 1968, pp. 266–270;
- Joseph LINSKILL, „Raimbaut d'Orange no. 389, 9 and Raimbaut de Vaqueiras 392, 14”, *French Studies*, 14, 1960, pp. 239–241;
- Erich LOMMATZSCH, *Leben und Lieder der provenzalischen troubadours. II. Lieder verschiedener Gattung. Mit einen musikalischen Anhang von F. Gennrich*, Berlin, 1959;
- Gwynn S. MACPEEK, „« Kalenda maia » a study in form”, *Medieval Studies in Honor of Robert White Linker*, Valence, 1973, pp. 141–154;
- Gwynn S. MACPEEK, „Medieval monophonic song, *Kalenda maia* by Raimbaut de Vaqueiras”, *Notations and Editions, a book in honour of Louise Cuyler*, Iowa, 1974, pp. 1–7;
- C.A.F. MANN, *Die Werke der Troubadours in provenzalischer Sprache*, Berlin, 1846–1886, 1, pp. 358–380;
- Jaume MASSO I TORRENTS, „Riambau de Vaqueres en els cançoners catalans”, *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, vol. 1, 1907, p. 418;
- Jaume MASSO I TORRENTS, *Repertori de l'antiga literatura catalana. I. La poesia*, 1932, pp. 10–11;
- Jaume MASSO I TORRENTS et al., „Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca de Catalunya (núms. 100–146)”, *Bulleti de la Biblioteca de Catalunya*, vol. 6, 1920–1922, p. 287;
- Jaume MASSO I TORRENTS et al., *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca de Catalunya. Vol. I. Mss. 1–154*, vol. 1, 1989, pp. 271–296;

- Guy R. MERMIER, „The Diaspora of the Occitan Troubadours: The Case of the Occitan Troubadour Lyrics and their Influence on the Poetry of the Galician-Portuguese Trovadores”, *Mediterranean Studies*, 7, 1998, pp. 70–71;
- Paul MEYER, „Chronique”, *Romania*, 20, 1891, pp. 629–631;
- Paul MEYER, „Nouvelles catalanes inédites. II. Salut d’amour”, *Romania*, 20, 1891, pp. 193–215;
- Ernesto MONACI, „Sul « Carros » di Rambaldo di Vaqueiras”, *Bullettino della società filologica romana*, 2, 1902, pp. 17–20;
- Ernesto MONACI, *Crestomazia italiana dei primi secoli*, con prospetto grammaticale e glossario, nuova edizione riveduta e aumentata per cura di Felice Aresè, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Napoli-Città di Castello, 1955;
- Angelo MONTEVERDI, *La poesia provenzale in Italia*, Roma, 1956;
- Enrico PAGANUZZI, „A l’enhada del tens dai et Kalenda maya : arie de danza in notazione non proporzionale”, *Conv.*, 31, 1963, pp. 272–279;
- Nicolo PASERO, „Devinah, « non senso » e « interiorizzazione testuale » osservazioni sui rapporti fra strutture formali e contenuti ideologici nella poesia provenzale”, *Cultura neolatina*, 28, 1968, pp. 113–146;
- Silvio PELLEGRINI, „Un frammento inedito di canzoniere provenzale”, *Anuario de Estudios Medievales*, 4, 1967, pp. 385–391;
- Alfred PILLET, Henry CARSTENS, *Bibliographie des Troubadours*, Halle, Niemeyer, 1933;
- François PIROT, *Recherches sur les connaissances littéraires des troubadours occitans et catalans des XIIIe et XIIIe siècles*, coll. Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, XIV, Barcelona, 1972;
- Andrea PULLEGA, *Ludi e spettacoli nel Medioevo. I tornei di dame*, coll. Cattedra di Filologia Romanza dell’Università degli Studi di Milano, Istituto editoriale cisalpino, La Goliardica, Milano, 1970;
- Andrea PULLEGA, „La metrica del « Carros » di Raimbaut de Vaqueiras”, *Filologia Romanza*, Torino, 5, 1958, pp. 247–256;
- Andrea PULLEGA, „Considerazioni sulla metrica del *Tournoiement des dames* di Huon d’Oisi et del *Carros* di Rambaldo di Vaqueiras”, *Filologia Romanza*, 5, 1958, pp. 247–255;
- Reinhilt Hilfe RICHTER, *Die Troubadourzitate im « Breviari d’Amor », Kritische Ausgabe der provenzalischen Überlieferung*, Modena, 1976;
- Martin DE RIQUER, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelone, 1975;
- Nathaniel B. SMITH, „Two Translations from Raimbaut de Vaqueiras”, *Mélanges Louis Francis Solano*, Chapel Hill, 1970, pp. 177–178;
- Barbara SPAGGIARI, „Il tema west-östlicher dell’aura”, *Studi medievali*, 25, 1984, pp. 1–110;
- D.R. SUTHERLAND, *The Love Meditation in Courtly Literature. Studies in Medieval French presented to A. Ewert*, Oxford, 1961;
- Giuseppe TAVANI, *Poesia del Duecento nella Penisola Iberica. Problemi della lirica galego-portoghese*, 1969;
- Giuseppe TAVANI, „Sul discordo plurilingue di Raimbaut de Vaqueiras”, E. Krauss, D. Rieger, *Mittelalterstudien. Erich Köhler zum Gedamken*, Heidelberg, 1984, pp. 277–287;
- Giuseppe TAVANI, „Per il testo del discordo plurilingue di Raimbaut de Vaqueiras (P.-C., 392,4)”, *Romanica Vulgaria. Quaderni. Studi Francesi e Provenzali* 84/85, 8/9, 1986, pp. 117–147;
- Giuseppe TAVANI, „Accordi e disaccordi sul discordo plurilingue di Raimbaut de Vaqueiras”, *Romanica Vulgaria. Quaderni. Studi Provenzali e Francesi* 86/87, 10/11, 1989, pp. 5–44;
- Giuseppe TAVANI, „El gallec de Raimbaut de Vaqueiras”, *Cuadernos de Filología Románica*, 1989;
- Giuseppe TAVANI, „O galego de Raimbaut de Vaqueiras e o provenzal de Airas Nunez”, *A Trabe de Ouro*, 60, 2004, pp. 445–454;
- André TAVERA, „Les troubadours, « gens du voyage »”, *Voyage, Quête, Pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale. Senefiance no. 2 (Cahiers du CUER MA)*, 1976, pp. 433–449;
- Francesco A. UGOLINI, *La poesia provenzale e l’Italia*, coll. Testi e manuali, no. 8, Modena, 1949;
- Nicola ZINGARELLI, „Engles nelle rime di Rambaldo di Vaqueiras”, *Miscellanea di studi critici in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale, 1927, pp. 113–132;
- Nicola ZINGARELLI, „Bel Cavalier et Beatrice di Monferrato”, ?, Milano, 1935;
- François ZUFFEREY, „A propos de l’attribution de la pièce oï, *altas undas* (PC 392, 5a)”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 90, 1974, pp. 494–496.

# THE MONASTERY OF ST. CATHERINE ON MOUNT SINAI AND ROMANIANS

ELENA ENE DRĂGHICI-VASILESCU  
(Oxford Centre for Mission Studies)

During my first trip to St. Catherine Monastery on the Sinai Peninsula, in March 2003, I kept wondering how long it took the ancient travellers to journey from and to the Romanian lands because I knew from literature that the Danube provinces have had a connection with Mount Sinai for more than five centuries. With the means of transport available, for example, in the sixteenth century, how long would it have taken to transport the Romanian treasures to the monastery?

**Key-words:** Monastery of St. Catherine on Mount Sinai, travellers, Romanians.

## SHORT HISTORY OF ST. CATHERINE MONASTERY

The *katholikon* (the main church) of St. Catherine Monastery was built some time between 548 and 565, during the last years of the reign of Justinian the Great (527–565), on the ruins of a small chapel dedicated to the Burning Bush. It is certain that the construction work began after the death of Theodora in 548 because on the original timber beam of the roof (preserved) there are carved inscriptions attesting it,<sup>1</sup> as well as revealing the identity of the architect, Stephanos (presumably from Constantinople). Traces of eremitical life dating from the first centuries of Christianity exist in the area, and the pilgrims of the time mention the existence of buildings in the fourth century; the ruins of the Tower of Saint Helen are still there today.<sup>2</sup> (Among these pilgrims was the well-known Egeria –Aetaria, a noble Spanish or French lady who, presumably, in the fourth century reached Mount Sinai with her companions). Here is Kurt Weitzmann's explanation of the foundation of St. Catherine Monastery: "In the sixth century the monks who had settled there and formed a loose community and who were being harassed by the local Bedouins sent a Petition to Justinian, asking to have a monastery built for them. The emperor, interested as much in the security of the outer frontiers of the

<sup>1</sup> Actually, what the inscription attest is the fact that solely Justinian is the founder. Before the construction of this monastery, he and his wife, Theodora, used to make donations together and to have their names recorded accordingly. Since on the roof beam of the Monastery of St. Catherine only Justinian's name is mentioned, the scholars assume that Theodora was dead when the monastery was built.

<sup>2</sup> *The Glory of Byzantium at Sinai. Religious Treasures from the Holy Monastery of St. Catherine*, [Exhibition], 17 September–24 October 1997, Benaki Museum, Athens, 1997.

empire as in propagating the faith, granted their request and built a monastery with the stability of a fortress.”<sup>3</sup>

If one judges Weitzmann’s explanation based on how harmonious the relationship between the monks and the present Bedouin is, that person would not believe that hostility was the reason for such a building to be in existence. But Weitzmann has an explanation also for the current good relations between the two groups of people living around the Monastery of St. Catherine today. He affirms that after the building of the monastery, Justinian settled a colony of mercenaries around it for protection. They intermarried and a new ethnic group resulted: the tribe of Jebaliyeh (Djebeiye). People of this tribe have become Muslims, but still serve the monastery, and receive literally the daily bread from the monks, continuing a tradition of which origin cannot be established.

John G. Nandris maintains that the first group of people brought by Justinian to the area came from the south-eastern Europe: “Historical sources and oral traditions tell us that one hundred men were sent with their families from a land called ‘Vlah’ in south-east Europe [...] A further contingent of one hundred from Egypt joined the first, and these two hundred families formed the basis of the Jebaliyeh tribe, which still serves the monastery today.”<sup>4</sup> Since the same Latin speaking population used to live on both sides of the Danube until the arrival of the Slavs in the 6<sup>th</sup> century, this south-east European people could have been from either side. Nandris puts together evidence that seems to indicate that this group came from an area to the South of this important river, an area which is now populated by Aromâni or ‘Vlahs’.

In 2003, unaware of Nandris’ articles, I spoke with a young Bedouin in the village nearby the St. Catherine Monastery, who affirmed that his origins are in ‘Romania’, in south-eastern Europe, and that all his people believe the same. I was doubtful at the time, but his statement confirms that this population, which is “the oldest Bedouin group on the Sinai peninsula [...] still possesses a historical and oral tradition of origin in the land of Vlah”<sup>5</sup>, and it seems that the analyses of blood samples points towards an origin far from the Sinai area for these people.<sup>6</sup> Nandris brings also into discussion the anthropological aspect of research on this tribe:

<sup>3</sup> J. Galey, *Sinai and the Monastery of St. Catherine*, The American University in Cairo, Cairo, 1985, in K. Weitzmann, Introduction, p. 12.

<sup>4</sup> John G. Nandris, “The Jebaliyeh on Mount Sinai, and the Land of Vlah”, *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 8, 1990, Università degli Studi di Venezia, Casa Editrice Armena, Venice, 1990, p. 46; see also “The Role of „Vlah” and Its Rulers on Athos and Sinai”, *RESEE*, XIX, 3, 1981, pp. 605–610.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> B. Bonné, “Merits and difficulties in studies of Middle Eastern Isolates”, *Israel Journal of Medical Sciences*, vol. 9, nos. 9–10 [Sept.– Oct.], 1973, pp. 1291–1298; B. Bonné, M. Godber, S. Ashbel & A. E. Mourant, “South Sinai Bedouin: a preliminary report on their inherited blood factors”, *American Journal of Physical Anthropology* 34, no. 3 [May], 1971, pp. 397–408; T. T. Burada, „O colonie de Valahi în Arabia”, *Buletinul Societății de Geografie*, 31, Bucharest, 1915, pp. 100–110.

“The scientific evidence from blood samples of all the Sinai Bedouin show that the Jebaliyeh are quite unusual and distinct from the other tribes.”<sup>7</sup>

As regarding the Sinaite monks, Weitzmann quotes Justinian’s court historian, Procopius who, in his book *De Aedificiis*, mentions them: “A precipitous and terribly wild mountain, Sina by name, rears its height close to the Red Sea...On this Mount Sina live monks whose life is a kind of careful rehearsal of death, and they enjoy without fear the solitude which is very precious to them...Emperor Justinian built them a church which he dedicated to the Mother of God so that they might be enabled to pass their lives therein, praying and holding services.”<sup>8</sup>

### ROMANIAN TREASURES IN THE MONASTERY OF ST. CATHERINE

Even if one ignores the possible origins of the Jebaliyeh tribe in the lands inhabited by Romanians or Aromanians, one still can say that the connections of the Monastery of St. Catherine to the Romanian lands go back many centuries. Heintz Skrobucha, listing the properties of the monastery in the Middle Ages, affirms: “The monastery of St. Catharine possessed rich endowments in land and rights of property not only in Sinai itself (Pharan, Raithu) but, in the thirteenth century, also in Cairo and Alexandria, in Wadi Musa near Petra, in Jerusalem [...] and in later times in Kiev, Bessarabia, and Romania, where Sinaia, the later summer palace of the Romanian kings, belonged to the Monastery until the Rumanian government confiscated the estates.”<sup>9</sup> Also Konstantinos A. Manafis shows that in the sixteenth century the Archbishops of Sinai travelled “in the East and even to the Principalities of Wallachia and Moldavia (modern Rumania) and to Orthodox Russia.”<sup>10</sup> During that period Romanian princes offered financial help to Saint Catherine Monastery. In 1540 Radu VII Paisie, Voevod of Wallachia, ceded by his chrysobull (*hrisov*) 10, 000 aspers per annum to the monastery.

In the eighteenth century many of the Archbishops there were Cretans as, for example, Marthalis Glykys (1728–1747), Constantinos (1748–1759), and Cyril of Crete (1759–1747). During their period in office, “special relations were developed with the princes of Wallachia and Moldavia.”<sup>11</sup> The Monastery of Saint Catherine received *metochia* in Romanian principalities, and princes Basil Loupos [Vasile Lupu], John Constantine Basaraba (Constantin Basarab), Michael Kantakouzenos (Mihai Cantacuzino), and others offered “substantial help” to the monastery. In the

<sup>7</sup> Nandris, “The Jebaliyeh on Mount Sinai ...”, p. 46.

<sup>8</sup> Procopius, *De Aedificiis – Buildings –*, trans. H. B. Dewing and G. Downey, London & Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, MCMLX (1961), vol. vii, V, viii, 4–9, pp. 355, 357.

<sup>9</sup> H. Skrobucha (with photographs by G. W. Allan), *Sinai*, trans. G. Hunt, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1966, p. 91.

<sup>10</sup> *Sinai, Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, ed. by K. A. Manafis, Ekdotike Athenon, Athens, 1990, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*

nineteenth century (during the Anglo-Egyptian rule) the *metochia* in Romania (as well as in Russia) ceased to function because of the complicated international political situation.

### THE ROMANIAN DONATIONS

The oldest item coming from the Romanian lands to the Monastery of St. Catherine is a “Panagarion engraved, cast, filigree silver gilt. Moldavian workshop, c. 1500” (Inventory number in the museum 30. 8), Fig. 8 below. I will present further in some detail donations from that part of the world, including this *panagarion* – it has never been published before, as is it also the case of a Gospel cover, donated in 1636 by Matei Basarab of Wallachia and his wife, Helena (Fig. 7). Nicolae Iorga and Marcu Beza<sup>12</sup> have published details of some of them, but not of all.<sup>13</sup> In the Monastery of St. Catherine’s museum I found on display only *some* of these donated objects. I will introduce in chronological order those items described in literature, and at the end of the article I will add the two objects which I have seen in the museum but are not mentioned in any material consulted in order to write this article. (The museum has its own criteria of classification; I have written their inventory number between parentheses where I had it).

The next oldest item which I have seen in the monastery’s museum, after the *panagarion*, is a silver church-shaped casket. This is mentioned and has its photograph reproduced in Manafis’ book (Fig. 1), but I have not seen it in the museum.<sup>14</sup> It is probable that the monks in charge of the museum have a system of rotating the objects on display in place.

This casket (*kibotion* or *chivot*) in a shape of a church with five domes, was donated to the monastery by the officials of the Court of Wallachia: the Great Komis [Marele Comis] Badea Zălbău (?)<sup>15</sup>, the Great Dvornik Jupan Coadă, and

<sup>12</sup> Marcu Beza, *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, ediția a II-a, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, Bucharest, 1937, pp. 7, 9–10, 103–107, 110.

<sup>13</sup> N. Iorga, „Noi obiecte de artă găsite la Ierusalim, la Mănăstirea Sf. Sava și la Muntele Sinai”,

*Legături ale domnitorilor români cu Sinaiul*, BCMI vol. 24, 1931, pp. 181–183; „Două hrisoave domnești pentru Mănăstirea Mărgineni, închinată Muntelui Sinai”, în: *ARMSI*, 1935, Seria III, Tomul XVII, Mem. 1, pp. 2–10.

<sup>14</sup> In this article I describe some of the objects by using Manafis’ captions from his book, *Sinai, Treasures...*. In the case where the item does not exist in his book I will use as captions the description of the respective item from St. Catherine’s museum which I wrote down in 2003. In the case of Fig. 5

I have used the caption from the book *Sinai* by Skrobucha because this item is not mentioned in Manafis’ book, and it was not in the museum during my visit.

<sup>15</sup> The name of the Great Komis does not appear in *Sinai, Treasures...*; probably because it is not certain. There would not have been enough space to inscribe another donor’s entire name on the casket. Badea Zălbău was the Great Komis between 10 Sept 1539 – April 1545 according to N. Stoicescu, *Dicționar al Marilor Dregători din Țara Românească și Moldova*, sec. XIV–XVII, București, 1971, p. 30. Since we do not know certainly the date when the casket left Wallachia for Sinai, we are not absolutely certain that Badea Zălbău was the person who dedicated this object.

his sons Jupan Theodosios and Jupan Staiko. Manafis describes it in the following terms: “Its figurative decoration includes prophets, bishops, soldier saints and hermits, range side by side in rectangular panels, a characteristic of the Wallachian workshops of the period. The iconographic programme continues with the Sinaitic subject of the Transfiguration, the *Deesis*, the pillars of the Church, Peter, Paul and Andrew, other Apostles and seraphim. The decoration is completed by the interlacing, with Ottoman subjects and Late Gothic embellishments, which penetrated from the Dalmatian coast to the workshops of Herzegovina and from Transylvania to the Danubian provinces. It remained [*sic* – coexisted] in the Balkans until approximately the middle of the 18<sup>th</sup> century, together with other styles, sometimes employed side by side in the case of the same object, as here”.<sup>16</sup> Manafis sees a similarity between this casket and the works done by Dmítar from Lipova in the Sišatovac Monastery (1550–1551), but he does not think that the casket in the Monastery of St. Catherine was made by Dmítar because “the execution differs in the detail” and also the work is inferior in quality in the Sinaite case. However, both objects have the characteristics of the sixteenth century works.



Fig. 1. Silver gilt, church-shaped casket (height 31.7 cm.), with relief figures, Ottoman type interlacing and Late Gothic ornaments. Offering of officials of the Court of Wallachia. 1542–1545. Fig. 10 in K. A. Manafis, *Sinai, Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, p. 285; caption, p. 284.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 268–269.

There is another church-shaped casket which Manafis assumes that might have been a part of a set (Fig. 2). He describes it as follows: “The sides have cast plant decoration and, in two bands, the Greek dedicatory inscription. Three turrets with complex cast pierced Gothic architectural elements culminating in a plain finial and topped with a cross rise from the cover. The edge of the cover has plant decoration with Gothic crochets. The information which we have to date would place this casket as chronologically the first of a series with Late Gothic features, from the second half of the 16<sup>th</sup> century”.<sup>17</sup>



Fig. 2. Church shaped casket, offering of Gheorghe, Bishop of Rădăuți, Moldavia. (In the museum: Inventory number 30.7; my notes from 2003). Caption in Manafis' book, *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, p. 288 describes it as a “Silver gilt church Shaped (*sic*) casket, with Late Gothic features (height 27.2 cm.). Offering of Giorgios of Radanti (*sic*) in Moldavia. 1569”; the figure [no. 15] is on p. 289 in that book.

A censer presented by Ruxandra, the widow of Alexandru Lăpușneanu of Moldova, and, at the same time, the guardian of his son Bogdan IV. It is interesting to notice that she presented this censer to St. Catherine Monastery in the same year in which Bishop Gheorghe [Giorgios] of the same Moldova presented his church-shaped casket.

<sup>17</sup> Manafis, *Sinai. Treasures...*, pp. 269–270.





Fig. 3. Silver gilt censer (height 31 cm.) with Late Gothic features. Offering of Roxandra (Ruxandra), widow of Alexander [Alexandru] Lăpușneanu, Voevod of Moldavia, to the Chapel of St. John the Baptist, 1569, Manafis, *Sinai, Treasures of the Monastery of Saint Catherine*; both figure [14] and caption, p. 288.

Alexandru Lăpușneanu (1552–1561; 1564–1568) and his wife dedicated<sup>18</sup> this object to the monastery on Mount Sinai. They also offered the churches of Saint Paraschevi in Iași and Frumoasa Church as *metohia* to St. Catherine Monastery.<sup>19</sup>

They are also benefactors of many holy places on Mount Athos, and their votive portrait is in Docheiariou Monastery built in 1568 on the latest holy mountain.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> To dedicate [*a închina*] a monastery means to make it dependant on a larger ‘mother’ monastery, and consequently, directly dependant on the Patriarchate under whose jurisdiction the ‘mother’ monastery was. This practice of ‘offering’ a smaller monastery as *metochion*, usually to monasteries from Mount Athos or Jerusalem, was a frequent phenomenon between the sixteenth century and the beginning of the nineteenth century. That way the dedicated monastery was protected from any attack, especially from Turks. In addition to founding monasteries in their own country, the Romanian princes, benefiting from internal autonomy, focused on helping Athonite monasteries. They did it either through occasional donations for the maintenance of those monasteries (which explains why the Romanian princes appear in votive portraits), or through acts such as the above-mentioned dedication.

<sup>19</sup> Iorga, *Bizanțul după Bizanț* [Byzantium after Byzantium], Institutul de studii bizantine [Institute of Byzantine Studies], University of Bucharest, Bucharest, 1971, p. 136.

<sup>20</sup> Manafis, *Sinai, Treasures...*, footnote 87, p. 391. Virgil Căndea and Constantin Simionescu, in *Witnesses to the Romanian presence in Mount Athos*, Editura Sport-Turism, București, 1979, present a black and white illustration of a fresco depicting the founders, Alexandru Lăpușneanu with his sons Constantine and Petru on the walls of Docheiariou Monastery p. [20], and a colour illustration with the details of the *voievod* on the same page. The same book contains also a colour illustration of a fresco with Alexandru Lăpușneanu, Stephen the Great, Vasile Lupu and Antioh Cantemir from Zographou Monastery on p. [17]; the pages containing the illustrations have not been numbered by the authors.

Beza records the fact that in St. Catherine Monastery, “below the guest cells, is the chapel of St. Prodrom – according to a notice it was built by Alexandru Voevoda, Prince of Wallachia, who also made other gifts to the monastery, in the year 7084 from the foundation of the world”.<sup>21</sup>

Manafis describes the censer offered by Alexandru Lăpușneanu’s widow as follows: “The censer rests on a cylindrical foot on a six-lobed base. On the shallow hemispherical bowl virtually the sole decoration is the dedicatory inscription in Slavonic. In contrast with the austere lower section is the high cast cover, on three levels, in the form of a church, with its complex pierced Gothic architectural decoration. The plain multi-faceted finial at the top serves to create a balance between the impression given by the decorated and undecorated surfaces. The four-sided part of the handle, in contrast to the whole, has fine Ottoman flower ornaments”.<sup>22</sup>

The Sinai censer belongs to a series of similar works known to date from the sixteenth (mainly) and early seventeenth centuries, also reproduced in the paintings of the time. This was inspired by the censers of the wide-spread Gothic, all of them having an austere structure and clearly-marked characteristics. But even though the features of the sixteenth century are to be seen in it, the St. Catherine censer does not match in quality the better examples of its kind, the censer of Banja Monastery at Priboj, for example, on which the latest view is that its probable origin is a workshop in Transylvania.

The next object, a Gospel, is described in St. Catherine’s museum as a: “Lectionary cover, offering of the Prince of Wallachia Mihnea II. Leather, embossed, chased, and engraved silver gilt, 1577;” (Inventory number 32.1). Manafis affirms that “The memory of the piety and generosity of the Voevod of Wallachia Alexander II Mircea, his wife Ekaterini and their son Mihnea is perpetuated at the monastery not only by the commemoration of their names as founders of the Chapel of St. John the Baptist, but by their depiction as suppliants on the reverse of a valuable cover for a Greek manuscript of the 11<sup>th</sup> century (figs. 11–12).”<sup>23</sup>

Manafis goes further by describing the main scenes on the boards: the Crucifixion and the Transfiguration. These scenes are framed by rectangular panels containing busts of prophets, Evangelists, saints and anchorites. There are similar book covers in the monastery, but this particular cover “has the characteristics of a group of works from Wallachian workshops of the 16<sup>th</sup> century: the lining up of the severe, inflexible, schematic forms, without mass, around the central scene, and

<sup>21</sup> M. Beza, *Lands of Many Religions: Palestine, Syria, Cyprus, Mount Sinai*, J. M. Dent & Sons, London, 1934, p. 100; he presents also 6 illustrations (5 black and white, one colour) of the monastery and of Mount Sinai itself. In his book *Heritage of Byzantium*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1947 Beza has also a short chapter on ‘The Monastery of Mount Sinai’, pp. 74–77.

<sup>22</sup> Ibid. p. 269.

<sup>23</sup> Ibid. p. 269.

low relief on the ring-punched background, which is decorated with schematic plant forms, to a greater or lesser degree [was] influenced by Ottoman models.”<sup>24</sup>

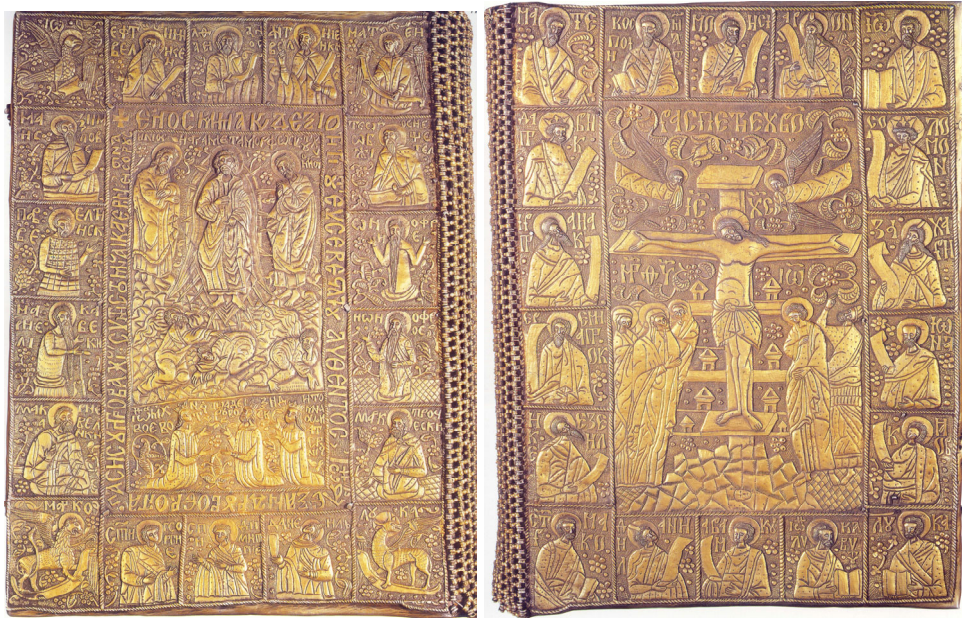


Fig. 4 a, b. Manafis' caption for this image [fig. 11 in that book] describes it as "Gospel cover (height 39 cm.), with a depiction of the donor, Alexander II Mircea, Prince of Wallachia, and his family. Wallachian workshop. 1568–1577." *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*; both figure and caption, p. 286. Figure 12 on page 287, represents "The reverse side of the Gospel cover in fig. 11."

Another book (Fig. 5) is described by H. Skrobucha as a "Gospel cover offering of the Prince of Moldavia, Ieremias Movilă, and his family. Embossed silver gilt, 1598;" (Inventory number 32.4).

In the Monastery's museum there is also a "Gospel cover, offering of Matei Basarab, Prince of Wallachia, and his wife Helena. Copper alloy cast plaques and enamels, 1636" (Fig. 7, Inventory number 32.5). Since I have not found any reference to it or reproductions of it in the material which I have consulted, the photograph was taken, on my request, by the librarian of St Catherine Monastery, Fr Justin, especially for this article, two years after my visit there. He did the same in the case of the *Panagarion* mentioned in the beginning of this article, and on which I comment further.

The use of a *panagarion* (Fig. 8) consists in carrying the loaf called *Panagia* in the Orthodox Church high above the monks' heads when it leads the monks from the church into the refectory, a ritual which takes place often.

<sup>24</sup> Ibid.



Fig. 5. In H. Skrobucha, *Sinai*, the caption on p. 105 describes this image (on the same page) as “Pair of pages from a manuscript in the library of St. Katharine’s monastery: miniature with John the Evangelist and Prochorus, and opening page of St. John’s Gospel. Evangeliary (Gospel-book) of the Rumanian Prince Jeremias Movila of Moldova, 1598. The left page was also reproduced by M. Berza, *Urme românești*.



Fig. 6 a, b. Sanctification cross with a clock in its base. Carved wooden core, silver gilt, enamels, stones, pearls. Braşov (Transylvania), 1660 (Inventory number 30.15). In Manafis, *Sinai, Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, the caption for this image [fig. 27 in that book] describes it as a “Combined clock and cross (height 23.5cm), with mounting covered with painted enamels. Property of the Abbot Ioasaph. From a Transylvania workshop. A little before 1660.” The caption for Fig. 29 (the clock) in Manafis’ book says: “Detail of fig. 27. The clock, the work of Michael Renner, in its case. From a Braşov workshop.” Both images and their captions are on p. 298 in that book.



Fig. 7. Gospel cover, offering of Matei Basarab, Prince of Wallachia, and his wife Helena. Copper alloy cast plaques and enamels, 1636 (Inventory number 32. 5). Photograph taken by the librarian of the Monastery of St Catherine, Father Justin, in May 2005 especially for this article.



Fig. 8. Panagarion engraved, cast, filigree silver gilt. Moldavian workshop, c. 1500, (Inventory number 30. 8). Photograph taken by the librarian of the Monastery of St. Catherine, Father Justin, in May 2005 especially for this article.

A *panagarion* can be anything from a simple tray to a large metal platter with a lid and staff underneath to hold the loaf. George Aquaro describes the ritual in which the *Panagia* and a *panagarion* are involved. “The Lifting of the Panagia is a vestigial service, originating in the earliest eucharistic traditions in the Church [...] There is a definitive offertory act in the context of an Eucharistic meal, holding to the description in the Synoptic Gospels. [...] It is used in connection with the

chalice. It is note-worthy to mention that some ancient monasteries, such as Sinai, continue the practice of having a cup of unconsecrated wine as part of the rite. Another frequent element is the [...] censer, often used to bless the particle taken by the individual from the loaf. This is a further consecratory act in addition to the offertory, implying that this is more than a symbolic act. The Lifting of the Panagia takes place, according to St. Symeon of Thessalonika [...], during the 9th Ode of Matins, though the present context is in the meal directly following the Divine Liturgy.”<sup>25</sup> In the case of the Sinaite/Romanian example a platter with a lid form the *panagarion*. On the platter the Mother of God and two saints are represented.

From the eighteenth century, in the Monastery of St. Catherine’s storage rooms there is also a silver brooch likely to have been made in Transylvania (Fig. 9), a “buckle”, used probably as an accessory holding up the priestly attire.



Fig. 9. Silver gilt buckle (length 23 cm.), with relief figures of Peace and War and decoration in the Floral Baroque style. Work of Stephan Weltzer II. Braşov. 1716. In Manafis, *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, this is Fig. 40, p. 305; the caption with the above text, p. 304.

Regarding the objects that have primarily made the Monastery of St. Catherine known in modern times – the Orthodox icons – despite Skrobucha’s affirmation that “ikons came to the monastery as presents from all Orthodox countries”, sadly I was unable to find any Romanian icon in either the display of icons in the church of the monastery, or in its museum.<sup>26</sup> Nevertheless, since I found the objects described above, I have to agree with him that: “Russian, Georgian, Syrian, Serbian, and Rumanian pieces at any rate [,] most of the later periods [,] are to be found in the churches, chapels, and rooms of the Sinai district.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> G. Aquaro, ‘The Lifting of the Panagia’, article on <http://www.prosphora.org/page41.html>.

<sup>26</sup> I have donated one Romanian icon of Christ to the monastery in august 2006 when I met Fr Justin at the 21 International Congress of Byzantine Studies in London.

<sup>27</sup> Skrobucha, *Sinai*, p. 108.

## BIBLIOGRAPHY

- Aquaro, G., *The Lifting of the Panagia*, <http://www.prosphora.org/page41.html>
- Beza, M., *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, ediția a II-a, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, Bucharest, 1937.
- \*\*\* *Lands of Many Religions: Palestine, Siria, Cyprus, Mount Sinai*, J. M. Dent & Sons, London, 1934.
- \*\*\* *Heritage of Byzantium*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1947
- Bonné, B., “Merits and difficulties in studies of Middle Eastern Isolates”, *Israel Journal of Medical Sciences*, vol. 9, nos. 9–10 [Sept.–Oct.], 1973
- Bonné, B., Godber, M., Ashbel, S. & Mourant, A. E., “South Sinai Bedouin: a preliminary report on their inherited blood factors”, *American Journal of Physical Anthropology* 34, no. 3 [May], 1971.
- Burada, T. T., “O colonie de Valahi in Arabia”, *Buletinul Societății de Geografie*, 31, Bucharest, 1915.
- Cândea, V., and Simionescu C., in *Witnesses to the Romanian presence in Mount Athos*, Editura Sport-Turism, Bucuresti, 1979.
- Galey, J., *Sinai and the Monastery of St Catherine*, Introd. G. Forsyth and K. Weitzmann, American University Press, Cairo, 1985.
- Iorga, N., „Noi obiecte de artă găsite la Ierusalim, la Mănăstirea Sf. Sava și la Muntele Sinai”, *Legături ale domnitorilor români cu Sinaiul*, *BCMI* 24, 1931.
- \*\* „Două hrisoave domnești pentru Mănăstirea Mărgineni, închinată Muntelui Sinai”, *ARMSI*, 1935, Seria III, Tomul XVII, Mem. 1.
- \*\*\* *Bizanțul după Bizanț* [Byzantium after Byzantium], Institutul de studii bizantine [Institute of Byzantine Studies], University of Bucharest, Bucharest, 1971.
- K. A. Manafis (ed.), *Sinai, Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Ekdotike Athenon, Athens, 1990.
- Nandris, J. G., “The Jebaliyeh of Mount Sinai, and the Land of Vlah”, *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 8, 1990, Università degli Studi di Venezia, Casa Editrice Armena, Venice, 1990.
- Procopius, *De Aedificiis – Buildings-*, trans. H. B. Dewing and G. Downey, William Heinemann, London & Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961.
- Skrobucha, H., with photographs by George W. Allan, trans. Geoffrey Hunt, *Sinai*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1966.
- Stoicescu N., *Dicționar al Marilor Dregători din Țara Românească și Moldova, sec. XIV–XVII*, București, 1971.
- L’Association pour l’Antiquité Tardive, *De Aedificiis. Le texte de Procope et les réalités*, Tome 8, Brepols, Turnhout, 2000.
- The Glory of Byzantium at Sinai*, Exhibition 17 September – 24 October 1997, Benaki Museum Athens, Metropolitan Museum of Art, New York, 1997.





# BYZANTINE LEGACY AND MODERN GREEK INFLUENCES IN THE WALLACHIAN CULTURE OF THE 17<sup>TH</sup>–18<sup>TH</sup> CENTURIES

ELISABETA NEGRĂU  
(The National University of Art, Bucharest)

The history of the Romanian medieval culture includes the chapters of post-Byzantine history which, at least up to the middle of the 16<sup>th</sup> century, are forms of survival of the Byzantine culture and civilization. However, the Byzantine paradigm persists, in fact, as a referential system up to the end of the 18<sup>th</sup> century. An excursion into the history of the relations kept by the Romanians with post-Byzantine Constantinople is necessary in order to bring forward the official sumptuousness of the medieval culture and its determinant role as a model and direction for the popular culture. The study reveals the post-Byzantine Greek influences in Wallachia, discerning contemporary Greek elements, forms of the Byzantine ideal preserved in Romanian culture, theological discourses and national reactions.

**Key-words:** cultural patronage, cultural recession, national conscience, official sumptuousness, political ideology, post-Byzantine culture.

An incursion in the Brancovan and post-Brancovan culture, the one of 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries, implies preliminary observations on the relations between Walachia and Constantinople and also the recurrence of the Byzantine influence in the Romanian culture. The history of the medieval Romanian culture comprises chapters of post-Byzantine history, which, at least until the mid 16<sup>th</sup> century, are, in their cultural, political, juridical forms, survivals of the Byzantine culture and civilization<sup>1</sup>, and the Romanian culture showed its Byzantine character until the end of the 18<sup>th</sup> century. The determinant role of the Byzantine tradition as a retarding force in the growth of national consciences and in the relations with the

<sup>1</sup> Andrei Pippidi: *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, Bucharest, 1983, p. 5–14. Surpassing the formula inherited from Nicolae Iorga, of “Byzantium after Byzantium”, perpetuated, although, on the background of an initial incongruence between the “Byzantine forms and the Balkan realities” (N. Iorga: „Formes byzantines et réalités balcaniques” in *Études byzantines*, vol. I, Bucharest, 1939, pp. 49–157), the author points out the existence of two different kinds of exaggerations that are adopted by most historians when they estimate the role of the Byzantine influence in medieval Romanian culture and civilization: an overrating of the tension between the Byzantine universal imperialism and the local aspiration to national sovereignty, that in post-Byzantine times evolved in the Greek influences giving full scope to discontent, and the opposite error which consists in attributing to Byzantium most of the cultural and political elements in the medieval Romanian principalities.

European world may be followed up to the dawn of the modern era<sup>2</sup>. The Romanian principalities preserved, followed up at least in their historiography, the conscience of their Roman origins against Byzantium<sup>3</sup>, that was perceived from the beginning as an ethnic alien, because it manifested a political tendency towards dissolving any attempt to national emancipation of the submitted populations in a homogeneity of language and culture<sup>4</sup>.

The history of the Romanian culture reveals frequent contacts with the Western culture<sup>5</sup>, but also, the fact that the Romanian culture had been permanently circumscribed to the horizon of post-Byzantine humanism, a centralized spiritual milieu, in which any approach to the European culture was coming up under the authority and censure of the Ecumenical Patriarchate.

From Orthodox neighbours sprang dreams of political power received by the Romanians. The imperial Byzantine model could not be entirely adopted because the Romanians were not in the situation to submit other political formations; therefore the Romanian political line generally was more moderate<sup>6</sup>. Politics were

<sup>2</sup> One of the most comprehensive analyses of the effects of the Byzantine idea as an inspiring myth for the Romanian culture and civilization belongs to Andrei Pippidi: *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, 1983, *passim*; on Constantinople as the political lighthouse for the Principalities in post-Byzantine times, see N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, 2<sup>nd</sup> ed., Bucharest, 1972, p. 11.

<sup>3</sup> Constantin Cantacuzino, having himself Greek origins, noted in *The Chronicle of Wallachia*, at the end of the 17<sup>th</sup> century: „We see and hear the Greek, nowadays, answering this way when you ask him: What are you? And he says: *Romaios*, meaning Roman; but there is a great difference between the Greeks and the Romans. Only after they had been conquered by the Romans, they started to call themselves “Romans”, especially after the Empire moved from Rome to Byzantium; *although they are not Romans, but Hellenic Greeks, especially the ones in Greece.*” (Stolnicul Constantin Cantacuzino: „Istoria Țării Românești” in *Cronicari munteni*, M. Gregoria ed., Bucharest, 1961, p. 39). As A. Pippidi remarks, since the 17<sup>th</sup> century the Romanian intellectuals started to make the difference between the myth of the Roman empire as an ancestor of the Romanians, supporting their aspiration on the national independence, and, on the other hand, the myth of the Greek Christian empire, that the Greeks wished to restored at its former height, as an empire for all the Christians living under the sultan’s domination (*op. cit.*, p. 123). For the Romanian vocation of independency towards any tendency of supernatural unification, see Al. Valentin Georgescu: „L’idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles). Idéologie politique, structuration de l’État et du droit”, in *Byzantina*, II, 1971, p. 311–339.

<sup>4</sup> Nicolae-Șerban Tanașoca: „Bizanțul și românii”, in *Bizanțul și românii*, (reprinted articles), Bucharest 2003, pp. 9–54.

<sup>5</sup> The Western influence on the Romanian culture, having an early medieval history, will grow progressively, despite the Oriental and Neo-Greek influences, which had, on the contrary, an external and temporary character and therefore, will be easily cleared off during the 19<sup>th</sup> century (see A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină*, p. 235, for Constantinople’s more or less conscient role of Western culture agent for the Balkan provinces in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries).

<sup>6</sup> A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină*, p. 9; 19. Val. Al. Georgescu also points at the character of creative adaptation and not simple imitation of Byzantine forms by the Romanians (Val. Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului XVIII*, Bucharest, 1980, p. 17). See, also, Nicolae Iorga: *Istoria românilor*, vol. I–VII, Bucharest, 1936–1938; Gheorghe I. Brătianu: *Sfatul domnesc și adunarea Stărilor în Principatele române*, 2<sup>nd</sup> ed., Bucharest, 1995.

put in the service of the national idea<sup>7</sup>, presenting the Romanian leaders as legitimate and autarchic, but the forms taken by these ideas were borrowing the Byzantine iconographic schemes. These were fitted to legitimize Christian rule (the providential choice of the leader and his coronation by God) and the symbolic elements of Byzantine ideology, anachronistic by now, but recurrent until the mid of the 16<sup>th</sup> century, as the basileus' mantle (*granatsa*), the symbolic association with the canonized figure of emperor Constantine, about whom many legends existed that were inspired by hope of liberation from Ottoman domination<sup>8</sup>, the genealogies and the heraldry of the Cantacuzino family, proved of its imperial origin, or an ornate rhetorical discourse. Nevertheless, besides the legitimizing Byzantine tradition, new formulas of Serbian import came from the Balkans, as the genealogic votive representations, which emphasized hereditary rights to power in a period of continuous menace from the Ottoman side. From the second half of the 17<sup>th</sup> century, these formulas in the churches' mural painting are synthesized into an original Wallachian expression, of large galleries of votive portraits. The church founding movement, a Byzantine element of law and culture, persuades the Romanian society, from the top and down to the peasantry.

The forms of Byzantine culture and civilization have been cultivated in historical periods of political or confessional threat, for purposes of strategy, thus invoking a venerable authority. But, actually, the originality of the Romanian resources survived in a defensive state in various forms, but mostly in an authoritarian formula<sup>9</sup>, which was supported by the church. The periods when the Romanian medieval culture had the respite to find its own forms of expression were very rare and, from the beginning, the force of the neighboring cultures, the Greek and the Slavic ones was much stronger. We have to deal with a cultural dualism in the Romanian Middle Age: the official side, which, being a double-faced one, internal and external, borrowed internationalized forms of expression: Slavic language, Byzantine symbolic formulas, later the Greek language; the other side is the popular, which leads eventually to the conscience of Roman background. This last tendency constitutes, until to the mid of the 18<sup>th</sup> century, only a preoccupation of learned boyars. But, from then, with the initiative of a new generation of literati who were feeling acutely the problem of the confessional propaganda exercised on

<sup>7</sup> The beginnings of the Romanian political thought have been deeply affected by the Ottoman aggression against Byzantium. As an effect, two fundamental political themes embodied the national energy: the idea of centralization and the problem of independence. Inspiring itself from Byzantine forms, the Romanian leadership developed an autocratic character. (A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină*, p. 17).

<sup>8</sup> See Iulian M. Ștefănescu: „Legendele Sf. Constantin în literatura română”, in *Revista Istorică Română*, I, 1931, p. 251–297

<sup>9</sup> It is still problematic if the political structure of a state may express the originality of its national typology, or, as it is the case with elements of law, or culture, it is influenced by neighbouring areas of elder civilization (cf. A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină*, p. 6).

the Romanians from Transylvania, it becomes object of a systematic research, aiming at the identification of Romanian specific, the main argument being the mother tongue and not the confessional affiliation, which had for centuries associated the Romanians to the Slavic and the Greek cultures. The Brancovan artistic synthesis was shaped by these features of the late 17<sup>th</sup> century, an epoch of pan-Orthodox relations, of political and national expectations, of intellectual interests comparable with those of the West and of effort to consecrate an original cultural style<sup>10</sup>.

Only from the second half of the 18<sup>th</sup> century and as a consequence of the cohabitation with Greek rulers, the contradictions between the Romanian conscience and the Greek or Balkan aliens become manifest. This historical age is equally felt by the Greeks and other Balkan nations, that break off the old Byzantine homogeneity and proceed the way of national affirmation<sup>11</sup>.

From the 17<sup>th</sup> century on, the military and political force of the Romanian principalities was limited by the Ottoman domination; after the failure of the union project of the Principalities under Michael the Brave, the political authority of the Empire became a reality widely accepted<sup>12</sup>. The consolidation of the boyars' parti at the end of the 17<sup>th</sup> century<sup>13</sup> weakened the prince's power that usually acted in favour of the Greeks. By the first half of the 17<sup>th</sup> century, the opposition of the small boyars to the Greek newcomers increases and claims control of the foreign administration of Romanian monasteries and dioceses, which was a source of riches<sup>14</sup>. But, with the Phanariot régime and the establishment of an oligarchy, the

<sup>10</sup> cf. George Popescu-Vâlcea: „Constantin Brâncoveanu – inițiator al unui nou stil în arta românească: stilul brâncovenesc”, in *Biserica Ortodoxă Română*, 9–10/1964, p. 900–915.

<sup>11</sup> The Greeks have also a fundamental role in subverting the Byzantine spiritual continuity, the intellectuals paying homage to the liberal and rationalist spirit, and standing in protest against the Ecumenical Patriarchate that rejected the Enlightenment and the revolutionary ideas (Constantine Theodore Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, reviewed by Cornelia Papacostea-Danielopolu in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 1/1978, p. 172–174).

<sup>12</sup> Princes like Radu Mihnea, Gavriil Movilă or Leon Tomșa acknowledge the sultan's authority: „The Lord vouchsafed me the rule and the venerable emperor granted me the scepter of Wallachia” (*DIR*, XVII, B, II, p. 151, 364; A. Pippidi: *Tradiția politică bizantină*, p. 27)

<sup>13</sup> The increasingly free acces of the Greek and Levantine creditors of the princes to various democratic jobs produced xenophobic reactions and excited the detestation between natives and foreigners. Thus, the solidarity of interests between the boyars of both principalities increased from the end of the 16<sup>th</sup> century, fact which will contribute significantly to the consolidation of a unity feeling between the two countries. (Ghe. I. Brătianu; *Sfatul domnesc și adunarea Stărilor în Principatele române*, p. 33).

<sup>14</sup> For instance, the *Establishment* of Leon Tomșa in 1631 in Wallachia canceled the prerogative of the Greek prelates to appoint abbots in Romanian monasteries and reinstalled the elective right of the monastic communities „as it was from the old times” (Al. Elian, „Legăturile...”, p. 163). Other measures were taken by Matthew Basarab in order to get back some Romanian monasteries from their Greek owners (Cesar Bolliac, *Mănăstirile din România*, Bucharest, 1862, p. 465–490, with the documents between 1639–1641).

former councils of boyars are suppressed. The concentration of forces in order to protect the Orthodoxy and the Great Church<sup>15</sup>, favouring the Greek hierarchy, is now the main task of cultural politics.

In the 17<sup>th</sup> century, the Jesuit, Calvinist and Lutheran missionaries are numerous in the Eastern Europe, a fact that alarms the Ecumenical Patriarchate, especially when its intellectuals, having studied in Venice or Padua, like Teophil Corydaleos and John Caryophilos, come with proposals to reform the academic education and with rationalist interpretations of the canonical texts. These initiatives are blamed by the Oriental hierarchs, the most offensive in this matter being the Patriarchs of Jerusalem, Alexandria or Antioch. They came to Bucharest and stimulated here to the accomplishment of an Orthodox combat program in the disputes with the Catholics and the Uniates. As it was told by Alexandru Elian, this century is the most important in Romanian history in ecclesiastical matters<sup>16</sup>. The presence of Patriarchs in Wallachia at ceremonies, consecrations of churches, princes' weddings, coronations, increased the importance and the prestige of the Romanian church, but also determined the introduction of the Greek language in the liturgical office<sup>17</sup>.

The Wallachian prince Constantine Brancovan and the Metropolitan Anthim realized the urgent necessity of increasing the education level of the population through founding schools and promoting written culture in the vernacular language, as well as through patronage of the monastic communities, where printing had a part. This last activity could not develop in need of experienced workers (the Metropolitan Anthim often complained of the difficulty to print without specialized printers, type-setters and translators). Therefore they will resort to the experience of Greek clergy<sup>18</sup>. Especially as educational reformers, the Patriarchs of Jerusalem Dositheos Nottaras and Chrysanth Nottaras will help the Romanian church, both of them being involved in the foundation of the Bucharest and Iassy Academies. The long-term effect was the steady extension of Greek influence on the ecclesiastical hierarchy and the academic elite<sup>19</sup>. However, Constantin Erbiceanu throws light on the Western content of the education in these Academies during the 18<sup>th</sup> century, where modern scientific textbooks were used<sup>20</sup>. The teaching was in the Greek

<sup>15</sup> A. Pippidi: *Tradiția politică bizantină*. p. 106–107.

<sup>16</sup> Alexandru Elian: „Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte biserici ortodoxe (de la întemeiere până la 1800)”, in *Bizanțul, Biserica și cultura românească*, p. 159.

<sup>17</sup> N. Iorga: *Istoria Bisericii românești*, Bucharest 1931, reprint, Bucharest, 1995, vol. II, p. 16–17.

<sup>18</sup> N. Iorga appreciated Anthim for carrying at an intellectual revival, but he also judged him as an agent of Greek influence in the Romanian church. However, Anthim strove against the ecclesiastical jurisdiction of Jerusalem. (N. Iorga: *Istoria Bisericii românești*, vol. II, Bucharest, 1931, p. 54; cf. Al. Elian, „Legăturile...” p. 175, note 136).

<sup>19</sup> Constantin Erbiceanu: *Cronicari greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, Bucharest, 1888, reprint, Bucharest, 2003, cap. I., „Câteva cuvinte asupra scolelor grecești. Raportul și influința grecilor asupra românilor”, p. IX–XLI.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. XXXVI–XXXVII.

language, but Latin, Italian and French languages were also taught, and for the sciences the appropriate Western authors were consulted<sup>21</sup>.

There was, in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries, a Greek cultural unity felt in Christian Orthodox communities covering the entire Ottoman Empire<sup>22</sup>, and its conscience kept constantly the idea of cultural superiority over other national cultures. This idea formed itself an ally in the Byzantine centralizing tradition that tried to stifle any national emancipation<sup>23</sup>. The Patriarchate of Constantinople strove consequently to impose its supremacy to the other Patriarchates, and then, to attract under its influence the Romanian church too, imposing the Greek language and the Hellenic classicism. There is a conservative inertia in culture, conscientiously entertained<sup>24</sup>, justified by the prestige of the great Greek and Byzantine classical culture. Some Phanariot princes, who were themselves admirers of the Western educational methods, had also a solid classical culture<sup>25</sup>. This Greek academism put its fingerprint on churches' architecture of that time, like the Văcărești monastery<sup>26</sup> in Bucharest or Frumoasa monastery in Iassy.

If the Romanian attitude had been, until now, relatively open to the Western civilization, tolerant, interested in cultural exchanges, in the tradition of the old times, the increasing incoming of Oriental hierarchs and abbots into the Wallachian clergy brings forth a Hellenizing influence in culture, of which the Wallachian society becomes aware, and which it starts to fight by stimulating a Romanian culture. Is not hard to understand, thus, why Greek intellectuals opened to the Occidental culture, like John Caryophilos – with who Dositheos was in a fierce quarrel –, moved in Wallachia, being welcomed by the Cantacuzino family and at Brancovan's court, where the interest in Western sciences coexisted with the patronage of the Orthodox culture all over Orient. The sympathy shown by the Cantacuzins, Brancovan and Cantemir for Peter the Great's Westernization policy, is highly significant. The relations with Italy, a land with which, in spite of the theological disputes of the time, the Romanians respected their affiliation, were

<sup>21</sup> *loc. cit.*, p. XXXVI; *ibid.*, p. XXVII: Prince Alexandru Ipsilanti, one of the reformers of the Bucharest Academy, sends one of the professors, Manases Iliade, in Italy and Germany to update his knowledge in Physics and Mathematics and to get instruments for the scientific experiments. See, also, Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, Bucharest, 1971.

<sup>22</sup> Al. Elian: „Legăturile...”, p. 176.

<sup>23</sup> See N.-Ș. Tanașoca, „Bizanțul și românii”, p.15.

<sup>24</sup> See R. Theodorescu: *Civilizația românească între medieval și modern*, vol. II, Bucharest, 1987, p. 152.

<sup>25</sup> The most admirable are the Mavrocordatos, whose chrysobulls and personal exercises of literature, poetry and epigraphy are full of classical reminiscences and constructions close to the Attic forms in Ancient Greek (see Demostene Russo, *Studii istorice greco-române*, Bucharest 1939, vol. II: „Elenismul în România”, p. 493–494).

<sup>26</sup> Mihai Ispir: „Academism și industrie artistică în arhitectura de tradiție brâncovenească”, in *Studii și Cercetări de Istoria Artei, seria Artă Plastică*, 1996, p. 37–46.

also strengthened during the same period. What distinguishes the Byzantinism of the Romanian principalities from the Greek one is the climate of wider tolerance and more openness to Western scholarship, unlike the rigorous Orthodoxy promoted by the Greek Orient<sup>27</sup>.

The position of the Church in both Romanian principalities was, according to the Byzantine tradition, controlled by the secular power. Metropolitans like Anthim in Wallachia or Dositheos in Moldavia enhanced the distinction between *sacerdotium* and the scepter<sup>28</sup> and, in the name of this distinction, undertook an anti-Ottoman policy, which led the first of them to deposition and death, and the second to exile<sup>29</sup>.

The Patriarchs of Jerusalem, Dositheos and Chrysanth, may be described as opening a new period in the culture of the Orthodox Church. This period is characterized by a strong Greek intellectual offensive under the guidance of Patriarchates and by an augmented centralization of the Metropolitan seats, bishoprics and monasteries towards Constantinople<sup>30</sup>. This last era of ecumenism under the shield of the Constantinopolitan Patriarchate is sought its main principle in anti-Catholic fervor, which caused an attempt to resuscitate the headsprings of Orthodoxy<sup>31</sup> by reediting texts of the Holy Fathers or various Byzantine historiographers, polemicists, canonists. A new and last wave of Byzantinism is revived by bringing to print old parenetical texts, Byzantine manuals of ceremonial, speeches and eulogies of emperors<sup>32</sup>. The movement, sprung from the initiative of the Great Church through the Phanar School, is rapidly diffused in the Greek and Romanian elites and relights the flame of the Byzantine political ideal, which had been surrounded with reverence by the Romanian princes. After the political failure from the beginning of the 18<sup>th</sup> century, the hope of a restoration of the Empire enters an eclipse. On this blurring background, different surrogates of the imperial idea

<sup>27</sup> N.-Ș. Tanașoca: „Bizanțul și românii”, p. 21.

<sup>28</sup> In a sermon pronounced on the day of Saints Emperors Constantine and Helen, in front of Prince Constantine Brancovan, the Metropolitan Anthim worked the cleavage by saying: „the emperors’ crown is separated from the mitre...” and by quoting Constantine’s words at Nicaea: “*you in the Church, and I outside the Church am put bishop by God...*” (apud A. Pippidi: *Tradiția politică bizantină*., p. 108).

<sup>29</sup> Brancovan’s chronicler, Radu Greceanu exclaim this sharp criticism being aimed at Anthim: „Oh, how ungodly is for the churchmen to interfere in the political affairs” (apud A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină*, p. 108).

<sup>30</sup> This tendency is more evident in Serbian and Bulgarian provinces where the Ecumenical Patriarchate shoke severe blows to the Patriarchate of Peć (1766) and the Archbishopric of Ohrid (1767) passing the under its direct administration, by delegating patriarchal exarches. The result was the Graecization of the Church’s culture in zones of Slavic language and tradition, but it also provoked opposition reactions from the local population and clergy. (Barbara Jelavić: *History of the Balkans*, vol. I, Cambridge University Press, 1983, p. 56).

<sup>31</sup> Ana Dobjanschi, Ioana Iancovescu: *De la Matei Basarab la Constantin Brâncoveanu. Arta secolului XVII* (exhibition catalogue), „Cuvânt înainte” by Al. Elian, p. 7.

<sup>32</sup> A. Pippidi: *Tradiția politică bizantină*...p. 57 sqq.

occur: the obedience towards the Ottoman Empire that governs the Christian world by the will of God<sup>33</sup>, the belief in the end of the world which generated diverse mystical interpretations of post-Byzantine history<sup>34</sup>, or the hope put in the Russian empire, as potential liberator. But, beyond these, more rational minds turned towards science and culture, and it was due to their activity, that the force bases for the future era have been constituted.

The cultural activity in Wallachia under Constantine Brancovan's reign was an effort of integration and valorization of the traditional resources entirely due to the Romanian initiative. But, indeed a strong attempt of cultural convergence existed, generated from the mid of the 17<sup>th</sup> century, by hierarchs of great intellectual force.

The Orthodox Orient wasn't everywhere, however, capable of a revival of Byzantine culture by resorting to the classical cultural background. Great parts of the Christian Oriental population from the Eastern zones of the Empire were speakers of Arabic and Turkish (the *karamanlı*) and were incapable of a classical renaissance of Orthodoxy. So, this project of cultural Orthodox ecumenism under the shield of the Greek classicism had to accept in its content also the Oriental component, as a reality of civilization and ethnical cohabitation, cultivating thus a literature in Turkish and Arabic and also a visual tolerance to Oriental artistic elements. The opening of the populations of Byzantine culture, Greeks and Slavs, to economic relations with Muslims brought to an inevitable situation of leaven of the Byzantine tradition culture with Oriental elements, but also the reverse is true<sup>35</sup>.

During the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries, in the Orthodox world the written culture took the most important part. The arts, meanwhile, began to adopt, to a greater or lesser extent, the Baroque style, assumed in the Eastern Europe by the Habsburg and Russian Empires<sup>36</sup>. The intellectual life was acquiring more autonomy toward the Church and a more interest in the classical Antiquity, a common background for the whole Europe unto the Eastern shores, where those venerable centers of

<sup>33</sup> By example, the Patriarch Anthim of Jerusalem blamed, in his *Patriki Didascalia*, in 1798, the Greek nationalism and the liberation struggle, arguing that the Ottoman rule had been empowered by Divine will, in order to protect the Orthodox peoples from contamination with the Latin heresy (Richard Clogg: *A Short History of Modern Greece*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge University Press, 1986, p. 40).

<sup>34</sup> Some of these prophecies are enumerated by Cyril Mango: in the 16<sup>th</sup> century it was believed that only five sultans will reign in Constantinople; in the 17<sup>th</sup> century it was predicted that Constantinople will be liberated at 200 years after its conquest (1653), and in the 18<sup>th</sup> century an apocalyptic devastation of Constantinople was fore seen for 1773, that would have been followed by the Second Coming of Christ! (Cyril Mango: „Byzantinism and Romantic Hellenism”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 28 (1965), p. 35–36).

<sup>35</sup> Machiel Kiel: „Some reflections on the origins of provincial tendencies in the Ottoman architecture of the Balkans”, in *Islam in the Balkans: Symposium. Royal Scottish Museum, 28th–30th July 1976, Edinburgh*, 1979, p. 20.

<sup>36</sup> For the baroque style as an appanage of aristocracy and its utilization in order to express the imperial glory, see Victor Ernest Tapié: *Barocul*, Bucharest 1969, p. 61–64; Dan Ionescu: “Le baroque à l'Est. Terminologie et réalité d'art”, *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 1/1978, p. 111.



Ancient tradition, the Oriental Patriarchates were surviving. The dependence on the Baroque stylistics was motivated, first by its imperial pomp, then, by the classical origin of its elements, the only opened cultural zone between Orient and Occident. Of course, the Orthodox Baroque is found more in Russia and less in the Greek prosperous zones and in the Romanian principalities, being at the border with the Danubian Empire of the Habsburgs and having an old and deep relationship with the Principality of Transylvania.

Besides the matter of style, another very important aspect of the Romanian arts in the 17–18<sup>th</sup> centuries is the fact that the Orthodox monument, as an expression of the religious and social significance of founding, had also, in the case of the princely foundations, a political meaning, because it showed the founder in the legitimate continuity of power. The last who still meditated on this fact is the Phanariot prince Nicholas Mavrocordatos. But the legitimation he was boasting of could not disguise the reality of the Phanariot rule: it was the sultan associated to the divine power, who conferred the scepter. The Romanian principalities, having lost their autonomy, the traditional ideas could not be invoked anymore: neither the close relationship of the prince with his people and the national church, nor his hereditary right to throne which, in the case of the most Phanariotes, never existed, nor the property rights over the Romanian land, nor, finally, the providential election because his governance was provisional. Of course, all the ruler's rituals have been kept unchanged, even accentuated by a certain imperial spectacle<sup>37</sup> which illustrated, however, more the Ottoman Empire's prestige than the traditional dignity of the Romanian principalities. This is the reason why a Wallachian monumental art does not appear anymore in the 18<sup>th</sup> century. The few churches and monasteries built by the Phanariots in their Wallachian residence – they never left the capital city, being urban dwellers, unlike the Romanian princes who had most of their residencies and churches built on their domains –, will repeat the traditional monumental types, however modest, inexpensive and intended to personal use, such as: the Foișor church of the Mavrocordatos family, Saint Stephen church built by the Prince Stephen Racoviță, Pitar Moș of Alexander Moruzi. Such religious foundations were also intended to produce capital, for themselves or for Oriental establishments to which were affiliated, for instance in Bucharest Old Saint Spyridonos or the Healing Spring monastery, built by Prince Mavrogheni. These monasteries aren't characterized anymore by scholarly or artistic activities. In Wallachia, since the second half of the 17<sup>th</sup> century, as a consequence of the economic development, a new type of capital-productive activity developed in the monastic centers: the inns and the shops. The inns came from the Turkish architectural

<sup>37</sup> Neagu Djuvara: *Între Orient și Occident: Țările române la începutul epocii moderne (1800–1848)*, Bucharest, 2000, p. 40 *sqq.*

program for supporting the commercial activity – *caravanserai, han*<sup>38</sup>. In the Balkans, none of such establishments existed before the Turkish domination. In the Romanian principalities, besides craftsmen and traders, boyars and monks were also involved in trade, as they sold the products from their properties on the market. Some monasteries, when they were placed in the center of towns, began to rent rooms for inns and shops or printing establishments. The big monasteries in Bucharest became a known all over Southeastern Europe for their trading business<sup>39</sup>. The first Wallachian inns appeared at the initiative of the Cantacuzino family (the Șerban Vodă inn). The monasteries of Bucharest in Brancovan's time had inns: Colțea, Saint George the new, Saint John the Great, Ghiorma Banul, Zlătari, all built in the commercial zone of the city. The inns were used by Greek traders who came from all the provinces of the Empire, but especially by the traders of the Levantine corporations. These inns presumably built in the style still visible in the Balkans and in Constantinople do not exist anymore, but the Stavropoleos monastery, which shared the same commercial activity, can suggest how they looked like.

Craftsmen from all the empire came to sell their products on the important market of Bucharest, meeting here Romanian traders and craftsmen from other centers and this might spread the taste, that style serving as an inspiration source for the taste of provincial church founders and artists<sup>40</sup>. In this cosmopolitan Bucharest, various Balkan commercial routes crossed and contributed to stylistic exchanges, especially in the field of decorative arts. From the mid of the 18<sup>th</sup> century, some communities of Bulgarian traders settled here, as were the ones from Gabrovo, who moved in the commercial zone of the city, in the Gabroveni inn, built especially for them with the support of prince Constantine Mavrocordatos<sup>41</sup>. The craftsmen and salesmen, who lived in Bucharest around these inns, built their churches in post-Brancovan style (Batiștei, Negustori, Scaune).

As a result of the commercial contacts, the Oriental elements of decorative art penetrated in the Romanian provinces, not only them, but also Western ones, which pervaded different social classes. This situation encouraged a taste for mixing Oriental elements of decoration with features of Western style objects. There was certainly room for such innovations in cases of church building, where, in the groups of founders, two or more social classes were associated. The mixture of

<sup>38</sup> M. Kiel: *op. cit.*, p. 20.

<sup>39</sup> George Potra: *Din Bucureștii de ieri*, vol. I, Bucharest, 1991, p. 500 *sqq.*

<sup>40</sup> Andrei Paleolog identifies a style which he calls "Stavropoleos", in the districts of Ilfov, Prahova, Buzău, and explains this diffusion of the model by presuming the existence of a common taste which appears in the Wallachian bourgeoisie during the second half of the 18<sup>th</sup> century. (Andrei Paleolog: *Pictura exterioră din Țara Românească*, Bucharest, 1984, p. 66–68).

<sup>41</sup> G. Potra: *Din Bucureștii de ieri*, vol. II, p. 218–219.

cultivated and popular, Oriental and Occidental, is found everywhere in Wallachia during the 18<sup>th</sup> century.

The most eloquent example of cultural cosmopolitanism cultivated by the Greek elites is the monastery of Văcărești in Bucharest. Using Wallachian workers and the building tradition as it was shown in the most recent monuments of the time – the monasteries of Hurezi and St. George the new in Bucharest<sup>42</sup>, prince Nicolas Mavrocordatos, being advised by Patriarch Chrysanth of Jerusalem, tried to build a monument capable to illustrate the quality of the Greek patronage<sup>43</sup>.

The monastery of Văcărești was a mixture between the Brancovan art and the Greek classicism, together with an Oriental hue, of ecumenical reference. Never had it been in Wallachia until then a monument of such a classical ordinance and such a magnificent monumentality: the tendency to a central plan<sup>44</sup>, supple and high columns – the interior ones having a cylindrical base –, paneled façades, a proportion in monumental, classical spirit of the painting's registries. Nevertheless, in comparison with the Brancovan monuments, Văcărești lacks the reasonable proportions, previously used in the Romanian architecture; the impressive dimensions, the fascinating sculptures, of an Oriental luxury, from the interior, the painting which continues the Brancovan theological line but adding the dramatic scene of the Apocalypse, all these elements determine the character of this monument.

The following intervention that of Constantine Mavrocordatos at Văcărești, by building the parekklesion, is even more interesting. The aspect of the monument is consciously farther from the Romanian tradition, in the spirit of an Oriental ecumenism, the epicenter of which had moved to the Romanian principalities, altogether with the organization of the Academies and the Greek, Turkish and Arabic print-houses of the Patriarchates. The parekklesion, so unusual with its exotic columns in the form of a palm tree stem<sup>45</sup>, although it borrows the Brancovan architectural structures, reveals the Phanariot's preference to the Oriental spiritual world, where shepherd his confident, Patriarch Samuel of Alexandria. Objective and equitable, Constantine Mavrocordatos conserved the Brancovan culture, but behaved also as belonging to other spaces, too. He financially supported the

<sup>42</sup> According to Tereza Sinigalia, the direct model for the monastery of Văcărești could be the New St. George church in Bucharest (*Istoria românilor*, vol. VI, Bucharest, 2002; "Români între Europa clasică și Europa Luminilor. 1711–1821", p. 891).

<sup>43</sup> Vasile Drăguț, "Le monastère de Văcărești, expression des relations artistiques roumano-grecques", in *Symposion. L'époque phanariote*, 21–25 oct. 1970, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1974, p. 300.

<sup>44</sup> T. Sinigalia, *ibidem*, p. 891.

<sup>45</sup> Although, the palm-tree motive may also come from the Baroque style, full of exotic elements, like palm-trees or parrots (they are to be found in the Russian Baroque sculpture, too; see И.Н.Уханова: „Кнарактеристике стиля русского народного декоративно-прикладного искусства XVII- начала XVIII. в.”, in *Русское искусство Барокко*, Moscow, 1977, p. 39).

Patriarch Sylvester of Antioch, another Oriental presence at Bucharest, by building the small and short church with an inn, Old Saint Spyridonos (it is known that in the Turkish provinces, it wasn't accepted that the churches should overtop the mosques), which modifies the equilibrate Brancovan architectural structure. Mavrocordatos also surrounded himself of cultivated Greek hierarchs, like Neophytos the Metropolitan of Wallachia, personal professor of his children. The very religious spirit, although very rational of Constantine Mavrocordatos marks the epoch in which Wallachia opens itself definitively to the European cosmopolitanism. His intellectual mobility which, from the Oriental spirituality could pass easily to the most sophisticated Occidental culture, open to Wallachia the horizons of the cosmopolitanism, Bucharest becoming the second important Southeastern capital after Constantinople<sup>46</sup>. In Bucharest were the biggest libraries; Wallachia had a better financial situation than Moldavia and benefited to the cultural endowment done by Constantine Brancovan. The clergy in Bucharest was, also, more permissive to the Greek influences than in Iassy, because of that town's proximity to the Ukrainian cultural area, now strongly westernized.

As a result of the commercial contacts, the Oriental elements of decorative art penetrated in the Romanian provinces, not only them, but also Western ones, which pervaded different social classes. This situation encouraged a taste for mixing Oriental elements of decoration with features of Western style objects. There was certainly room for such innovations in cases of church building, where, in the groups of founders, two or more social classes were associated. The mixture of cultivated and popular, Oriental and Occidental, is found everywhere in Wallachia during the 18<sup>th</sup> century.

<sup>46</sup> Florin Constantiniu: *Constantin Mavrocordat*, Bucharest, 1985, p. 166 *sqq.*

## THE TERMINOLOGY OF *REALIA* IN THE CODEX BANDINUS

ANA-CRISTINA HALICHIAS  
(University of Bucharest)

The vocabulary Marco Bandini used when describing the Romanian realities encountered during his tour through Moldavia under Vasile Lupu contains a number of lexical influences exerted by the Classical model, by Mediaeval Latin and by vernacular languages. The present article analyses such influences found in Bandini's account of several *realia* from the following fields: 1. administrative units and their inhabitants; 2. the Court (the Prince, the noblemen, the high officials and the army); 3. religion; 4. toponymy and anthroponymy; 5. everyday life.

**Key-words:** *Codex Bandinus*, Moldavia, lexical influences, *realia*.

As the apostolic governor of Moldavia, Marco Bandini made a tour through all Catholic parishes of his province and, in 1648, in Bacău, he wrote a report named *Visitatio generalis omnium Ecclesiarum Catholici ritus in Provincia Moldaviae*. The Library of the Romanian Academy holds two Latin manuscripts of Marco Bandini's report: the manuscript no. 80, bearing the holographic signature of Bandini himself, was donated by Constantin Esarcu at the end of the XIX<sup>th</sup> century; the manuscript no. 154, a copy made at the end of the XVIII<sup>th</sup> century, was purchased during the second half of the XX<sup>th</sup> century. In 1895, V.A. Urechea<sup>1</sup> transcribed the Bandini report, partially translated it, and paraphrased some of its sections while leaving others in Latin, without offering a translation. Some fragments have also been translated in the Series *Călători străini în Țările Române* (Foreign travellers in the Romanian Countries)<sup>2</sup>, and recently Traian Diaconescu has proposed a critical edition of this report, accompanied by a Romanian translation and by extensive and rich notes and annotations.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus, de la 1646, urmat de text și însoțit de acte și documente* (Memorandum on Bandini's writings from 1646, accompanied by the original text and official deeds and documents), Litografia Carol Göbl, București, 1895.

<sup>2</sup> *Călători străini în Țările Române* (Foreign travelers in the Romanian Countries), vol. V, Editura Științifică, București, 1973, p. 293–328.

<sup>3</sup> Marco Bandini, *Codex. Vizitarea generală a tuturor Bisericilor Catolice de rit roman din Provincia Moldova: 1646–1648*. Ediție bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar: prof. univ. dr. Traian Diaconescu (Marco Bandini, Codex. A general visit of all the Roman Catholic Churches existent in the Province of Moldavia: 1646–1648. Bilingual version. Introduction, edited Latin text, translation, glossary: Professor Dr. Traian Diaconescu), Editura Presa Bună, Iași, 2006. The examples and the page references provided in this article refer to this version of the *Codex*.

An exceptional historical source of information regarding the religious, public and private life during the reign of Vasile Lupu, *Visitatio* offers interesting insights into the living conditions of 40 Catholic communities visited during this trip. It is also accompanied by an extensive list of the Catholic families, priests and psalm readers. The text narrates different events and legends, and describes burial and wedding rites, and several rituals whose purpose was to drive away epidemic diseases, as well as the dressing code, religious ceremonies and the organization of the army and of the Court. Besides its historic, ethnographic and literary importance, the Bandini *Codex* has a major significance for linguistics because its investigation may enrich our knowledge of Neo-Latin, especially by analysing the different influences exerted by the Classical model, by Mediaeval Latin and by vernacular languages. Here, “vernacular” refers to the fact that the memorandum was written in a very varied linguistic background: Bandini was Bosnian, but he knew Hungarian and Romanian, and was educated in and had permanent contacts with Rome (see his Italian correspondence); moreover, Bandini’s private secretary, Petru Parčević, who knew Romanian (as he himself confessed) and Paul Beke, a Jesuit missionary who accompanied Bandini during his journey in Moldavia, both spoke Hungarian.

The present article represents an attempt to see to what extent these influences are present in the manner in which Bandini expressed the Romanian realities he met during his tour. The analysis stops to several *realia* describing the following domains: 1. administrative units and their inhabitants; 2. the Court (the Prince, the noblemen, the high officials and the army<sup>4</sup>); 3. religion; 4. toponymy and anthroponymy; 5. everyday life.

## 1. ADMINISTRATIVE UNITS AND THEIR INHABITANTS

**1.1.** As a state unit, **Moldavia** used to be called *Terra Moldaviae* or *Terra Moldaviensis* in diplomatic Latin. On the contrary, Bandini, a foreign observer, considers that the most appropriate term to describe the status of Moldavia as a country subject to the Ottoman Empire was *provincia* (p. 41: *Provincia Moldaviae*). The word represents a Latin technical term specific to Roman public law and meant “assignment, task, or mission”. In Classical Latin, this word refers to “the position of leadership, command or to a jurisdiction”, to “the administration of a conquered territory” and, by extension, to an actual “territory under the Roman domination”. In Mediaeval Latin, this term denotes a territory found under laic or ecclesiastical jurisdiction and, by the end of the Middle Ages, it began to designate the territories tributary to a suzerain crown.

<sup>4</sup> For comments relating to those terms designating administrative units and the organization of princely Court, see also Mihaela Paraschiv, *Documentele latine de cancelarie din Moldova (secolele XIV–XVIII). Studiu lingvistic și stilistic* (Latin Chancellery Documents in Moldavia – XIV<sup>th</sup>–XVIII<sup>th</sup> Centuries. Linguistic and Stylistic Study), Editura Junimea, Iași, 2004.

There are a few contexts in which Bandini referred to Moldavia as a “principality” = *principatus* (p. 379: *de Principatu Moldaviae; Principatus Moldavicus*; p. 397: *singulis annis suum Principatum ... inspicere consuevit*). In Classical Latin, this word (derived from *princeps*, a loan translation of the Greek word *hegemonía*) has the following meanings: “supremacy; leadership; reign”. The last one passed into Mediaeval Latin, where the term began to describe a territory under the leadership of a reign. In the same context, Bandini talked about Moldavia as of a *regnum subiectum* “a subjected kingdom” (= vassal) to the Hungarian Crown, even after the Mohács battle. Obviously, this is an anachronism, because Moldavia had already come out of Hungarian suzerainty starting with the XIV<sup>th</sup> century. The last attempts of the Hungarian Kingdom to dominate politically the territories east of the Carpathians were dismantled by Stephen the Great, and some recognition of subjection was only conjectural, with no real consequences. Bandini’s assertion illustrates a mediaeval conception according to which states maintained some claims of suzerainty even after the subjected territories had already acquired *de facto* and *de iure* their independence or had been subjected by another foreign power.<sup>5</sup>

**1.2.** According to mediaeval usage, **Wallachia** is called *Valachia* (p. 43), *Walachia Transalpina* (p. 49) or *Transalpinia* (p. 281), and its vassal condition of the Ottoman Empire is referred to with the lexeme *provincia* (p. 49).

**1.3.** **Transylvania** is called *Transylvania* (aestheticizing orthography) and it appears accompanied by *provincia* in one single context (p. 67: *Transylvanica provincia*).

**1.4. Rural and urban settlements** are referred to with the terms *pagus* “village”, *oppidum* “small town” and *civitas* “town” (p. 357: *omnia loca, pagos, civitates ac oppida*). Even if *pagus* (p. 117: *pagus Hilip*) appears with the meaning it had in Classical Latin, Bandini’s use of the terms *oppidum* and *civitas* must be analysed in more details. In Classical Latin, *oppidum* meant any other “fortified city, fortress” than Rome = *Vrbs* as opposed to *civitas* which referred to “all citizens constituting a state, a fortress or a nation”; (seldom) “city”; “citizenship, right to citizenship”. In Late and Mediaeval Latin, *civitas* replaces *urbs* and *oppidum*<sup>6</sup>, referring to either medieval fortified towns or to cities where Episcopal authority had its residence; *oppidum* acquires a new meaning, that of an urban unfortified settlement. In the *Codex* under analysis, *civitas* and *oppidum* are used as perfect synonyms in most cases, meaning a “small town”; their alternation thus represents Bandini’s stylistic innovation. Nevertheless, when he referred to important urban settlements or to an Episcopal capital city (such as Bacău), Bandini used the term *civitas*, which also referred to Capital cities (p. 247: *in civitate <Iassi>*). Sometimes *civitas* is accompanied by the determinative adjective *metropolitana*, derived with the suffix *-anus, -ana* from the name *metropolis* – borrowed from Greek in Late Latin, used in Mediaeval Latin to mean “capital city” (p. 247: *civitas metropolitana*;

<sup>5</sup> Cf. Marco Bandini, *Codex*, p. 444, n. 27.

<sup>6</sup> E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala, 1911, p. 174; M. Paraschiv, *op. cit.*

p. 107: *civitas metropolitana vocatur Smaila*; p. 247: *Haec civitas modo est totius provinciae metropolitana*); the term *metropolis* is sometimes used alone to designate capital cities (p.43 : *Iassium, Moldaviae metropolim* ; p.49 : *Tergovistiam, Valachiae Transalpinae metropolim*). Moreover, at the beginning of his story about the trip taken from “the Turkish land to Moldavia” (p. 43: *ex Turcico solo in Moldaviam*), Bandini also mentioned the stop he made in Târgoviște, which he called *oppidum* (p. 43 : *Tergovistium, Valachiae oppidum*) in the *Foreword* of the memorandum (*Prooemium*); a few pages later, Târgoviște is described as a *metropolis* (p. 40 : *Tergovistiam, Valachiae Transalpinae metropolim*). This use of *oppidum* is not a mistake, but represents the mediaeval usage. Thus, *oppidum*, as well as the word *castrum*, is used to denote not only a town, but also a sovereign’s city residence.<sup>7</sup> It is worth mentioning that the word *sedes* appears inside the phrase *sedes metropolitana Vaivodae* (p. 387: *Iassium ad sedem metropolitanam Vaivodae*). It used to mean “chair”, “throne”, “residence” in Classical Latin, then in Mediaeval Latin, it started to express pan-mediaeval or regional realities. On the contrary, in Bandini’s text, it refers to the Prince residence, the capital city.

**1.5. The population of Moldavia** is called *moldavicus populus* (p. 59), *moldavi valachi* – most likely to differentiate them from Romanians residing in Wallachia and Transylvania (p. 379) – or just *valachi* (*passim*). The terms used for the inhabitants of urban settlements or “townsfolk” were: *cives* (*passim*), *cives oppidani* (p. 413), *oppidani* (p. 67), often *populus* (p. 105: *Barladiensis populus vineas colit*) and, rarely, *incolae* (p. 105: *incolae sunt Valachi, Armeni et Ungari*), all ancient terms whose meaning was adjusted to express mediaeval realities. Villagers are named *pagani*, the word being used here with its primary laic sense (Classical “countryman”, inhabitant of a *pagus*), and not with its Christian connotation, that of “pagan” as opposed to “Christian”.

## 2. THE COURT

**2.1.** To refer to the Court as the Prince residence, Bandini used *aula* (p. 57: *aula Principis* ; p. 175 : *ubi olim Illustrissimorum Ducum Moldaviae Aula erat*) and *curia* (p. 391 : *extra portam curiae*), without making any semantic differentiation between the two, thus interchanging them for stylistic variation only. Nevertheless, there is an obvious preference for the former. *Aula* embodies the generic meaning of the Court as (i) residence or (ii) the Prince’s retinue (p. 381: *de aula Principis moderni*). The same term also refers to great nobleman’s court (p. 251: *Baronum Aulae*). The word represents a borrowing from Old Greek and it was attested for the first time in the period of Classical Latin referring to the “interior yard of a private residence” or as synonym to *atrium*, and even with the meaning of “the Prince palace”. *Aula* was also used to talk about courtiers, people from the Palace or about the life at the Court in general in post-Classical Latin. The

<sup>7</sup> M. Paraschiv, *op. cit.*, with the examples of Moldavian documents.



same word was used to describe the imperial, seigniorial or pontifical Court in Late and Mediaeval Latin. *Curia* (classical “curia, an ethnical division which had a political and religious nature; place of gathering of curia, the House of Senate”) denotes the royal, seigniorial or pontifical Court in Mediaeval Latin.

**2.2.** Besides the two terms already mentioned, the **Prince palace** is frequently referred to with the lexeme *palatium* (p. 53 : *regressi e Palatio Illustrissimi Principis* ; p. 103 : *hic quondam insigne Palatium erat Principum Moldaviae*). In Classical Latin, *Palatium* used to mean the Palatine Hill, but the term began to refer to the palace of the Caesars found on the Palatine Hill during Augustus’ reign, and metaphorically to any palace. This last meaning is retained in Mediaeval and Neo-Latin. Since Bandini knew Italian, the presence of the word *palatium* must have been triggered by the Italian word *palazzo*. There is one context in which *palatium* and *aula* are synonyms (p. 199: *erat enim ultra flumen Aula seu Palatium* “on the other side of the river <Siret> was a Court or a palace”). Bandini used *atrium* (p. 385: *sacellum exterioris palatii atrio contiguum*), the Classical Latin word meaning the main room of a Roman house, to refer to the Palace’s Main Hall.

**2.3. The Prince** is usually called *princeps* (*passim*) and rarely *dux* (p. 53: *ecce currus et aurigae a Clementissimo Duce missi*). Both words were taken over from Classical Latin, with their meaning adjusted to the current social and political realities. During Mediaeval Latin, *princeps* (classical “chief, head”, which later turned into a permanent title) described a superior rank in the nomenclature of laic and clerical positions; *princeps* was used to refer to the sovereign of the state, and the plural *principes* described the most important dignitaries of the palace. During Imperial Latin, *dux* (classical “guide, leader, commander”) is used to refer to a military magistracy and to title of nobility; during the Middle Ages, the same word is employed to talk about a commander of frontier troops, a sovereign or about a title of nobility. In the Latin documents issued by the Romanian Chancelleries, the term *dux* was equivalent to the Slavonic *voievod*. The Italian equivalent forms *principe* and *duce*, familiar to Bandini, offer another possible explanation for the presence of *princeps* and *dux* as appellatives for the Prince in the *Codex*. The Slavonic word *voievod*, used in Romanian, can scarcely be found in the memorandum, with a Latinized and mistakenly spelt form, which seems to have no real phonetic value, maybe with the exception of *-e* instead of the diphthong *-ae*. This use seems to represent only an aestheticizing orthography (p. 109: *Michael Wayvoda princeps utriusque Valachiae*; p. 381: *vaivoda iste*; p. 387: *sedem metropolitanam Vaivodae*). In the third part of the *Codex*, which comprises notes on Moldavian realities, the Romanian term *vodă* is explained: Bandini mentioned the fact that the ruler of the country was referred to with the word *princeps* in Latin and with the word *voda* in Romanian (p. 379: *latine princeps, valachice voda*).

**2.4. The Prince’s Consort** is called *principissa* (p. 391) – a word derived with the ancient Greek suffix *-issa*; the term was present in Late Latin and passed in Mediaeval Latin, maybe supported by the Romance model.

**2.5.** To refer to **the noblemen**, especially to the **high nobility**, Bandini used (*passim*) the term *barones* (specific to the Western Mediaeval Latinity)<sup>8</sup> and, just incidentally, *primarii proceres* (p.399). Although the etymology of the word *baro* is uncertain, there seems to be a common consensus regarding the possibility of a Gallic loan<sup>9</sup> *baro/varo* “the officer’s servant” which might explain its existence. In Classical Latin, the term is attested with the meaning of “foolish, dull”, “giant”, whereas in Vulgar and Late Latin, *baro* meant “man, husband, free servant, vassal”. Late glossators used *baro* to refer to “mercenary” (Gloss. II, 569, 29; III, 478, 46), “man, husband” (II, 2 7,54) or “(a powerful person) in a fight” (V, 5922, 13). During St. Augustine’s times, the plural *barones* referred to the dignitaries of the Imperial Court or to military commanders. In Mediaeval Latin, the singular form *baro* still meant vassal, while the plural form, *barones*, referred to the high nobility. In Early Latin, *proceres* was used to refer to the first division of the Roman people which was triggered by the King Servius Tullius’ social reform which led to the creation of a social hierarchy. In Classical Latin, this term designates people with a high status, mainly chiefs. Mediaeval- and Neo-Latin took over the word *proceres* to refer firstly to the sovereign’s retinue, and then to feudal seniors.

When Bandini referred to the nobility in general or to lower ranked noblemen, he employed words from Classical Latin with an adapted meaning, such as *nobiles* (p. 391: *cum omnium fere nobiliorum regnicolarum concursu* “in the presence of almost all noblemen of the country”; p. 411 : *fortuna Baronum et nobilium* “the fate of great noblemen and of all <other> noblemen”), *nobilitas* (p. 389 : *toti aulicae nobilitati* “to the court nobility”) or *proceres* (p. 38: *Procerum in officiis constitutorum munia* “the duties of the noblemen who had dignities”).

**2.6.** The Late Latin word *officialis* is used to refer to **the high officials**. This particular term is both an adjective, meaning “relating to positions, to duties”, and a noun, with the meaning of “civil servant, footman”. In Mediaeval Latin, the noun *officialis* refers to a Palace dignitary who had a high position in the state. The status of “high official” is underlined by the use of a qualifying adjective *supremus*: *supremi officiales* (p. 385), while noblemen who occupied minor dignities were simply called *officiales* (p. 381) or *primores* (p. 391), which are also Classical terms. Every dignity is talked about by using the Romanian word, and its explanation is given in Latin. The lexemes have either a Romanian or a Latinized form, but in both cases the spelling is Hungarian. The words used to describe the Romanian terms were frequently employed in Western Mediaeval- and Neo-Latin: p. 381

<sup>8</sup> In Mediaeval Latin from Central and Eastern Europe, the word *boiero*, *-onis* is frequently used, and in the Romanian Countries, the Latinized form of the Romanian term *boier*: *boierus* is also present.

<sup>9</sup> Isidor of Sevilla *Orig.* 9,4,31 makes a connection with the Greek term *barys* (*barones Graeco nomine, quod sint fortes in laboribus*).

*Logofetus seu cancellarius*<sup>10</sup>; *Vornik seu iudex*<sup>11</sup> *Terrarum*<sup>12</sup> *Moldavicarum*; *Spatar scilicet armiger*; *Poharnik*<sup>13</sup>, *nempe Pocillator* (on page 245, Bandini used a phrase taken from Late Latin, frequently employed in the Middle Ages, to talk about the Trusted cup-bearer, namely *magister pincernarum*); *Spatar, scilicet armiger*; *Postelnik, nimirum Praefectus*<sup>14</sup> *Aulae* (but on page 273 : *Ionachus ... principis Moldaviae Postelnicus seu Aulae praefecus*; p. 385 : *Postelnicii, Postelnicios*); p. 381: *kamaras seu thesaurarius*; *Komis seu agazonum et stabuli praefectus* (in Classical Latin *agaso* meant “the horses’ groom, coachman”; in Mediaeval Latin written in Hungarian chancellery style, *praefectus agazonum* refers to the great equerry of the Hungarian Kingdom).

Sometimes these words’ regional variants are used: p. 383 *Vatas* (bailiff) *seu praefectus lictorum quos aprod seu aprodios nominant* (the term *lictor* – in Classical Latin a generic name for “servant”, is explained in this context by the Romanian singular form *aprod*, but with a Latinized plural, *aprodios*); *Usar* (doorkeeper) *seu custodum ad fores Principis praefectus*.

To refer to district governors, Bandini did not use the Romanian word, but a Hungarian Latinized form which was probably extremely familiar to his secretary: *porkolabus sive praefectus Principis* (p. 175).

It seems that Bandini did not understand completely the meaning of all Romanian dignities, consequently explaining some of them incorrectly. For instance, to refer to the *treasurer*, Bandini used the term *cubicularius* (p. 381) which, in Mediaeval Latin, referred to the high nobleman in charge of the Royal suite (*postelnic*). This incorrect interpretation suggests that Bandini mistakenly took the Prince’s bedchamber (his bedroom) for the treasure chamber, thus mixing the two dignitaries. The explanation given for the term *uricar* (“clerk / secretary”), otherwise accurately translated with the Latin word *conservator*, is also extremely awkward, because there is no reference to the fact that the clerk, a civil servant in the Prince’s chancellery would have also been in charge of the Prince’s clothes, as Bandini mentioned: *urikar seu conservator, qui invigilat vestibus et aliis circa Principis splendorem* “*uricar* or *conservator*, who takes care of the prince’s clothes and other things relating to the Prince’s pomp” (p. 381). Bandini tried to explain the Romanian term *uşar* (“doorkeeper”), but he used an incorrect solution (maybe under the influence of the Italian word *porta* or of a word designating a Mediaeval

<sup>10</sup> The term is a creation of Late Latin and becomes synonymous with *notarius* and *scriba*. In the Middle Ages, the term designated the head of a pontifical or royal chancellery.

<sup>11</sup> In Classical Latin, the *iudex* used to be the official who uttered to a judicial formula, and in Mediaeval Latin, he was an official with legal and administrative duties.

<sup>12</sup> Here the noun *terra* bears the meaning of “district”, and the reference is made to the High and Low Countries of Moldavia.

<sup>13</sup> It is worth noticing the Hungarian orthography of the word.

<sup>14</sup> In Classical Latin, the term meant a commander of civil or military services which were specified by a noun in the Genitive or Dative case. In Mediaeval Latin, the term was adjusted to describe laic and ecclesiastical positions.

dignity in Moldavia, *portar* “a nobleman being in charge of the protection, protocol etc. of the Prince Court). Thus, doorkeepers (Latinized *usarii*) are called (p.385) *portitores* instead of *ianitores*; but in Classical Latin, *pórtitor* (< *portus* “harbour”) meant “custom officer in a port”. Last, but not least, the Prince’s private scribe, secret adviser or interpreter is referred to with the terms: *secretarius* (created in Late Latin as a derived word from the Classical noun *secretum*, meaning “sexton, keeper of the treasury of a church”, having the meaning found in Bandini’s *Codex* in Mediaeval Latin), *scriba* and *interpres*, words taken over from Classical Latin, without any semantic adjustment.

**2.7. Military commanders** and other military ranks and categories (p. 383, 385, 391, 393) bear different Latin names, some of them specific to Classical or Late Latin; others, coming from Classical Latin, have an entirely changed meaning which was to be found in Mediaeval Latin: *centurio* = “a commander of a military unit of 100 soldiers”; *cohortium praefecti* = “guards’ commanders”; *capitanei* = “captains”; *excubitor*, *satelles* or *satrapes* = “the Sovereign’s watchmen” (we cannot say if Bandini used these terms as synonymous or to express some different meanings); *pedites* = “infantrymen, infantry”; *equites* = “cavalry”; *sclopetarii pedites* = “infantry fusiliers”; *scutatores* = “shield bearers, squires”; *spiculatores* = “halberdiers”; *agmen equitum* = “cavalry squadron”; *dragones* = “cavalry troops fighting both mounted and pedestrian”. To talk about the nobleman who was the supreme army commander when the Prince was not present (Romanian – *mare spătar*), who also occupied the position of *pârcălab* (“governor”), that of *portar al Sucevei* (“high official being in charge of the defence of the capital and of the Prince Court”), Bandini used the Latinized form of a term borrowed from Polish into Romanian, *hatmanus* (rom. *hatman* “minister of war in Moldavia”) or the word *generalissimus* (p. 399), probably more familiar to Bandini. It is worth mentioning that the noun *generalis* which came from the Classical adjective *generalis* “general, universal” was used in Mediaeval Latin as a synonym to *dux* and *campiductor*, meaning “an army commander”. The Turkish cavalry, the janissaries, are referred to with Latinized form: *ianiceri* / *ianicerorum* / *ianiceros*.

**2.8.** To refer to the **Prince’s riding pages** (p. 397), Bandini used a Mediaeval term *stapedarii* “shield bearers”, a derived word from *stapeda* (with the alternating forms *stapes*, *stapedium*, *stapha* “stirrup”). To talk about a young servant of Vasile Lupu, the author employed the ancient word, *ephoebus*, but with a meaning adjusted<sup>15</sup> to Mediaeval realities. It also represents an aestheticizing orthography, specific to this period (in Italian correspondence, such a servant is called *giovanetto*, *cameriere*).

**2.9. Weapons** and other military accessories are described using terms coming from Classical Latin (p. 375: *sagitta* = “arrow”; *arcus cum pharetra* = “bow with quiver”; *gladius anceps* = “double edged sword”; *cassis* = “helmet”; *lorica* = “armour”; *thorax* = “breastplate, thorax”; *clipeus* = “shield”; *hasta* = “spear”),

<sup>15</sup> In Classical Latin, the term (borrowed from Old Greek) meant “a teen-ager between 16 and 20 years old”.

sometimes having an adjusted meaning (p. 375: *gladius incurvus seu framed*<sup>16</sup> = “curved sword, yataghan”; p. 397: *phalera* = “shabrack”), or lexical creations specific to the Mediaeval period (p. 375 *bombarda* = “bombard, ballista, cannon”; *sclopetum* “a firearm”)<sup>17</sup>.

**2.10. Courtiers** are called *aulici* (the meaning of “courtier” was specific for the postclassical period and Late and Mediaeval Latin; in Classical Latin, Cornelius Nepos uses the term to mean “Court’s slave”). The same reality is designated by the Romanian term *curteni* in another context – p. 385: *barones et nobiles kurtani*.

**2.11. The Court of Law**, described by the Classical word *tribunal* (also present in Mediaeval Latin) is called *divan* “the council room”, and Bandini felt the need to stress that this word, borrowed from Turkish, was equally used by many people, among them Romanians and Hungarians (p. 399: *divan vocari solet Turcica lingua, quod ab omnibus sive Valachis, sive Ungaris et aliis usurpatur* “In Turkish, <the Court> is usually called *Divan*, a word used by all people, Wallachians, Hungarians or others”).

### 3. RELIGIOUS TERMINOLOGY

Since the large majority of the religious terms used in Bandini’s *Codex* are Pan-Mediaeval Latin words related to religious books, objects, canonicals, hierarchy etc. specific to the Roman-Catholic Church, we are not going to insist upon them<sup>18</sup>. Nevertheless, there are other words related to the hierarchy and the life specific to the Moldavian and Wallachian Orthodox Church that are going to be analysed briefly. Some of this words are mentioned in their Romanian form: *vladica* (“bishop”), explained *episcopus* (p. 401) or *episcopus schismaticus* (p. 387); *mătanie* (“prostration, genuflection”): *mataine* (p. 409: *tota ipsorum devotio est crucem facere, quod apud ipsos mataine dicitur* “all their piety consists in the Cross sign which they call *genuflexion*”). Other Romanian terms are morphologically adjusted, and are explained with the help of a Pan-Mediaeval word: *monasterium kalugericzarum seu monialium* (p. 225). Whenever possible, Bandini used a specific terminology designating ecclesiastical ranks if this terminology could also be applied to Orthodox realities, especially since some of these terms were very similar to the Romanian words: *metropolita* (p. 51), *popones*, *calugeros et didascalos schismaticos* “the schismatic priests, monks and psalm readers” (p. 391); *dascali et*

<sup>16</sup> In Classical Latin, *framea* meant “a spear with an iron top, short and narrow, of German roots”. In the short version and not always accurate of the Bandini’s text made by the Congregation *De Propaganda Fide*, the term is translated *scimitarra* “yataghan”. Cf. *Călători străini ...*, V, p. 335, n. 26.

<sup>17</sup> The term *bombarda*, with the doublet *bombardum*, seems to be a Mediaeval derivative from the Classical word *bombus* “noise, echo”, or the Latinized form of a vernacular loan. *Sclopetum* (with its variants *sclopetus*, *sclopus*, *scloppus*) is a derivative from the Classical onomatopoeic word *scloppus* / *stloppus* “snap”.

<sup>18</sup> For details see Marco Bandini, *Codex ...*, p. 447–450 – a glossary of Latin terms referring to Catholic rituals and creed objects.

*poppones* (sic) (p. 409); *poppus* (sic) *seu valachicus sacerdos* (p. 409). The analysis of *didascalus* and *ascalus* reveals interesting facts: first of all, the morphological adjustment of the Romanian word *dascăl* “psalm reader” to the form *ascalus* is extremely important; secondly, due to their similar spelling and meaning, the words are used as synonymous. *Didascalus*, borrowed from Greek, was frequently used in Mediaeval and Neo-Latin (sometimes with the form *didasculus*) to mean “teacher, professor”. The Romanian word *dascăl* meant: 1. “psalm reader”; 2. “teacher”. Thus, it is possible that Bandini, or his secretary, mixed these two meanings, a fact that led to confusion when it came to naming the psalm reader<sup>19</sup>. Sometimes the Romanian word (rendered in a Latinized form) is explained by terms specific to the Catholic Church: *monasteriorum iegumeni seu superiores aut guargiani* (p. 403). In other cases, when describing other elements related to the ecclesiastical hierarchy or to the customs of the Orthodox Church, Bandini used only the terms usually found employed by the Catholic Church: *a superioratu* “from abbacy” (p. 403); *aqua benedicta* or *aqua lustralis*<sup>20</sup> = “holy water” (p. 51); *aspersorium ex floribus basilici* “a bunch of sweet basil” = *sfeștoc* “sprinkler” in Romanian terminology from Wallachia (p. 51). Regardless of the person’s ethnical origin, Bandini used the terms *hungarus* to mean “Catholic” and *valachus* to mean “Orthodox” (for which the author also used *schismaticus*)<sup>21</sup>. Parishioners are called *populus*, except when Bandini used the mediaeval derivate *parochianus* (p. 285). To refer to “guardians”, the author employed the phrase *fili ecclesiae*. To describe a specific Orthodox custom consisting in striking a wooden or metal board in order to call the people to the church (the Romanian *a bate toaca*) just before the bells were tolled, Bandini did not use the Romanian form, but two Classical words, *asser* “board” and *crepitaculum* “tinkle” (p. 419). Finally, Bandini used the term *ergastulum* to refer to “residence”: (p. 41) *conscripta et absoluta Bacoviae in Moldavia in nostro Archiepiscopali Ergastulo* “our described <tour> which ends in Bacău, in Moldavia, at our archiepiscopal residence”. The Latin word *ergastulum* (<gr. *ergázomai*) initially meant “slave workshop or prison”, but during Renaissance, the noun developed a new metaphorical meaning, that of “residence”, due to the fact that the Church ministers working for God were compared to slaves working for their masters in workshops<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> When it comes to the Catholic psalm reader, Bandini uses the Mediaeval and Neo-Latin terms: *cantor* and *praecantor* (p. 207).

<sup>20</sup> The phrase is present in Classical Latin; *aqua lustralis* “holy water” had a purifying role. The phrase passed into Christian and Mediaeval Latin with a semantic adjustment.

<sup>21</sup> The Jesuit Paul Beke also confirms the semantic polarization of these two words: *Omnes Valachi in Moldavia sunt schismatici, Ungari et Saxones catholici et vulgo catholica fides in hac patria vocatur Ungarica fides* “All Wallachians from Moldavia are schismatic, Hungarians and Transylvanian Saxons are Catholic and, in this country, the Catholic faith is called Hungarian faith” (in *Diplomatarium italicum*, II, p. 353).

<sup>22</sup> Marco Bandini, *Codex...*, p. 426, n. 8.

#### 4. TOPONYMY AND ANTHROPONYMY<sup>23</sup>

The variety of proper names present in *Codex Bandinus* is an important testimony regarding the way spoken Romanian was used four centuries ago.

**4.1. Toponymics** appear with a Latinized or a vernacular form. Sometimes, an explanation is also provided. Toponymics, whose form allowed Latinization, suffered a morphological adjustment, most of the times being re-categorised in a flecional class. Those expressing an accusative of direction (*Iassium, Chiprovacium, Hussium, Kuthnarium, Sophiam, Selesnam, Tergovistiam / Tergovistium* a.s.o.), an ablative of separation (*Tergovistio movimus, Kutnario, ex Chiprovacio* a.s.o.) an ablative of place (*Iassii*) are the most frequent ones. To express someone’s affiliation to a certain place, Bandini used adjectives derived with the suffix *–ensis* from the toponym: *Hussensis, Saboianensis, Romanensis, Barlodiensis, Iassensis, Amadgensis, Bacoviensis* a.s.o. Some of these Latinized toponyms appear as such in the Mediaeval Latin used within the Romanian Countries (*Brassovia, Bacovia* etc.), while others represent a morphologically adjusted form, which alternated with the Romanian one (*Hus, Jas, Kuthnar* etc.).

Of great interest for the history of Romanian language are the Romanian toponyms derived from appellatives, especially when they are accompanied by an explanation of their meaning or by their Hungarian or Latin translation: (p. 241) *in monte Episcopi* “on the Bishop’s Hill”; (*ibid.*) *in monte Sarata* “on the hill of Sărata<sup>24</sup>”; (*ibid.*) *in monte Plosca* “on the hill of Plosca<sup>25</sup>”; *in monte Kevely* “on Mândru’s<sup>26</sup> Hill”; (p. 247) *Strunga mons* “Strunga<sup>27</sup> Hill”; (p. 127) *Slobozia seu liber a servitiis et exactionibus pagus* “Slobozia or the village without obligatory unpaid work and taxes”; (p.141) *Alfalu, valachice Sat de Gsos* “Alfalu<sup>28</sup>, in Romanian Sat de Gios (“the Low Village”); (p. 143) *ungarice Forrofalva, valachice Forovan nominatur* “in Hungarian – Forrofalva, and in Romanian Faraoni”; (p. 143) *Bogdanfalva valachice Valyesak* “Bogdanfalva, in Romanian Valea Sacă<sup>29</sup>”; (p. 145)

<sup>23</sup> The Romanian linguistic elements from *Codex* have been analysed by Traian Diaconescu in “Elemente de limbă română în manuscrisul latinesc *Codex Bandinus* (1648)” (Romanian words in the Latin manuscript *Codex Bandinus*, 1648), in Lucia Wald, Th. Georgescu (coord.), *In memoriam I. Fischer. Omagiul foștilor colegi și discipoli* (Lucia Wald, Th. Georgescu eds., *In Memoriam I. Fischer. Homage paid by former colleagues and followers*), București, Humanitas, 2004, p. 130–145; idem, “Marco Bandini ed i catolici di Moldavia”, in *La cultura rumena tra l’Occidente e l’Oriente : gli umanesimi greco-bizantino, latino e slavo*, Convegno Internazionale di Studi, Iași, 21–22 maggio, 2004, p. 58–78; idem, in “Introducere” (Foreword) to Marco Bandini, *Codex...*, p. 12.

<sup>24</sup> In Romanian “salty, salt”.

<sup>25</sup> In Romanian, it means “flask”, a necked, broad flattened vessel of wood, clay, metal or leather used by peasants in the fields, etc. or ornamentally.

<sup>26</sup> Bandini gives inside the text the Hungarian translation of the Romanian toponym *Mândru* which comes from the adjective *mândru* “proud, conceited, arrogant”. The Hungarian adjective *kevely* has the same meanings.

<sup>27</sup> In Romanian: 1. “sheepfold”; 2. “gorge, ravine, pass”; 3. “opening, breach”.

<sup>28</sup> In Hungarian, “low village”.

<sup>29</sup> “Dry Valley”.

*Hidegkut, valachice Fontanella a situs amoenitate et iugi fontium scaturigine vocatur*; “Hidegkut<sup>30</sup> is called in Romanian Fântânele (“Fountains”), a name coming from the splendour of the place and from its numerous springs”; (p. 187) *valachice dicitur Karara Porcsilor, ungarice Dissnok Ösvenye, latine Semita Porcorum* “in Romanian it is called Cărarea Porcilor (“The Path of Pigs”), in Hungarian Disznok Ösvenye and in Latin Semita Porcorum”; (p. 187) *usque ad ... fontem Pricipissae vocatum, valachice autem Funtene Domnei et ungarice a Vajdane Kuttya* “up to the fountain called the Princess’s, in Romanian Fântâna Doamnei and in Hungarian Vaidane Kuttya”; (p. 189): *valachice Piatra, hoc est lapis, dicitur* “in Romanian they call it Piatra (“The Stone”), that is lapis <in Latin>”.

Nevertheless, some of the etymologies noted by Bandini are his own inventions:

– Bandini thought that the toponym Huși was triggered by a possible presence of Hussites in that particular area (p. 95: *Hus oppidum denominatur a famoso Haeresiarcha Ioanne Huss* “The town is named after the famous heresiarch Ian Huss”), but he had no historical or linguistic support for such a claim. This name was attested before the Hussite Heresy and the adherents of Ian Huss were never called *huși* in Romanian. Moreover, the Latin derived word *hussites* couldn’t create the toponym Huși, because it is a plural noun designating a group of people, originating from the anthroponym Husul, attested in the area in the XVth century<sup>31</sup>.

– Bandini explained the name of the village of Lucăcești as “the village of Saint Luca” (p.135: *valachice Lukacseste, ungarice Lukacsfalva vocatur, id est Pagus S(ancti) Lucae* “in Romanian it is called Lucăcești, and in Hungarian Lukácsfalva, that is the village of Saint Luca”). In fact, the name derives from the anthroponym Lukács<sup>32</sup>;

– When talking about the village Săbăoani, Bandini wrote (p. 199): *Szabofalva, scilicet Pagus Sartoris* “Szabófalva, that is “The Tailor’s Village” <in Hungarian>, and in Romanian Săbăoani”. In fact, this name does not derive from the noun *szabó* “tailor”, but from the Hungarian anthroponym *Szabó* > rom. *Sabău*.<sup>33</sup>

– The toponym *Valea Hangului* has an anthroponymic origin. And yet, Bandini translated the Hungarian noun *hang*<sup>34</sup> in Latin: (p. 207) *nominatissima vallis Hang, hoc est Echo, ... quam Bistrice fluvius per lapides et saxa devolutus suo murmure resonantem reddit, ubi cantus novemplici voce recipitur* “a very famous valley <called> Hang, i.e. “echo”, in which the sound echoes nine times when the Bistrița River tumbles humming through its stones and rocks.”

– Bandini talked about a man, of German origin (Saxon), from Transylvania whom he considered the first vineyard grower of the region, and from whose name

<sup>30</sup> In Hungarian, “cold water fountain”.

<sup>31</sup> Cf. Marco Bandini, *Codex...*, p. 430, n. 10.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 434, n. 61.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 437, n. 118.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 438, n. 128.



the toponym *Cotnar* might have derived. Such a claim may have some historical support: although vineyard growing was a very old occupation in Cotnar, these wines became known due to growers of German origin (Saxons) who were also mentioned in other sources<sup>35</sup>. Nevertheless, the explanation Bandini gave to meaning of that person’s name is indeed odd: (p. 235: ... *et ab inventore Gutnar, hoc est bonus stultus, vel ut aliqui volunt Gutnor, scilicet bonus ventus, nomen imposuerunt et postmodum G mutando in K communi vocabulo Kutnar aut Kotthnar inscripserunt* ... “... and from this discoverer Gutnar <whose name means> *bonus stultus*, that is “the good fool”, or, as some say, Gutnor, *bonus ventus*, that is “the good wind”, they gave the name < to this place> and then, interchanging G in K, they wrote the common name Kutnar or Kotthnar”).

– The name of the village Amăgei is either a collective nickname given to some Catholic inhabitants settled on the Cotnar estate or a plural of an anthroponym *Amăgeu* which could come from the noun *amăgeu* “liar”, attested in Miron Costin and Dimitrie Cantemir. Bandini offered two explanations, one acceptable and other completely far-fetched: (p. 247) *Amadsei hoc est deceptor, tum quia homines incolunt arte decipiendi praepollentes, tum quia vinum quod ibi nascitur bibones suavitate deceptos prosternit*. “<The village bears the name of> Amăgei, that is “delusive”, either because the people up there are very good in deceiving or because the wine seduces the drinkers with its sweetness, putting them to the ground.”)<sup>36</sup>.

– Bandini offered a typical popular etymology to the toponym Iași (Jassy) (p. 247 : *Ungarice Iasvasar, valachice Ias, latine Iassium vel Iassi, sic denominatum tradunt ab opilione huius nominis, qui prius boves in eodem loco pascebat, in quo postmodum Aula Principum erecta*. “In Hungarian <it is called> *Iasvasar*, in Romanian *Iași*, in Latin *Iassium* or *Iassi*. It is believed that the city was named after a cow-boy who once took his cattle to pasture in the same place where the princes’ palace was later erected.”). In fact, the toponym reminds of a group of military units whose name represents the adjustment of the Russian version *jasy* of the name given to Alani Jazyges or Ossetians<sup>37</sup>, who were present in those territories at the beginning of the XIV<sup>th</sup> century.

– The name of the city Roman is explained as below: (p. 193) *Quasi nova Roma a colonis ex Italia in Daciam translatai appellata* “<The town> was called a kind of New Rome, from the colonists displaced from Italy to Dacia”. This etymology represents an old *topos* of Romanian Humanism, as can be seen from the description of Iași (Jassy) (p. 249: *Longe spectans civitas quasi nova Roma apparet* “From far away, the town seems to be a new Rome”). The name of the city Roman might originate in the name of a local chief.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 440, n. 160.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 440, n. 176.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 440, n. 178.

**4.2. The anthroponyms**<sup>38</sup> recorded by Marco Bandini in the list of priests, deacons and parishioners from the thirty three Moldavian Catholic parishes present numerous Romanian elements, beside the Hungarian, German, and Italian ones. These anthroponyms also reflect several aspects concerning everyday life, being an indirect means that offer information regarding the way individuals situated themselves within their social class. These anthroponyms may be classified in the following categories:

- calendar names: *Luka* (p.301), *Manul* (p. 289, 295), *Nikora* (p. 349)
- hypocoristics: *Barbocz* (p. 315; 325), *Dumitras* (p.297), *Giörgyicze* (p.297), *Jonasko* (p. 313), *Martinel* (p. 345), *Petras* (p. 293), *Petrasko* (p.275), (p. 293, 307), *Toncea* (< Anton; p.343), *Truczul* (343)
- nicknames coming from appellatives: *Balan* (p. 313), *Barbalat* (p. 343), *Barbat* (p. 353), *Barbos* (p. 315), *Barkucz* (p. 347), *Brenza* (p. 343), *Csula* (p. 353), *Czigan* (p. 349, 355), *Csukul* (p. 293), *Longocz* (p. 313), *Prepelicz* (p. 349), *Roska* (p. 297), *Topor* (p.299) *Ureki*<sup>39</sup> (p. 403) etc.

It is worth mentioning the nickname of the Moldavian Prince Stefan Rareș (1551–1552), namely *Belicâne* which had its origin in the ruler's habit to skin dogs just for fun. This nickname became a family name in Romanian<sup>40</sup> : (p. 229) *ab ipsius quoque Valachis Belikine vocatur, id est excorians canes ; eo quod canum latratus non ferens, illis in tota Moldavia bellum indixit, ac prae stultitia insigniores canes coram excoriari iussit eorumque eiulatu mirifice delectabatur* “the Wallachians themselves gave him the nickname of *Belicâne*, meaning “one who skins dogs”, for he couldn't stand dogs barking, he declared war to them throughout Moldavia and, in his madness, ordered to skin the biggest ones under his very eyes, pleasing himself with their howling”.

- names coming from appellatives defining people's occupations: *Butnar* “cooper” (p. 315), *Csoban* “shepherd” (p. 335), *Korcsomar* “innkeeper” (p. 353), *Kosocar* “skinner” (p. 343), *Kurular* “strap/harness/belt maker” (p. 345), *Pakorar / Pekurar / Pokorar* “shepherd” (p. 315 / 321 / 303) etc.

- feminine words derived with the suffix *-oaie* which referred to the wife of a man bearing that particular name: *Anna Tamasoje, vidua* (p. 343), *Barbara Brenzoje, vidua* (p. 347).

Two other anthroponyms drew our attention. The first one is the name of a Greek man from Iași (Jassy) (p.57: *ergo utatur ... cuiusdam Graeci, Barba nuncupati, opera* “consequently, the services of a Greek named Barba should be used”). In fact, *Barba* was not that person's name, but the vocative of *barbas*, meaning “uncle” in Greek; this noun is usually used as a way of addressing an uncle or an

<sup>38</sup> See Traian Diaconescu in “Elemente de limbă română ...” (Romanian elements ...), p. 142–145 and Ion A. Florea, “Elemente românești în structura numelor de familie ale catolicilor din Moldova” (Romanian elements in the structure of Catholic surnames in Moldavia), in *Convorbiri literare* n<sup>o</sup>. 11, 2003, p. 108–110.

<sup>39</sup> It is about the spatharus Neculai Ureche, son of Vasile Ureche, who was the brother of Grigore Ureche.

<sup>40</sup> Traian Diaconescu, “Elemente de limbă română ... (Romanian elements ...), p. 136.

older person. The other anthroponym, *Grossul*, is the name of many Catholics registered in Bandini’s list; one of these man had a German origin (Saxons) (p. 87: *Reverendus Dominus Georgius Grossul Baniensis, Saxo natione et Kutnariensis parochus* “the reverend George Grossul, a Transylvanian of German origin (Saxon) from Baia and vicar in Cotnar”; p.163: *unum huius Provinciae filium, patria Baniensem Saxonem, scilicet Georgium Grossul ... sacerdotii dignitate nobilitavit* “one of the sons of this Province, a Transylvanian of German origin (Saxon) from Baia, namely George Grossul ... promoted him to a dignity of priest”). It is worth mentioning here the Romanian form of this surname, with the enclitic article *-l*, which resembles formally and semantically the German word *gross* “big” (the Romanian *gros*). In other contexts, the name appears in its German form (p.213: *a familia de Gros pro Baiensi ecclesia empta* “bought by the Gross family for the Church in Baia”; p. 219: *Georgius Gros Baiensis* “George Gross from Baia”).

## 5. EVERYDAY LIFE

**5.1.** Bandini described the poor conditions he encountered when travelling towards Moldavia, his lack of money for travel expenses or the toll he had to pay when crossing the Danube. To talk about these realities, the author used either terms taken over from Classical Latin without any semantic change (p. 47: *viaticum* “travel expenses, travel victuals”; *vadum Danubii* “Danube ford”), or words which passed from Late Latin to Mediaeval Latin (p. 49: *telonium* “customs”).

All currencies’ names and measurement units for distances mentioned in the *Codex* are those used in Latin during that particular period: *taleri imperiales* “imperial thalers”, *solidi Polonici* “Polish *solidi*”, *Ungarici ducati, vulgo Leones seu taleri Leonis* “Hungarian ducats, thalers with lions or lions”, *ungarica milliaria* “Hungarian miles”, *leuca* “league” etc.

Bandini recorded a series of other *realia* to which he referred using terms: (a) borrowed from Romanian, providing sometimes an explanation in Latin or Hungarian; (b) semantically adapted terms originating in Classical Latin; (c) Mediaeval Latin terms:

– (p.135) *valachice vocatur pecura, ungarice deget, latine axungia* “in Romanian they call it *păcură* “crude oil”, in Hungarian *deget*, in Latin *axungia*”. In Classical Latin, *axungia* meant “lard used to grease wheels”; here the word is semantically adapted to the reality it expressed. In the Hungarian dialects spoken in Bacău, Mureș, Harghita and Covasna counties, *deget* is the name for crude oil<sup>41</sup>.

– (p. 95) *cucurbitam vino plenam* “calabash full of wine”. The term *cucurbita*, which meant “pumpkin” in Classical Latin, was chosen by Bandini to describe the vessel made by hollowing out a special sort of pumpkin<sup>42</sup> in which the inhabitants of Huși offered wine to strangers as a sign of special affection.

<sup>41</sup> Cf. Marco Bandini, *Codex...*, p. 434, n. 66.

<sup>42</sup> In Romanian *tiugă* or *tigvă*.

– (p. 187) *et suam ocsinam, id est patrimonium, vocitant* “and they call it «their *ocina*», that is a property inherited from parents”; *patrimonium* is also a word taken over as such from Classical Latin.

– (p. 223) *Krama seu domus vinaria* “*Krama* or wine cellar”

– (p.375) Sable furs lining the coats of noblemen are called *sebellinae pelles*, a widely used term in the Latin spoken during the Middle Ages.

– (p. 120) Narrating about the miracle carried out in Stănești by Saints Cosma and Damian, who cured the wife of a local townsman, Bandini referred to the couple with two terms which, in Classical Latin, designated the head of the family and his wife: *pater familias* and *mater familias*.

**5.2.** The fact that Bandini tried to depict his trip as accurate as possible is visible in his use of terms related to several rituals whose purpose was to drive away epidemic diseases:

– (p. 135) *superstitiosissima gens Valachorum Priapos ad omnem aditum viarum erexit tali figura. Ingentem arborem quercinam populares exciderunt, cui humanam faciem pedes et manus fabili opere effinxere, statua haec praestigiosa in manu dextra tenet sceptrum, vel arcum duabus sagittis intensum, in laeva frameam, qua vibrata ictum minari videtur.* “extremely superstitious, the Wallachian nation, erected at every crossroad some *Priapi* which were made as follows: peasants cut an enormous oak; then artisans curved on its surface a human face, hands and legs; this magic statue holds in its right hand a sceptre or a stretched bow with two arrows, and in the left hand a spear which, when vibrated, seemed to strike”. It is worth mentioning the equivalence Bandini made between these anthropomorphic pillars having a protective function and the God Priapus. No doubt he used familiar symbols known by the cultivated Roman clergy, for some of the characteristics of Priapus could resemble the Romanians anthropomorphic descriptions: some statues of this deity protecting gardens and fertility were curved in a single tree and were placed in the middle of plantations to chase away birds and thieves (hence, they defended the crops against any disease).

Bandini mentioned another ritual which he encountered at the Transylvanian boarder, whose purpose was to drive away the plague. In one version, ten virgins were supposed to go out nude during a dark night and to run around the village, singing and throwing lighted sticks; ten necked lads, carrying spears, had to cross the virgins’ way, to salute them and hit their spears against the lighted sticks. The same ritual had another version: ten nude lads harnessed themselves to ploughs and furrowed around the village. During this time, ten singing and laughing virgins were driving them around and villagers, armed with clubs, sat on the furrow facing Transylvania. Bandini did not use the classical term *virgines* “virgins” or *adulescentes* “lads” when he talked about the characters performing the ritual. He preferred to use the phrases *puellae praegrandes* or *annosae*, and *iuvenes* to underline the fact that both the girls and the boys had already reached the marriage age.

**5.3.** Bandini also reproduced the words uttered in Romanian by the Romanian Prince, Matei Basarab, and a Latin translation of a saying of Vasile Lupu, the latter keeping a purely Romanian word order and content. These two occurrences are included in our analysis of *realia* terminology.

– (p. 51) *Princeps ... curiose interrogat in hunc modum : Cse dzicse ? hoc est quid dicit ?* “The Prince ...curiously asked as follows: *Cse dzicse*: meaning *What is <he> saying ?*”

– (p. 267) *Bene dixisti, monache. At meministine quid Christus Dominus Sancto Petro dixerit ? Qui gladio quaerit gladio etiam peribit. Credas mihi, monache, quia si civem meum securem laesisses, eadem securi caput tuum praescindi curassem* “Well said, father, but do you remember what our Lord Jesus told Saint Peter? *For all those who take the sword will die by the sword*. Believe me, father, if you had axed one of my men, I would have had you decapitated with the same axe.”<sup>43</sup>

**5.4.** Bandini’s memorandum also mentions some *realia* specific to neighbouring countries, especially to Turks and Tartars. Thus, the Western terminology used in Mediaeval and Neo-Latin to talk about the Ottoman Empire and its Emperor are also to be found in this text: *Turcicum Imperium, Otthomanica Porta* (p. 109), *Imperatoria Aula Turcarum* (p.381), *Otthomanicus Imperator* (p. 109 ; 411), *Caesar Turcarum* (p. 109 ), *Imperator Turcarum, Turca* (p. 109). The Great Khan of Tartars is referred to with Latinized term used in Mediaeval Latin: *magnus chamus Tartarorum* (p.109) and the other Tartar commanders have the title *dux* (p. 107 : *Tartarorum Dux Kantamir*). Latinized forms are also used to refer to the Nogai Tartars – *nahaienses <Tartari>*, to high Ottoman dignitaries and the dignities: (p. 411) *vezerii, bassae, vezeriatius* etc. (all of them present in Mediaeval Latin).

## 6. CONCLUSIONS

**6.1.** The vocabulary of *realia* Bandini encountered during his travel through Moldavia and mentioned in the report he sent to the Congregation *De propaganda Fide* has a composite structure: besides Classical terms (which are very frequent and were taken over as such from Latin or were semantically adjusted to designate new realities), there are also words from Late, Mediaeval or Neo-Latin, as well as borrowings from vernacular languages (most frequently from Romanian and Hungarian), borrowings which were taken over as such or adjusted morphologically (Latinized).

The influence of Italian, a language familiar to both Bandini and his assistant, Peter Parčević, is visible in the use of certain terms (*palatium, dux, generalissimus*, etc.). Loans from vernacular languages can have two possible explanations: on the one

<sup>43</sup> In Romanian: “Bine ai grăit, părinte, dar îți amintești ce i-a spus Domnul <nostru Isus> Cristos Sfântului Petru ? *Cine scoate sabia, de sabia va pieri*. Crede-mă, părinte, că dacă ai fi rănit cu securea vreun târgoveț de-al meu, cu aceeași secure m-aș fi îngrijit să îți se taie capul” .

hand, they were used for a long time in Mediaeval Latin (for instance *boiero*, *chamus*); on the other hand, Bandini wanted to inform the reader as accurate as he could when it came to the meanings and functions of some institutions, customs, objects, or onomastics specific to the area he visited and described.

**6.2.** From the spelling's point of view, one can discover forms specific to the period the memorandum was written in, and also aestheticizing orthographies such as *ephoebus*, *Transylvania*, also present in the Mediaeval Hungarian Latin orthography. We only mention here the graphical fluctuations between *e* and *o* when reproducing the sound [ã] (*pecura*, *Pokorar*), or those between *u* and *e* for [î] respectively (*Funtene*, *Brenza*). Fluctuations can also be found when Bandini attempted to reproduce graphically the fricatives [ș], [j] and the affricates [ț] and [č]. Thus, [j] is written either *z*, or *s* (*Kozokar*, *Kosokar*); [ț] spelled as *z* (*Galazi*), *cz* (*Czigan*), or *cs* (*Radaucs*), whereas [ș] appears as *ss* (*Hussium*), and [č] is written as *cs* (*Csolan*) or *cz* (*Coczan*).

**6.2.1.** Certain spellings reflect the author's effort to reproduce the Romanian pronunciation. The articulation of the diphthong *oa* as an opened *o* was specific to Transylvania (*Nicora* = *Nicoară*), which thus reflects the Transylvanian origin of many Catholics from Moldavia; the spelling *Ureki* reproduces the Moldavian pronunciation of the name *Ureche*; the form *Keczani* (= *Chetșani*) of the Romanian toponym *Stețani* (< anthroponym *Stețco*), which became *Tețani* through aphaeresis, seems to confirm a palatalized pronunciation of the [t] sound, as spoken in Transylvania. At the same time, palatalizing the consonant *p-* at the beginning of a word (*Getre* = *Chetre* = *Petre*) was a frequent phenomenon in Moldavia. The Moldavian pronunciation of the voiceless labiodental fricative consonant *f* as a voiceless velar fricative is also confirmed by a village name, *Filip*, mentioned by Bandini as *pagus Hilip*.

**6.3.** From the morphological point of view, we have to mention the hesitations relative to the affiliation of some names to certain flexional classes, confirmed by the presence of several doublets such as *popa* / *poppus Valachus*, *Tergovistiam* / *Tergovistium*, and also the presence of some person's names having an enclitic article *-l*, a frequent phenomenon in old Romanian – *Csukul*, *Manul* etc. –, and some Romanian inflected forms – *Funtene Domnei*, *Karara Porcsilor*.

**6.4.** We cannot conclude this brief linguistic analysis of Bandini's text without mentioning its literary value<sup>44</sup>. The story, discontinued by foreshortenings, anticipations and digressions, the static or dynamic descriptions, the characters' porters full of picturesque and expressive descriptions, the moving, baroque speeches, all these represent elements that transform Bandini's text from a historical source of indisputable documentary value into a work of incontestable artistic value.

<sup>44</sup> See in this effect the comments of Traian Diaconescu in *Introducere* (Foreword) to Marco Bandini's *Codex*, p. 16–19.

# LA « ROUMANISATION » D'UN ESPACE SACRÉ: LE PÈLERINAGE AU MONASTÈRE DE CELIC DERE DANS LE CONTEXTE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE LOCALE

STELU ȘERBAN  
(Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest)

Je m'attache à analyser la relation entre la construction de l'identité ethnique et la participation au pèlerinage de la Vierge, telle qu'elle est observable à Celic Dere, un monastère du nord de la Dobroudja, en Roumanie. Je chercherai à montrer que, dans le contexte de la culture locale, l'identité ethnique joue un rôle secondaire. Les arguments s'articulent en deux mouvements. Je tâcherai d'abord de démontrer que le modèle spirituel du pèlerinage de Celic Dere n'est pas la *Via Crucis*, mais l'*Eucharistie*. Je chercherai ensuite les sources possibles de ce modèle. A cet effet, je suivrai deux axes de réflexion, tentant d'établir : 1) les ressemblances avec le pèlerinage d'Uspenia, monastère tenu par les Lipovans de Roumanie, situé dans les environs de Celic Dere, mais aussi avec le *slava*, *praznik* et *kourban* que l'on rencontre dans la Bulgarie voisine ; 2) les circonstances de la fondation du monastère Celic Dere, telles que nous les rapporte la tradition orale.

**Mots-clé** : identité ethnique, pèlerinage, Dobroudja.

Je m'attache à analyser la relation entre la construction de l'identité ethnique et la participation au pèlerinage de la Vierge, telle qu'elle est observable à Celic Dere, un monastère du nord de la Dobroudja sous administration de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Je chercherai à montrer que, dans le contexte de la culture locale, l'identité ethnique joue un rôle secondaire. En revanche, la cohésion des participants naît de l'accomplissement de pratiques et de rituels strictement religieux. Le pèlerinage qui se déroule le jour de la Dormition de la Vierge<sup>1</sup> en représente un moment important.

<sup>1</sup> Ce jour correspond au 15 août à Celic Dere et au 28 août à Uspenia. Le décalage est dû au fait que les Lipovans respectent le calendrier julien.

Dans la culture religieuse de l'Europe de sud-est il faut faire la distinction entre « pèlerinages » et « litanies » ou « procession ». Les premiers supposent des voyages dont les buts sont spirituels, vers des lieux sacrés situés *au dehors* du lieu de résidence des participants. Les autres sont des voyages entrepris dans les limites géographiques de la localité/zone des participants. Je dois cette remarque à M. Bernard Lory. La discussion en marge de ce sujet a eu lieu à l'occasion de la conférence « Religion on the Boundary and the Politics of Divine Interventions », Sofia, 14–18 avril 2006.

Pourtant, il convient de retenir une nuance. L'expérience acquise sur le terrain montre que la distinction est en effet pertinente mais seulement en ce qui concerne le contenu intrinsèque de ces cérémonies. Elle n'existe pas au niveau terminologique, du moins dans les régions auxquelles je me rapporte et où j'ai accompli le travail de terrain (Dobroudja, Transylvanie, nord de la Bulgarie). Les termes de référence sont : *pelerinaj* (pèlerinage) (mot de date plus récente dans les régions de la Roumanie), *profeție* (prophétie) (en Transylvanie), *poklonenie*, *procesie*, *procesja*, *litanja* (en Bulgarie). A Celic Dere, en dehors des termes *pelerinaj* et *procesiune*, est utilisée la paraphrase *drum la mănăstire* (chemin vers le monastère).

Je tâcherai d'abord de démontrer que le modèle spirituel du pèlerinage de Celic Dere n'est pas la *Via Crucis*, mais l'*Eucharistie*. Je chercherai ensuite les sources possibles de ce modèle. A cet effet, je suivrai deux axes de réflexion, tentant d'établir : 1) les ressemblances avec le pèlerinage d'Uspenia, monastère tenu par les Lipovans de Roumanie<sup>2</sup>, situé dans les environs de Celic Dere, mais aussi avec le *slava*, *praznik* et *kourban* que l'on rencontre dans la Bulgarie voisine ; 2) les circonstances de la fondation du monastère Celic Dere, telles que nous les rapporte la tradition orale.

Ce monastère se trouve dans la Dobroudja (département de Tulcea) dans la proximité de la ville de Tulcea et des villages de Telița et Poșta. Ces deux dernières localités possèdent d'importantes minorités ethniques russes.

Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, un groupe de 60 familles, mixtes du point de vue ethnique (surtout slavophones), émigrèrent du Sud de la Bessarabie<sup>3</sup> et participèrent à la fondation d'une communauté monacale dans la région où se trouve aujourd'hui le monastère. Le groupe fut conduit par l'*otec* (père) Athanase, moine russe originaire d'Ismail, localité du Sud de la Bessarabie. Il trouva sur les lieux un ermitage fondé par quelques moines russes et roumains<sup>4</sup>. La légende dit que le chemin vers le lieu du futur monastère constitua en réalité un pèlerinage. Les pèlerins s'arrêtèrent dans la vallée de la rivière de Telița, dans un endroit retiré, en pleine forêt. Sur le conseil des moines, ils y construisirent une chapelle. Celle-ci subit plusieurs inondations avant d'être définitivement détruite par un incendie. La communauté des moines bâtit ensuite une autre chapelle<sup>5</sup> détruite, elle aussi, par les eaux, en 1950. Toutefois, toutes les icônes de cette dernière chapelle ont pu être sauvées et conservées. Au début, les moines étaient d'appartenance ethnique diversifiée, la plupart étant originaires de Bessarabie. De nos jours, cette importante

<sup>2</sup> Les Lipovans sont connus aussi sous le nom de *staroobreadci* ce qui signifie : conservateurs des anciennes traditions. D'ethnie russe, ils sont entrés en conflit avec le patriarche Niphone de l'Eglise russe, vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Pour conserver leurs traditions ils furent finalement obligés d'émigrer. Ils restent assez peu connus (Vascenco 1998). En Roumanie sont environ 30 000 Lipovans. Récemment, la chercheuse bulgare Ecaterina Anastasova a publié un excellent ouvrage dédié à seuls deux villages des Lipovans de Bulgarie (Anastasova 1998).

<sup>3</sup> Maintenant part de la République d'Ukraine.

<sup>4</sup> La tradition orale nous renseigne sur le conflit déclenché entre Athanase et Dositei Crihană, supérieur du monastère déjà existant au moment de la fondation. Crihană était originaire de Kishinev, capitale actuelle de la République Moldova. Il provenait d'une famille prestigieuse, avec une tradition bien établie dans la politique locale. Mais il est parti pour la Dobroudja, justement pour se dérober aux obligations qui lui incombait. Les religieuses disent qu'il est parti pour « être délivré des tentations laïques », c'est-à-dire de la politique, précisent-elles. Après l'arrivée d'Athanase, Crihană se retire à Sulina (Dobroudja) où il s'établit. Il fonda la première école de langue roumaine à Sulina.

Conformément aux relations orales, Athanase y trouva aussi une communauté de jeunes religieuses sous la direction de la supérieure Sindichia, une religieuse plus âgée. Celle-ci avait élargi les préceptes monastiques, leur donnant une interprétation personnelle. On affirme que les jeunes religieuses étaient contraintes à une obéissance totale à ces derniers préceptes. L'autorité de Sindichia était donc quasi personnelle. Mais Athanase finit par amener dans sa communauté le groupe dirigé par Sindichia.

<sup>5</sup> Le terme *paraclis* (chapelle) est un mot rare dans la culture rurale traditionnelle de Roumanie. En revanche, le terme est propre aux villages de la Bulgarie voisine. À présent, pour différentes raisons, dans les villages du nord de ce pays, il n'existe plus d'églises mais « seulement » des *paraklis*.



caractéristique s'est perdue. Le monastère abrite à présent des religieuses, dont les plus âgées proviennent surtout de la Dobroudja et les plus jeunes de la partie roumaine de la Moldavie. Les messes se tiennent en roumain.

Le monastère d'Uspenia appartient aux Lipovans « avec pope » (*popovci*). Fondé au début du XIX<sup>e</sup> siècle en même temps que le village de Slava-Rusă, aux environs duquel il se trouve, il fut dès le début le centre de pèlerinages mariaux (Dănescu 1896). Siège de l'archevêché des Lipovans, il a représenté, et représente encore, un repère important pour l'identité communautaire des Lipovans de Roumanie, repère d'abord religieux, et, dans une moindre mesure, ethnique. Si les sources historiques suggèrent que jadis, d'autres populations locales chrétiennes orthodoxes (Bulgares, Roumains, Russes) auraient participé à ce pèlerinage, le 28 août 2001<sup>6</sup>, je n'ai pu identifier d'autres groupes ethniques en dehors des Lipovans.

### TOPOS GEOGRAPHIQUES ET SPIRITUELS

Si l'on suit l'approche bien connu de Victor Turner, les cérémonies rituelles grâce auxquelles on célèbre la fête de la Sainte Vierge à Celic Dere ne peuvent être incluses dans la catégorie des pèlerinages. Les gens arrivent au monastère par groupes restreints, informels, soit à pied, soit en différents moyens de transport (voitures, autobus, chariots). Or, selon l'assertion de Turner : « Behind such journeys (pèlerinages – m.n.) in Christendom lies the paradigm of the *Via Crucis*, with the added purgatorial element appropriate to fallen men. While monastic contemplatives and mystics could daily make interior salvific journeys, those in the world had to exteriorize theirs in the infrequent adventure of pilgrimage ... If mysticism is an interior pilgrimage, pilgrimage is exteriorized mysticism » (Turner et Turner, 1978: 6–7).

À la lumière de ce modèle, ni à Celic Dere, ni à Uspenia, le voyage vers les lieux sacrés ne comporte un engagement ou une signification spirituelle quelconque. Je ne prétends pas contester le modèle de Turner, mais discuter seulement son adéquation au cas observé ici. D'ailleurs, l'ouvrage dans lequel il a exposé cette théorie a été soumis à des critiques en ce sens, critiques qu'il a lui-même discutées par la suite. De plus, ce modèle a été raffiné et reconstruit il y a peu en partant de la réalité plutôt « ethnographique » des pèlerinages (Peacock et Tyson 1989).

Je pars de l'observation de Turner selon laquelle la *Via Crucis* n'est qu'un modèle tiré des Evangiles, pour mieux exprimer la dévotion populaire. Ce qui semble caractériser les pèlerinages dans la conception de Turner, c'est les comportements spontanés, subversifs qu'entraîne leur réalisation (Turner et Turner 1978 : 32). Par conséquent, le modèle des pèlerinages peut être retrouvé dans les Evangiles, sans qu'il corresponde obligatoirement à la *Via Crucis*.

<sup>6</sup> Le 28 août est célébrée l'Assomption (calendrier julien). Il convient de retenir qu'à la différence du calendrier de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, le calendrier lipovan, émis avec l'accord de la Métropole des Lipovans de Brăila, mentionne pour cette date *Uspenie Presvjatoi Bogorodica* (le trépas de la Sainte Mère de Dieu).

Un attribut commun des pèlerinages de Celic et d'Uspenia est l'*approche* culturelle du territoire parcouru. Signalée par Turner, pour le Moyen Âge Occidental (Turner et Turner 1978 : 4), par Tina Jolas et Alain Guerreau pour la France rurale (Jolas 1977 : 8 ; Guerreau 1982) au début du XX<sup>e</sup> siècle, elle semble être la performance la plus expressive des pèlerinages. A Celic et à Slava-Rusă, la signification du territoire cérémoniel a lieu par la division de l'endroit immédiat du déroulement du rituel, mais plutôt par des catégories matérielles non-spécialisées (église, réfectoire, chapelle, cimetière)<sup>7</sup>.

La constitution de la géographie symbolique du pèlerinage a un contenu instrumental, c'est-à-dire moins affectif. Elle a pourtant un pendant dans la participation au *repas rituel*, moment central des pèlerinages de la Dobroudja. Le fait que cette dernière caractéristique n'est en général pas mentionnée pour d'autres pèlerinages suggère son extrême spécificité. En ce qui concerne la Dobroudja, on peut même de ce fait contester la qualification de « pèlerinage » attribuée aux fêtes patronales des deux monastères. Il conviendrait peut-être plutôt de les ranger parmi les cérémonies semblables qui ont lieu en Bulgarie, comme l'*obrok/kourban* (Benovska-Sübkova 2000b ; Popova 1995)<sup>8</sup>, le *sübor* ou même le *slava*<sup>9</sup>. Ces dernières ont aussi pour moment central la consommation dans un cadre rituel et communautaire d'une offrande sacrifiée sur place avec la bénédiction des prêtres, tandis que l'approche de l'espace sacré se réduit au minimum. Le rituel se déroule soit dans l'église du village, soit dans les chapelles des quartiers et des lignages.

Il ne me semble donc pas fondé de contester le caractère « pèlerin » des cérémonies de Celic et d'Uspenia. En premier lieu, les participants aux cérémonies observées en Dobroudja expérimentent eux aussi l'ambiguïté familier/étranger par un déplacement au dehors de leur espace de vie quotidien et par l'accomplissement de certains rituels « limite ». Or c'est justement cette expérience qui fournit la base de l'« antistruktura » mise en lumière par Turner. A la lumière d'un nombre de cas similaires en Roumanie (Manolescu 1995)<sup>10</sup>, il apparaît qu'une telle ambiguïté peut modeler par l'élément *sacrificiel* le fondement affectif du déroulement des pèlerinages. Qui plus est, il se produit de cette manière une rupture radicale avec

<sup>7</sup> On trouve plusieurs données descriptives sur ces pèlerinages dans mon article (Șerban 1999–2000).

Il faut remarquer l'équilibre du type d'organisation monastique. De nos jours encore, on ne sait pas si le monastère est une organisation *collective* (de obște) ou *individuelle* (de sine). L'organisation collective suppose le déroulement en commun de toutes les activités et d'une partie de la vie quotidienne. L'organisation individuelle laisse un laps d'espace et de temps à la disposition de chaque moine. A présent, à Celic, à côté du village des religieuses, qui correspond à l'organisation individuelle, on construit un ensemble commun (destiné aux prières, aux études et un réfectoire), qui correspond à l'organisation collective.

<sup>8</sup> Nous relevons dans l'article de Milena Benovska-Sübkova (Benovska-Sübkova 2000b : 120–121), comme une formule intermédiaire, l'*obrok* du village d'Ignatia tel qu'il se déroula le 22 juillet 1997 à l'occasion de la fête de sainte Marie-Madeleine.

<sup>9</sup> Aux références basées sur les données de terrain (par exemple, Benovska-Sübkova 2000a), il convient d'ajouter, pour le contexte historique et comparatif (Stahl 1986).

<sup>10</sup> L'article se rapporte à la fondation actuelle d'un monastère aux environs du village de Parva-Reba (département de Bistrița-Năsăud), monastère détruit, de même que celui des confins du village de Lăpuș, par les campagnes militaires de l'Empire des Habsbourg en 1760–1770.

l'affectivité et l'ordre spécifiques de la vie quotidienne. Dans le cas des pèlerinages de la Dobroudja, celle-ci se réalise par le déroulement de certains événements de type *slava*. La mémoire en est présente et sublimée tant dans des moments cérémoniels, comme en Bulgarie, où elles sont connues sous la dénomination de *svetak, služba, praznik*<sup>11</sup>, que dans la toponymie de lieux privilégiés, comme chez les Lipovans de la Dobroudja (villages de Slava-Rusă et de Slava Cercheză, ruisseau Slava au bord duquel se trouve le monastère Uspenia).

Tandis que pour les pèlerinages décrits par Turner, le moment central est constitué par la *via crucis*, thème emprunté aux Evangiles, l'évènement majeur des pèlerinages de la Dobroudja est cette *Eucharistie* (la communion au sacrifice évangélique), qui se réfère aussi aux Evangiles. De plus, on a récemment avancé que la cérémonie du *kourban* aurait pour modèle l'épisode biblique du sacrifice, par Abraham, de son fils Isaac (Popova 1995 : 146–149, 161–167). Il fut ainsi démontré que les modèles de ce rituel sont communs aux traditions religieuses du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Dans ces traditions, la référence est la même, notamment le sacrifice d'Isaac par son père Abraham. De même, on a prouvé que, dans les Balkans, les modalités de ce rituel réunissent différents groupes religieux (Idem).

L'élément sacrificiel est très visible dans les pèlerinages à Uspenia. En ce sens, il convient de souligner le contraste entre le menu du repas offert après les premières vêpres et celui des autres « festins » liés aux cérémonies patronales. Le poisson est l'aliment de base du repas d'Uspenia, ce qui suggère une restriction d'ordre rituel<sup>12</sup>. Or, conformément à la tradition, la communauté des Lipovans s'est spécialisée dans la pêche parce que Jésus lui-même avait pêché, selon les Evangiles (Cuciuc 1997 : 47). Il est question ici d'une *imitatio* d'après un épisode de l'histoire sacrée, qui sert, dans le cas des Lipovans, non seulement de base à la participation aux pèlerinages, mais aussi de source d'identité pour la communauté dans son ensemble.

L'approche culturelle de l'espace immédiat et l'identification de type *imitatio* avec les épisodes des Evangiles sont deux caractéristiques grâce auxquelles la théorie de Turner s'agence aux cas pris en considération. En fait, toutes deux suggèrent que les pèlerinages doivent être compris comme les lieux d'élaboration d'une *communitas*, subversive, « anti-structurales » par rapport aux *statu quo* sociaux. Même si elles sont difficilement perceptibles, elles comptent pourtant dans l'émancipation des pèlerinages de toute contrainte extérieure, et en premier lieu de leur mobilisation dans des contextes politiques.

<sup>11</sup> Ces cérémonies sont connues parmi les Roumains de la Vallée du Timoc sous la dénomination de «praznik» (festin) (Budiş 2001 : 121ff). Dans la même région, «slava» semble être plus compliqué que «praznik». Milena Benovska-Sübkova souligne surtout le moment appelé «vecernica», la veille de la fête du saint célébré, en tant que *apex* rituel et existentiel de la cérémonie (Benovska-Sübkova 2000a : 76–77). La similitude avec la place des vêpres dans le cadre du pèlerinage d'Uspenia est évidente.

<sup>12</sup> La préparation du poisson se déroule pendant *les petites vêpres*. Il suit d'abord *les grandes vêpres*, une séquence prolongée jusqu'à 2 heures au matin. Toutefois le plus intime part du pèlerinage il est le temps après le fin des petites vêpres. Tous plats préparés sont consommés par les moines et par leurs invités assis à des tables rangées dans la galerie extérieure du réfectoire, ou tout près, sur l'herbe. Pas de plats compliqués, mais un repas froid et des fruits.

## POLITIQUE ET HISTOIRE LOCALE

Un problème disputé est de savoir si les pèlerinages possèdent sur un mode intrinsèque des caractéristiques politiques. Selon Turner, certains pèlerinages préparent l'élaboration de l'identité nationale et, plus généralement, des attitudes politiques (Turner et Turner 1978 : 6). On a vu apparaître récemment des interprétations similaires affirmant l'« instrumentalisation politique » des pèlerinages de la région du Kosovo (Gossiaux 1995 : 127–130).

Pourtant, les cas ici observés ne pourraient être analysés que difficilement à l'aide d'une telle grille. Les significations de la culture locale s'entrecroisent avec des engagements de nature politique ou idéologique. La marginalisation ou la reformulation (re-signification) dans le contexte de la culture locale des attitudes idéologiques est évidente dans le cas du monastère d'Uspenia. Les implications politiques et/ou idéologiques initiales du mouvement lipovan sont perçues à travers le prisme d'un ethos millénariste aux racines évangéliques. Ainsi, même s'ils sont de nos jours organisés politiquement, possédant des représentants au Parlement roumain, ils se sont tenus à l'écart du militantisme politique, par tradition, préférant se protéger par la « fuite » face à ce qui semblait contrevenir à leur croyance<sup>13</sup>. En revanche, leur pathos a été investi dans un ensemble de croyances utopiques et des rangs des Lipovans ont souvent surgis des groupes religieux défendant de tels engagements<sup>14</sup>.

Perçu à travers le prisme d'une telle religiosité, l'histoire du monastère de Celic-Dere revêt de nouvelles dimensions. On peut retenir pour exemple le fait qu'en 1860, peu de temps après le retour d'Athanase en Dobroudja et la fondation de l'actuel monastère, les autorités religieuses le rappelèrent à l'ordre. Athanase, personnage charismatique, avait essayé de d'imposer un ordre monacal qui lui était propre et dont le contenu contrevenait à l'orthodoxie sur de nombreux points. Il s'était inspiré du christianisme originaire et utopique des Évangiles. De plus, ainsi qu'on l'a affirmé par la suite (Simionescu 1928: 71), l'action d'Athanase annonçait, comme d'autres courants religieux de Bessarabie, l'innocentisme, un mouvement schismatique qui se répandit dans cette province au début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>13</sup> Par exemple, V.I. Kelsiev, ami de Bakounin et de Herzen, n'a pas réussi à mobiliser la communauté des Lipovans de Roumanie, en 1860, contre le régime tsariste (Marinescu 1988 : 30). D'autre part, Mihail Sadoveanu raconte que vers 1910, quelques Lipovans « bigots » de Sarichioi (département de Tulcea), se sont empressés de partir au moment où les autorités roumaines commençaient un recensement et l'inscription dans les registres d'état civil (Sadoveanu 1956 : 23). Ils ont en effet interprété cette mesure comme l'arrivée de « l'Antéchrist qui, selon la Bible ... vient muni de registres et inscrit les hommes et leur pose sur la main le sceau » (or il y avait, dans le même temps, une campagne de vaccination).

<sup>14</sup> Mihai Marinescu mentionne la diffusion de certaines « légendes utopiques » dans lesquelles « l'époque préniphonienne » était toujours présente. Les légendes transmettent l'idée qu'existent certaines régions éloignées où, à ce qu'il paraît, se sont conservés les anciens usages sociaux et religieux. (Marinescu 1988 : 21–24). De plus, comme les célèbres tribus amazoniennes *tupi guarani*, la secte des Lipovans *nikudašniki* est partie à la recherche de ces régions. Selon l'auteur, les membres de ce groupe auraient aussi vécu dans la Dobroudja, dans le village de Sarichioi.

L'accusation principale adressée à Athanase était de ne pas avoir séparé les femmes des hommes dans le cadre de sa communauté monacale. Comme le fera plus tard Innocent, il baptisa son monastère « paradis » et imposa à ses membres une obédience absolue à son autorité et à son charisme. Les sources historiques nous enseignent qu'il choisit un groupe de quelques personnes à l'aide desquelles il conduisait son monastère et y imposait ses règles. Par suite des conditions difficiles du travail collectif et de la stricte obédience, mais aussi sur un arrière-fond de rumeurs dénonçant des abus sexuels, une partie des femmes se révoltèrent. La situation ne tarda pas à être portée à la connaissance des autorités ecclésiastiques qui firent comparaître Athanase et l'obligèrent à un respect sévère des règles monacales traditionnelles. Jusqu'à la mort d'Athanase en 1880, la communauté initiale vécut dans deux monastères séparés, l'un masculin, l'autre féminin<sup>15</sup>.

Le rapprochement fait entre les aspects du monastère de Celic Dere dans sa phase initiale et le mouvement religieux ultérieur conduit par Innocent est justifié. Celui-ci est né au Nord de la Bessarabie et, bien que le lieu où il avait fait retraite et où il pouvait être visité par les pèlerins était un monastère en Ukraine, la plupart de ses adhérents étaient des paysans de Bessarabie d'ethnie roumaine. C'est la raison pour laquelle on a pu affirmer que ce mouvement avait eu un caractère nationaliste (Popovschi 1926). Mais ces arguments sont futiles. Le fait que les adhérents « innocentistes » étaient des Roumains de Bessarabie, pour la plupart, et que les messes étaient tenues uniquement en roumain, ne représente pas un fondement déterminant. Tout au contraire, l'on doit tenir compte de ce que les « innocentistes » étaient des illettrés, privés d'une élite qui aurait été en mesure de les mobiliser, d'organiser et de diffuser leur message.

A vrai dire, longtemps avant Innocent, plusieurs prêtres et moines de Bessarabie avaient alimenté par leurs messages et leurs prestations spirituelles des mouvements de mystique populaire. Innocent lui-même s'est formé sous leur influence (Idem)<sup>16</sup>. L'idée fondamentale de ces mouvements était que la fin du monde, et par conséquent *Le Jugement Dernier*, étaient proches, et que l'humanité chargée de péchés nécessitait une pénitence urgente. Comme les mouvements millénaristes (Troelsch 1960), ils refusaient le mariage et l'accumulation de richesses et soutenaient l'obédience totale à un leader spirituel, capable de les sauver. L'imagerie des communautés de ce genre s'étayait sur le motif du *Jugement Dernier*. On organisait des spectacles où la perte du monde séculaire était mise en contraste avec la pureté du leader. Toutes ces idées, simples mais percutantes, avaient un si grand succès dans les rangs d'une population pauvre,

<sup>15</sup> D'un autre côté, en 1879, dans un mémoire d'un inspecteur du gouvernement roumain, on affirme que, dans les deux monastères, «les moines et les nonnes sont très ouverts aux réformes que, d'ailleurs, l'époque, la justice et le bon sens demandent» (Ilioniu 1928 : 613).

<sup>16</sup> A présent aussi, les tendances à la fragmentation religieuse sont fortes en Bessarabie. Un bon exemple en est « la fraternité pour Jésus », qui a été fondée en 1998 dans le village de Kirsovo, au sud de la province (Troeva 2006). La population de cette région est majoritairement Gagause (Orthodoxes de langue turque).

égalitariste, et surtout illettrée, qu'une imagerie religieuse et la participation fervente aux pèlerinages modelait instantanément les attitudes. Il ne faut pas non plus ignorer la place centrale qu'occupe le motif du *Jugement Dernier* dans la religiosité populaire orthodoxe. Par exemple, dans de nombreuses églises traditionnelles en briques de Bulgarie, de Roumanie ou de la République de Moldavie, la peinture extérieure du pronaos représente, conformément aux règles ecclésiastiques, la scène du Jugement Dernier<sup>17</sup>.

En réalité, l'histoire locale est modelée dans une mesure appréciable par ce qu'on avait nommé « histoire sainte » du lieu et des symboles sacrés (Seraidari 2005: 43 ff). L'articulation de l'histoire sainte avec l'histoire locale et nationale se réalise par l'intermédiaire des unités sociales de base, la famille traditionnelle de la société rurale (Idem). Donc, au moment où se pose le problème de leur ethnicité ou, dans un sens plus large, de l'instrumentalisation politique des pèlerinages et des symboles sacrés, il faut faire la distinction entre plusieurs genres de récits ayant pour sujet ces pèlerinages et ces symboles. Je tâcherai ainsi de conclure mon argumentation en démontrant que l'histoire du monastère de Celic Dere possède, en ce sens, des facettes multiples, mais que son instrumentalisation politique, sa « roumanisation », n'est qu'apparente. Je passerai pour cela en revue les versions locales concernant la fondation du monastère ainsi que l'origine de deux des icônes qui sont objet de choix de la dévotion populaire.

Dans les récits des religieuses, le fait le plus important portant sur la fondation de l'église est la « purification » de l'image de son fondateur, le moine Athanase. La tradition orale veut que celui-ci, alors qu'il se trouvait en pèlerinage au Mont Athos, ait eu plusieurs « visions » dans lesquelles la Vierge Marie lui décrivait en détail le lieu où il devrait bâtir le monastère. Dès son retour, il le chercha et l'identifia avec l'emplacement actuel. Le principal repère aurait été constitué par la vallée boisée d'une rivière dont les sources se perdent dans la forêt avoisinante. L'information géographique et le nom de la rivière n'ont eu aucune importance. Aujourd'hui non plus ils ne jouent aucun rôle. Les religieuses appellent ce lieu *dereaua noastră* (notre vallée)<sup>18</sup> et soutiennent l'idée que sept sources sont à l'origine de cette rivière. Parfois, on les découvre dans la forêt. Ce qui importe est que l'histoire orale ne fait aucune allusion au fait réel, à savoir que l'on avait refusé à Athanase la fondation du monastère sur la rive gauche du Danube, notamment à Ismail. Ensuite, racontent les religieuses, l'emplacement une fois trouvé, Athanase se vit obligé de demander l'accord du sultan car le lieu se trouvait à l'époque « en Turquie »<sup>19</sup>. Cet aspect est également chargé de miraculeux. Ainsi, en concomitance avec la démarche d'Athanase, dans un village de Bessarabie,

<sup>17</sup> Dans les nombreux cas sur le côté droit de la scène, qui correspond aux damnés, les parois des églises porte des traces d'incisions. Le matériau obtenu sert à des pratiques de sorcellerie.

<sup>18</sup> Dere (turc) = Vallée.

<sup>19</sup> « En Turquie » parce qu'au moment de la fondation du monastère, la Dobroudja faisait partie de l'Empire ottoman. Que l'histoire orale contienne ce détail est un fait significatif.

une icône de la Vierge Marie « a demandé à être transportée » au futur monastère<sup>20</sup>. Cette icône appartenait à une famille mixte dont les membres parlaient mieux le russe que le roumain. Pour ce qui est des dons miraculeux qu'elle témoigna aux habitants, il existe deux versions. La première nous enseigne que l'icône a survécu à un incendie qui détruisit la maison qui l'abritait. Selon la seconde, pendant une fête de Pâques, après la messe paroissiale, les maîtres de la maison auraient posé une espèce de grande brioche près de l'icône, « pour obtenir sa bénédiction ». Plus tard, en rentrant, ils trouvèrent la chambre « en pleine lumière ». C'est à ce moment que l'icône leur ordonna de la transporter au monastère. De tout façon, l'icône a été un signe que le sultan a permis la construction du monastère. La tradition orale affirme qu'une fois arrivée « par bateau, à Galatzi », les membres de la communauté ont été sûrs d'obtenir l'accord des autorités.

A présent, autant cette icône que les reliques d'Athanase se trouvent dans la chapelle du monastère. Les visites au monastère, qu'elles soient « informelles » ou effectuées à l'occasion des pèlerinages, comprennent obligatoirement des actes de dévotion devant ces reliques. Le lien entre l'image d'Athanase et l'icône est renforcé par la conviction qu'Athanase aurait apporté du Mont Athos toutes ces icônes du monastère originaire, rangées maintenant dans la chapelle, ayant comme modèle les icônes qui s'y trouvaient.

Les histoires orales concernant la fondation du monastère et l'icône de la Sainte Vierge ne se rapportent pas aux événements importants au niveau national, comme l'évolution sinueuse des frontières de Dobroudja, ou les guerres qui ont marqué la région. De plus, elles n'apportent aucun élément ni pour la délimitation ethnique ni pour l'auto-identification des groupes de la société locale. En revanche, la partie concernant les miracles, le caractère extraordinaire de ces thèmes, est présentée à profusion. Différemment de ce qui est observé dans de nombreux cas dans les pays sud-est européens (Seraidari 2005; Valčínova 2003 ; Gossiaux 1995), ou même en Roumanie (les pèlerinages de Transylvanie, voir Lozonczy 1997), l'« histoire sainte » prend le pas sur l'« histoire nationale ».

Pourtant, il est possible de détecter des contaminations idéologiques et politiques dans le cas d'une deuxième icône « abritée » elle aussi dans la chapelle du monastère. Il s'agit d'une icône représentant le Christ dont on raconte que son fonds change de nuance, qu'elle subit « un renouveau », selon l'expression des religieuses. Par exemple, la mère Milia<sup>21</sup>, la plus âgée des religieuses rencontrées en 2006 et la plus grande autorité en matière d'histoire du monastère, raconte qu'il y a 60 ans, quand elle entra dans cette communauté, plus de la moitié de l'icône était sombre.

<sup>20</sup> Une tradition similaire se rapporte à l'icône de la sainte Vierge du monastère de Radna, en Transylvanie, monastère fondé et fréquenté à présent par des Bulgares romains-catholiques du Banat. L'icône a été apportée ici en 1661 ou 1695. Le culte de l'icône est lié aux miracles d'une autre icône provenant de Čiprovtsi, une ville de Bulgarie, grand centre des catholiques bulgares. En 1751, cette dernière icône a brûlé dans l'incendie de l'église catholique d'Alba Iulia, une ville proche de Radna (Vasseva 2000).

<sup>21</sup> Le nom utilisé est un pseudonyme afin de préserver l'identité des informateurs.

Maintenant, plus de la moitié s'est éclaircie. La limite entre les deux zones est marquée par une ligne verticale qui divise la figure du Rédempteur. On attend qu'au fil du temps l'icône toute entière s' « éclaircisse ».

En ce qui concerne la provenance de cette icône, il existe deux versions contradictoires. Une première soutient qu'elle est originaire de Bessarabie, plus exactement d'Ismail et qu'elle a été apportée lors de la fondation du monastère. A cette époque, ses couleurs étaient complètement obscures. Cette version est la plus répandue, et soutenue par les religieuses qui ont une grande autorité. Mais, on trouve une variante selon laquelle l'icône aurait été trouvée dans le village de Topolog, dans les environs du monastère. Un vieillard l'aurait donnée à son fils pour l'offrir au monastère. Celui-ci l'aurait oubliée dans une armoire. Lorsqu'elle fut trouvée par hasard, elle était complètement obscure. Le jeune homme tint sa promesse et appela deux religieuses du monastère. C'est alors que l'icône « commença à se nettoyer ». Les deux variantes démontrent que les histoires des symboles sacrés peuvent être contaminées, ou même occultées, par les histoires locales et / ou nationales. Mais dans ce cas, il n'est pas certain que la deuxième variante racontant la provenance de l'icône ait ses sources dans l'instrumentalisation politique ; il peut aussi s'agir tout simplement de la localisation de l'histoire du monastère dans la Dobroudja.

Dans cette dernière partie de mon étude, j'espère avoir conclu l'argumentation de ma thèse initiale. Ni en ce qui concerne les croyances sur lesquelles s'est étayée la fondation du monastère, ni en ce qui concerne les symboles sacrés, objets de la dévotion populaire, il ne peut être question d'une nouvelle signification dans les contextes politiques et / ou ethniques.

Un des enjeux de cette étude était l'appropriation de l'un des plus importants modèles explicatifs des pèlerinages, la théorie de Victor Turner. A cette fin, notre attention s'est concentrée sur la confrontation du modèle de Turner avec la réalité descriptive des pèlerinages de Celic Dere et d'Uspenia.

Une conclusion partielle en est que l'apparition et la constitution des communautés cérémonielles n'est pas déterminée exclusivement par le modèle évangélique de la *Via Crucis*. Dans le cas des deux monastères, comme d'ailleurs dans celui de la religiosité au niveau du sud-est européen, les communautés cérémonielles du type pèlerinage se constituent comme un effet du motif évangélique de l'Eucharistie. Un corollaire de cette conclusion est que l'historicité des pèlerinages n'est pas obligatoirement de nature politique. De plus, elle peut se constituer en dehors de ces déterminations, soit en étant étayée par l'histoire sainte, soit en se rapportant à l'histoire locale. Dans ce cas, l'articulation des différents aspects concernant l'histoire des symboles sacrés a pour médiateur la communauté cérémonielle des pèlerins, qui n'est ni une communauté de type traditionnel, familial, ni une communauté de caractère ethnique ou politique.



## LES OUVRAGES CITÉS

- Anastasova Ekaterina 1998, *Starobreadcite v Balgaria. Mit, istorija, identičnost*, Academično Izdatelstvo Marin Drinov, Sofia.
- Benovska-Sübkova Milena 2000a, *Economic and Social Aspects of Some Family Rituals in a Time of Transition: Serbian Slava and the Bulgarian High School Graduation Balls*, dans « Ethnologia Bulgarica », 2, pp. 75–88.
- Idem 2000b, *Obrok: A Type of Religious Behavior in the Post-Totalitarian Period*, dans Christian Giordano, Dobrinka Kostova, Evelyne Lohmann-Minka, (eds), « Bulgaria. Social and Cultural Landscapes », Fribourg, Studia Ethnographica Fribourgensia, vol. 24, pp. 115–125.
- Budiş Monica 2001 *Românii din Valea Timocului*, Sociétés européennes, Paris-Bucarest.
- Cuciuc Constantin, 1997, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, Gnosis, Bucarest.
- Dănescu Grigore 1896, *Dicționarul geografic, statistic și istoric al județului Tulcea*, Bucarest.
- Gossiaux Jean-François 1995, *Le sens et le verbe. Sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore*, dans « L'Homme », 3, pp. 127–135.
- Guerreau Alain 1982, *Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure de l'organisation symbolique de l'espace*, dans « Ethnologie française », XII, 1.
- Ilioniu G. 1928, *Culte în Dobrogea*, dans \*\*\*, « 1878–1928. Dobrogea, 50 de ani de viață românească », Cultura Națională, București, pp. 585–641.
- Jolas Tina 1997, *Parcours cérémoniel d'un terroir villageois*, dans « Ethnologie française », VII, I.
- Lozonczy Anne-Marie 1997, *Les itinéraires de la patrie*, dans Jacques Hainard, Roland Kaehr, « Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques », Payot, Lausanne, pp. 178–194
- Manolescu Anca 1995, *Eveil du monastère. Fondation mythique, fondation actuelle en Transylvanie*, dans « Ethnologie Française », XXV, no. 3, pp. 437–450.
- Marinescu Mihail 1988, *Cântecul rusesc lipovenesc/Russkaja lipovanska pesnja*, Univ. de Bucarest.
- Peacock James L., Rule W. Tyson, Jr. 1989, *Pilgrims of Paradox. Calvinism and Experience among the Primitive Baptists of the Blue Ridge*, Smithsonian Institute Press, Washington and London.
- Popova Assia 1995, *Le kourban ou le sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques*, dans « Europea », I, no. 1, pp. 145–170.
- Popovschi Nicolae 1926, *Mișcarea de la Baltă sau inochentismul în Basarabia: contribuții la istoria vieții religioase a românilor din Basarabia*, Kishinev.
- Sadoveanu Mihail, *Privești dobrogene*, in *Opere*, ESPLA, București, 1956, vol. 6, pp. 17–45.
- Stahl Paul H. 1986, *Household, village and village confederation in southeastern Europe*, Columbia University Press, New York.
- Seraidari Katerina 2005, *Les culte des Icônes en Grèce*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.
- Simionescu Ion 1928, *Dobrogea*, Cartea Românească, Bucarest.
- Șerban Stelu 1999–2000, *Pelerinajele Sfintei Marii în societatea rurală din România: Dobrogea și Maramureș*, dans « Buletinul Institutului de Studii Sud Est Europene », vol. X, pp. 77–98.
- Troeva Elena 2006, *Fulfilling Prophecy on a Multi-faceted Boundary: A Case Study of a Religious Brotherhood in Moldova*, paper at the Conference « Religion on the Boundary and the Politics of Divine Interventions », Sofia, 14–18 april 2006.
- Troelsch Ernst 1960, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Harper Torchbooks, New York.
- Turner Victor, Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in the Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New-York, Columbia University Press.
- Victor Vascenco 1998, *O omisiune istorică regretabilă*, dans « Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context intern și internațional », Criterion, Bucarest, pp. 91–99.
- Valchinova Galia 2003, *Enjeux de territoire, jeux des frontieres : le pèlerinage de Krastova Gora (Bulgarie) entre peripherie et centre*, dans Pierre-W. Boudreault (sous la dir.), « Retour de l'utopie. Recomposition des espaces et mutations du politique », Presses Universitaires de Laval, pp. 267–289.
- Vasveva Valentina 2000, *Maria Radna – Pokloničeskoto mjesto na banatskite balgari*, dans « Etnografski problemi na narodnata kultura », 6, Sofia, pp. 71–123.



## LE PROBLÈME DES NOMS DES SAINTS MUSULMANS HÉTÉRODOXES, VÉNÉRÉS EN BULGARIE\*

BOJIDAR ALEXIEV

(Institut de Folklore de l'Académie Bulgare des Sciences)

Une particularité remarquable des saints, vénérés par les musulmans hétérodoxes en Bulgarie, qui suscite tout de suite la curiosité et provoque de nombreuses questions, ce sont leurs noms. L'article propose quelques hypothèses de l'origine de ce phénomène. Une première hypothèse est basée sur la composition complexe du nom chez les arabes, conjuguée avec les épithètes attribuées aux Imams chiites. Une deuxième piste de recherche est constituée par le lien entre les noms et les surnoms des mystiques, d'une part, et les techniques utilisées afin d'arriver à la *fana* (l'union avec Dieu). Cette analyse est complétée par un examen de l'importance attribuée aux noms des saints (dont le sens aujourd'hui est souvent oublié) par la tradition orale des musulmans en Europe du Sud-Est.

**Mots-clé** : noms des saints, musulmans hétérodoxes, Bulgarie.

La communauté musulmane hétérodoxe en Bulgarie s'est formée au cours des siècles après l'invasion ottomane, mais son plus nombreux contingent fut fourni par les populations turques et turkmènes, originaires d'Asie Mineure, installées au 16<sup>e</sup> siècle dans l'est du territoire bulgare par le gouvernement impérial afin de réduire les partisans anatoliens de la Safawiyya, qui, de confrérie mystique, évolua en ordre militant et finit par s'emparer du trône de la Perse en 1501.

Les Turcs de confession islamique hétérodoxe en Bulgarie représentent une part non négligeable parmi les autres groupes musulmans habitant le pays. Avant l'intensification des migrations pendant la dernière décennie du 20<sup>e</sup> siècle leur nombre dépassait cent milles personnes. En fait il ne serait pas bien fondé de parler de «communauté» hétérodoxe car ces populations ne sont unies ni sur un territoire commun, ni par une organisation religieuse ou autre unique. Leurs deux terroirs principaux se trouvent au nord-est (la zone des villes d'Isperih et Doulovo) et au sud-est (la région de Kardjali) de la Bulgarie. En simplifiant et afin de rendre le texte plus compréhensible, je me servirai ici du terme «communauté hétérodoxe», bien qu'en réalité les musulmans hétérodoxes soient divisés en plusieurs fractions.

Les Turcs de confession islamique hétérodoxe occupent une place particulière parmi les communautés religieuses en Bulgarie. Bien que leur idiome soit le même que

\* Présenté au Colloque International *l'Europe du Sud-Est: transformations culturelles et perspectives*, Sofia, le 15 octobre 2007.

celui parlé par les Turcs musulmans sunnites, ils préservent toujours strictement l'endogamie du groupe.

D'autre part, les Turcs musulmans hétérodoxes perçoivent et évoquent souvent certaines similitudes typologiques entre l'islam, revêtu d'idées et représentations provenant du soufisme et du chiisme, confessé par eux, d'un côté et le christianisme, d'autre. Ces similitudes reposent sur la foi partagée qu'il est possible pour les hommes de communiquer directement avec Dieu et que Dieu daigne se manifester sous l'aspect d'un être humain. Le sentiment de parenté entre l'islam mystique en Bulgarie et le christianisme est renforcé par le fait que les musulmans hétérodoxes ne se soucient guère de certains rites et interdits sunnites.

Les Turcs de confession islamique hétérodoxe en Bulgarie constituent encore de nos jours un groupe clos, dont l'étude ethnologique doit surmonter de nombreux obstacles et difficultés. Une des voies permettant de cerner et traduire la spécificité de cette culture, c'est l'étude du culte des saints dont les manifestations apparaissent sous des formes variées : rituelles, littéraires (orales ou écrites), musicales, figuratives, calligraphiques, architecturales.

Une particularité remarquable des saints, vénérés par les musulmans hétérodoxes en Bulgarie, qui suscite tout de suite la curiosité et provoque de nombreuses questions, ce sont leurs noms. Il est difficile pour l'instant de juger si ces noms et surnoms représentent une continuation et un développement ultérieur des traditions arabo-musulmanes sunnite et chiite de nommer et de surnommer ou bien se sont développés indépendamment dans l'espace périphérique du monde de l'islam.

Le nom de personne chez les Arabes se distingue par sa complexité, qui a persisté au cours de la période islamique aussi. Son originalité consiste dans la multiplicité des éléments qui le composent. Trois parmi eux me semblent importants pour le problème posé ici : 1) *ism* ou '*alam*', le nom proprement dit ; 2) *kunya*, un nom formé à la base du nom d'un enfant de la personne; 3) *lakab*, le surnom<sup>1</sup>.

Les noms *kunya* se forment à l'aide d'un des mots *abu* ('père') ou *umm* ('mère'), auquel on ajoute un nom de personne qui un jour serait le nom d'un fils futur (parce que le *kunya* était donné, de même que le *ism*, dès l'enfance). Cependant ces deux mots peuvent précéder non seulement un nom propre mais également des notions abstraites, désignant par exemple une qualité morale désirée. De la sorte les noms *kunya* se transforment en quelque chose comme un deuxième nom, un surnom ou un titre honorifique. Il existe aussi des noms propres qui ont la forme d'un nom *kunya* – par exemple Umm Kulthum, une des filles du prophète Muhammad. À l'instar des noms *kunya* sont formés en arabe aussi certains toponymes ou les dénominations de certains animaux<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ism*. – In: *Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. IV. Leiden, Brill, 1978, p. 179; Gafurov, A. *Imia i istoriia : Ob imenah arabov, persov, tadjikov i tiurkov*. (Nom et histoire: des noms des Arabes, des Perses, des Tadjiks et des Turcs). Moscou, 1987, p. 4–7.

<sup>2</sup> *Kunya*. – In: *Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. V. Leiden, Brill, 1986, p. 395.

Parmi les surnoms *lakab*, les plus minutieusement étudiés sont ceux des khalifes et de leur entourage<sup>3</sup>. Pourtant ils accompagnent inmanquablement les noms des grands mystiques aussi et depuis l'âge le plus reculé. Quant aux *lakab* de ces derniers, qui se basaient le plus souvent sur des termes religieux importants (noms, épithètes ou attributs d'Allah, de Muhammad, de son gendre 'Ali, etc.), généralement ils remplaçaient leur nom *ism*. Rabi'a al-'Adawwiyya (8<sup>ème</sup> siècle), considérée comme une des fondateurs du soufisme, connue pour sa piété, a reçu plusieurs épithètes : *Umm al-Khayr* 'gracieuse, charitable', *Tadj al-Ridjal* 'couronne des érudits'<sup>4</sup>, *Saniyya-i Maryam* 'deuxième Marie'<sup>5</sup>. À partir de cette dernière épithète un nom de personne s'est formé – Saniyya. Djalaladdin (Djalal al-din) Rumi, un des mystiques musulmans les plus illustres et peut-être le plus célèbre hors du monde de l'islam, est connu par son *lakab* 'grandeur de la foi' et non pas par son prénom Muhammad.

On se rend aisément compte que la limite entre noms et surnoms ne fut pas infranchissable et avec le temps elle devenait de plus en plus floue, car les *kunya* et les *lakab* du Prophète, des membres de sa famille et de ses compagnons, ainsi que ceux des mystiques, vénérés comme saints, furent préférés par les parents pieux pour nommer leurs enfants. Ce phénomène était courant chez les populations musulmanes non-arabes, qui restèrent étrangères au système compliqué du nom personnel arabe. Dans ce milieu les noms arabes étaient associés plutôt aux célèbres personnages de l'histoire sacrée de l'islam qu'au sens qu'ils avaient en arabe. Dans ces cas-là les noms propres se transformèrent en marque d'appartenance à la communauté musulmane, en marque d'un des éléments fondamentaux, composant l'identité de leurs porteurs. Dès l'époque de Muhammad les noms de ses adeptes, construits à la base de noms de divinités païennes, étaient déjà remplacés pour ne pas contredire leur nouvelle confession<sup>6</sup>. La tendance d'introduire du sens religieux dans la sémantique des noms propres et des surnoms fut soutenue et peut-être amplifiée par la cohabitation des musulmans pendant plusieurs siècles et sur de vastes territoires avec des populations non-musulmanes, dont ils voulaient se différencier.

La force de la tradition de donner des surnoms apparaît aussi dans le fait qu'on procura des *lakab* même aux prophètes qui précédèrent Muhammad : Adam *Safiyullah* 'l'élú de Dieu'<sup>7</sup>, Ibrahim (Abraham) *Khalilullah* 'ami de Dieu', Musa

<sup>3</sup> Lakab. – In: *Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. V. Leiden, Brill, 1986, p. 618.

<sup>4</sup> Ridjal (ar.; ridjul au sing.) signifie couramment 'hommes', mais dans la littérature sert pour désigner ceux qui transmettent la tradition musulmane, les *hadith*.

<sup>5</sup> Gafurov, A. *Imia i istoriia*, p. 14.

<sup>6</sup> Smailović, I. *Muslimanska imena orijentalnog porijekla u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo, 1977, p. 39; Gafurov, A. *Lev i Kiparis. O vostochnyh imenah* (Lion et Cyprès: au sujet des noms orientaux). Moscou, 1971, p. 33.

<sup>7</sup> Gafurov, A. *Lev i Kiparis*, p. 140; selon d'autres interprétations – 'celui qui a un cœur pur'.

(Moïse) *Kalimullah* ‘qui parle à Dieu’ ou ‘à qui Dieu parle’, Isa (Jésus) *Ruhullah* ‘l’esprit de Dieu’<sup>8</sup>.

Des *lakab* eurent aussi les Douze Imams, vénérés par les chiites duodécimains et certains parmi eux sont devenus des noms propres. Le culte des Douze Imams et de la famille du prophète Muhammad est toujours vivant chez les musulmans hétérodoxes en Bulgarie et la littérature, provenant de leur milieu, témoigne de la continuité temporelle de cette tradition. Voilà comment leurs noms sont présentés dans le *velayetname* (vie) de Hadjdji Bektach Veli<sup>9</sup>, éponyme de la confrérie de derviches *bektachie*, sous l’égide de laquelle vivait et se développait l’islam hétérodoxe en territoire bulgare à partir du 16<sup>e</sup> jusqu’au 19<sup>e</sup> siècle et peut-être plus tard encore. La généalogie du saint, rédigée au 15<sup>e</sup> siècle, comprend le 8<sup>e</sup> Imam ‘Ali *Ridha*, qui aida miraculeusement sa cousine de concevoir l’enfant, qui serait le père de Bektach Veli. Son *lakab* est en fait un titre qui eut un rôle central lors de la révolution Abbasside (746–750). Sa signification peut être traduite comme ‘le membre de la famille du Prophète qui serait acceptable pour tout le monde’<sup>10</sup>, mais peut également être interprétée d’une manière mystique comme ‘celui dont Dieu est content’<sup>11</sup>.

Puis, on trouve le 7<sup>e</sup> Imam Musa *Kâzim* ‘réticent, maître de soi’ ou bien ‘celui qui reste silencieux’ ; le 6<sup>e</sup> Imam Dja‘far *Sadik* ‘digne de confiance, véridique’ ; le 5<sup>e</sup> Imam Muhammad *Bakir* ‘celui qui fend, coupe, scinde pour connaître ; investigateur’ ; le 4<sup>e</sup> Imam [‘Ali] *Zayn al-‘Abidin* ‘joyau des adorateurs’ ; le 3<sup>e</sup> Imam Husayn ; le cousin et gendre du Prophète, le 1<sup>er</sup> Imam ‘Ali *Murtadha* ‘élu ; celui dont Dieu est content’ ; la fille de Muhammad et épouse de ‘Ali Fatimat *Zehra* [Fatima Zahra] ‘brillante, radieuse’ ; enfin, Muhammad *Mustafa* ‘élu’ lui-même<sup>12</sup>. Quelques unes parmi les épithètes des Douze Imams sont devenues des noms personnels. Chez les musulmans hétérodoxes en Bulgarie on trouve des noms comme Kazim, Sadik, Murtazali, Taki (‘juste, pieux’, épithète du 9<sup>e</sup> Imam Muhammad), Naki (‘pur, innocent’, *lakab* du 10<sup>e</sup> Imam ‘Ali)<sup>13</sup>. Étant donné que la connaissance des noms et des surnoms des Douze Imams dans leur succession

<sup>8</sup> Gafurov, A. *Lev i Kiparis*, p. 140; cf. aussi Ibrahim. – In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. III, p. 980; Musa. – In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. VII, p. 638.

<sup>9</sup> Gölpınarlı, A. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî „Vilâyet-nâme”*. Istanbul, 1958, p. 1.

<sup>10</sup> Rida. – In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. VIII, p. 509.

<sup>11</sup> Ibid.; cf. Gafurov, A. *Lev i Kiparis*, p. 219; Gafurov, A. *Imia i istoriia*, p. 182.

<sup>12</sup> Les traductions des surnoms sont d’après Gafurov, A. *Lev i Kiparis*, pp. 77, 106, 197, 208, 222; Gafurov, A. *Imia i istoriia*, pp. 44–45, 51, 67, 131, 154, 185.

<sup>13</sup> Les traductions des surnoms sont d’après Gafurov, A. *Lev i Kiparis*, pp. 211, 228; Gafurov, A. *Imia i istoriia*, pp. 175, 194. Le prénom Murtazali est enregistré dans le district de Haskovo, Bulgarie du Sud-Est – Mikov, L. “Simvolikata na tchislata v izkustvoto na bulgarskite aliani” (La symbolique des nombres dans l’art des *Alevi* en Bulgarie). – “Problemi na izkustvoto”, 1996, № 3, p. 51 ; sur la présence des prénoms Taki et Naki dans le district de Razgrad, Bulgarie du Nord-Est, voir Biserova, S. “Etnografski materialii za s. Bisertsii (Matériaux ethnographiques du village de Bisertsii)”. – In: *Bulgarskite aliani*. Sofia, 1991, p. 40. Les traductions des épithètes sont d’après Gafurov, A. *Lev i Kiparis*, p. 211, 218 ; Gafurov, A. *Imia i istoriia*, p. 175, 194.

chronologique fait partie du savoir essentiel des membres de la communauté, on ne peut nier la dépendance du choix d'un nom pareil du culte des Douze Imams, ni la transformation des *lakab* en prénoms chez les Turcs musulmans hétérodoxes en Bulgarie.

Le *velayetname* d'Otman Baba, rédigé vers la fin du 15<sup>e</sup> siècle, est une source hagiographique précieuse pour l'étude de la doctrine musulmane hétérodoxe sur le terrain bulgare. On y trouve de nombreux exemples de l'existence et de l'emploi de toute une série d'épithètes et de noms dans ces milieux et en particulier à l'égard du derviche Otman. Entre autres, il y a deux qui méritent d'être considérés plus en détail. Le premier, c'est le nom Otman<sup>14</sup> lui-même, défini comme *dünyalık adı* 'nom de ce monde ; nom terrestre' et le second – Hüssem Chah Gânî, qui est décrit comme *ahiretlik adı* 'nom, lié à la vie dans l'autre monde ; nom de l'au-delà'<sup>15</sup>. Les mots *ahiret* et *ahiretlik* en turc servent aussi pour désigner un lien de parenté fictif – adoption ou fraternité artificielle. Cela permet de proposer l'hypothèse que l'*ahiretlik adı* se trouve en rapport avec un certain rite d'initiation qui d'un côté fait adhérer l'individu à une communauté ou le rallie à un autre individu et, aussi, constitue un passage symbolique dans la vie de celui qui a choisi la voie mystique, passage, considéré comme la mort et la nouvelle naissance dans l'*ahiret*.

L'auteur du *velayetname* explique que le saint était connu parmi les gens du peuple par son nom Otman, mais d'après les paroles d'Otman, lui-même, « les *erenler*<sup>16</sup> m'appellent Hüssem Chah »<sup>17</sup>. On peut en déduire que les deux noms correspondaient à deux milieux sociaux différents, dans lesquels le derviche était présent de deux manières différentes.

La vie d'Otman Baba le caractérise aussi par le terme *meczub* (de l'arabe *mađđhub*) 'qui est attiré ; qui est pris d'une extase, d'un transport mystique'. Plusieurs fois les habitants des villes et des villages, que le derviche ascète visitait, le croyaient fou et faisaient de lui l'objet de leurs railleries<sup>18</sup>. À la même époque (14<sup>e</sup>–15<sup>e</sup> siècles) l'état de *cezbe* (de l'arabe *djadhb*, *djadhba*) 'attirance, absorption, ravissement, arrachement extatique' figure souvent dans l'hagiographie musulmane, provenant de Syrie et d'Égypte en tant qu'étape importante et à peu près obligatoire au cours de la maturation spirituelle des mystiques célèbres, parfois comme marque des débuts de leur vie initiatique, de leur conversion à la vie spirituelle. D'après Eric Geoffroi le *cezbe/djadhb* marque la rupture avec le monde

<sup>14</sup> Le nom d'Otman est écrit de deux manières différentes sur les deux inscriptions, conservées dans son mausolée – Venedikova, K. *Stroitelen nadpis nad vratata na türbeto v s. Teketo, Haskovsko* (L'inscription au-dessus de la porte du *türbe* au village de Teketo, district de Haskovo). – "Izvestiya na Regionalniya istoričeski muzey Haskovo", t. 3, 2006, p. 86.

<sup>15</sup> *Otman Baba ve Velayetnamesi*. Trad. par Hakkı Saygı. Istanbul, 1996, p. 17.

<sup>16</sup> Littéralement 'ceux qui ont reçu ou ont acquis'; le terme désigne les personnes ayant atteint le plus haut degré de perfection – Birge, J. K. *The Bektashi Order of Dervishes*. London – Hartford, 1937, p. 261.

<sup>17</sup> *Otman Baba ve Velayetnamesi*, p. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 7, 10, 11, 23, 40, 75.

profane et préfigure la mort initiatique du saint réalisé. Les hagiographes musulmans de la période mamelouke décrivent cet état comme perte de la raison, dérèglement des sens qui peuvent amener l'individu errer dans le désert<sup>19</sup>.

Le *velayetname* d'Otman Baba ne nous dit rien sur les débuts du voyage spirituel du saint, mais il est hors de doute que son commencement ne fût autre chose qu'un pareil « arrachement extatique » des règles de comportement, prescrites par la société et le bon sens. Un argument de plus en est la polémique, menée par l'auteur du *velayetname*, en soutenant que la sainteté (*evliyalık*) ne peut être atteinte au moyen des seuls efforts humains, mais est un don, accordé par le Très-Haut<sup>20</sup>.

Les récits, racontés sur d'autres saints musulmans hétérodoxes, vénérés en Bulgarie, bien que de façon indirecte, suggèrent également une voie semblable envers la connaissance ésotérique et les capacités prodigieuses. Saru Saltuk gravit d'un seul coup tous les degrés initiatiques par la grâce que lui octroya Hadjdji Bektach Veli<sup>21</sup>. Evliya Tchelebi nous a transmis la tradition selon laquelle, avant de s'engager sur le chemin de l'ascétisme, Kademli Baba Sultan fut un simple berger quelque part dans l'Orient<sup>22</sup>. Bektach Veli, lui-même, ainsi que Demir Baba, manifestèrent des capacités miraculeuses et des puissances surnaturelles dès leur précoce enfance<sup>23</sup>.

*Heves name*, un roman d'aventures amoureuses de la fin du 15<sup>e</sup> siècle, mentionne un *cezbelü abdal* 'un derviche extatique'<sup>24</sup>. Le terme *abdal* indique un des degrés très élevés de l'hierarchie des soufis, mais est parfois employé en tant que synonyme de derviche. Ce terme est fréquent dans les deux *velayetnames* de saints musulmans hétérodoxes de la Bulgarie et y sert pour désigner les derviches de l'entourage du saint, ayant lui-même le degré de *kutb* 'pôle', 'axe'. Le témoignage d'un texte aussi lointain de la mystique que le *Heves name* permet d'affirmer que l'état de *cezb* n'était pas une exception chez les derviches, mais, au contraire, il constituait la caractéristique bien connue d'une catégorie de derviches dans l'empire ottoman pendant le 15<sup>e</sup> siècle.

La question suivante qui s'impose, c'est celle de la signification que le surnom ou plutôt le nom spirituel porte en soi. Le nom spirituel d'Otman Baba –

<sup>19</sup> Geoffroi, E. *Hagiographie et typologie spirituelle à l'époque mamelouke*. – In: *Saints orientaux*. Sous la dir. de D. Aigle. Damas-Paris, 1995, pp. 90–91, 95–97.

<sup>20</sup> *Otman Baba ve Velayetnamesi*, p. 17–18.

<sup>21</sup> „... en un instant le voile tomba et il atteignit le degré d'*erenlik*” – Gölpinarlı, Abd. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî “Vilâyet-nâme”*. Istanbul, 1958, p. 45.

<sup>22</sup> *P'tuvane na Evliya Tchelebi iz b'lgarskite zemi prez sredata na XVII vek* (Un voyage d'Evliya Tchelebi en territoire bulgare au milieu du 17<sup>ème</sup> siècle). – “Perioditchesko spisanie”, t. 70, 1909, p. 683. Une analyse des informations sur Kademli Baba dans – Alexiev, B. *Folklorni profili na musulmanski svetsi v B'lgaria* (Des profils de saints musulmans dans le folklore). Sofia, 2005, pp. 93–105.

<sup>23</sup> Gölpinarlı, Abd. *Op. cit.*, pp. 4–8; Alexiev, B. *Op. cit.*, p. 131.

<sup>24</sup> Sungur N. *Tâcî-zâde Cafer Çelebi'nin “Heves-Nâme”sinde XV. yüzyıl İstanbul'una ait folklorik unsurlar* (Quelques éléments folkloriques sur l'Istanbul au 15<sup>e</sup> siècle dans l'ouvrage *Heves-Nâme* de Tâcî-zâde Cafer Çelebi). – *Bilge*, 24, bahar (Nevruz) 2000, p. 90.



Hüssem Chah Gânî – contient trois éléments qui pris séparément ne posent pas de problèmes. *Hüssem* serait une forme turque de l’arabe Husam ‘sabre’, utilisé comme prénom et dont on a fait le *lakab* Husameddin (Husam al-Din ; en turc – Hüsameddin ou Hüsametdin). *Chah*, c’est le titre royal persan dont s’emparaient, ainsi que de celui de *sultan*, bon nombre de mystiques turcs. Enfin, *Gânî* est un des noms d’Allah, litt. ‘sans besoin’, exprimant la toute-puissance de Dieu, qui n’a besoin de rien<sup>25</sup>. Peut-être, faut-il voir dans ce nom un *lakab* compliqué comme en possédait un le disciple favori et deuxième khalife de Djâlaladdin Rumi. Il s’appelait Hasan, mais est connu par son *lakab* Hüsameddin. Chez Eflaki on trouve une forme « complète » du *lakab* : Husāmu-’l-Haqqi-wa-’d-Dīn<sup>26</sup> ‘sabre de la Vérité [un des noms d’Allah] et de la foi’. À la lumière de tels types de *lakab* on peut s’interroger aussi si le nom de Bektach Veli est composé d’un prénom (Bektach) et d’un titre (Veli ‘saint’) ou bien il faut le considérer comme un tout<sup>27</sup>, comme un nom complexe ou comme un *lakab*. Un argument supplémentaire en faveur de cette hypothèse est fourni par le *velayetname* de Demir Baba. D’après le récit Kademli Baba Sultan dit à Akyazılı : « Hak Bektaşisin [= Bektach-i Hakk]... »<sup>28</sup>. *Hakk*, ainsi que *Veli* (de l’arabe *wali*) font parti des beaux noms d’Allah. *Hakk*, comme nous avons vu ci-dessus, peut être un des éléments formant un *lakab* ou nom qui a la structure d’un *lakab*.

Les linguistes ont en général étudié le nom de *Bektach* pris à part. L. Rasonyi a expliqué *Bektach* comme ‘ami, compagnon’<sup>29</sup>, tandis que Smailović croit que le mot est persan et signifie : ‘qui est physiquement fort, mûr’ ; ‘pareil, identique, égal’ ; ‘qui a le même âge’ ; ‘digne’<sup>30</sup>. Gafurov a avancé le sens de ‘celui qui appartient à un seul seigneur, c.-à-d. à Dieu’, puis a proposé ‘dur comme la pierre’<sup>31</sup>.

Je trouve très vraisemblable et convaincante l’explication de *Bektach-i Veli* comme ‘ami de Dieu’, étant de la sorte un synonyme de *veliullah* (ar. wali Allah), dont la forme brève *veli* a pris le sens de ‘saint’.

D’autres surnoms ou noms sacrés de saints musulmans hétérodoxes, vénérés en Bulgarie et dans les Balkans, évoquent également l’association entre l’état de *cezbe* et l’acquisition de sainteté : le nom d’Akyazılı Baba, dont le mausolée se trouve non loin du rivage de la Mer Noire et qui peut être expliqué par *akyazıl* ‘appellation secrète de l’eau-de-vie chez les bektachis’<sup>32</sup> et celui de Kızıl Deli –

<sup>25</sup> Gimaret, D. *Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*. Paris, 1988, pp. 223–224.

<sup>26</sup> *The Mesnavi and The Acts of the Adepts, by Jelal-'d-din Rumi and Shemsu-'d-Din Ahmed, El Eflâkî*. Tr. by James W. Redhouse. London, 1881, p. 113.

<sup>27</sup> *A fortiori* les deux éléments du noms sont liés par un isaphet – Bektach-i Veli.

<sup>28</sup> *Demir Baba Velâyetnamesi*. Trad. par Hakkı Saygı. İstanbul, 1997, s. 29.

<sup>29</sup> Rasonyi, L. *Les noms toponymiques comans du Kiskunsag*. – “Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae”, 1957, t. VIII, fasc. 1–2, p. 85.

<sup>30</sup> Smailović, I. *Op. cit.*, p. 172.

<sup>31</sup> Gafurov, A *Lev i Kiparis*, p. 171; Gafurov, A. *Imia i istoriia*, p. 134.

<sup>32</sup> Birge, J. K. *Op. cit.*, p. 252; cf. Noyan, B. *Bektaşilik Alevilik Nedir?* (Qu’est-ce que le bektachisme et l’alévisme?) 3. baskı, İstanbul, 1995, p. 604.

surnom de Seyyid ‘Ali Sultan, le patron d’un des plus anciens centres de l’islam hétérodoxe dans les Balkans (actuellement en Grèce du nord-est), qui coïncide avec l’appellation ésotérique du vin chez les bektachis<sup>33</sup>. Il faut noter que ces noms ne constituent pas de preuve incontestable de l’usage de boissons alcoolisées dans les milieux hétérodoxes, car le vin en tant que métonymie de l’enivrement est un symbole conventionnel dont la poésie mystique musulmane se sert pour exprimer l’intensité de l’amour et la dissolution de son propre soi lors de l’union avec Dieu.

Le nom d’Akyazılı Baba peut être interprété d’une autre manière aussi. Arrivé d’Asie Centrale en Anatolie, Bektach Veli se voit demander par les soufis locaux des preuves de son initiation et de son rang spirituel. Ils voulaient voir le document (*icazetname*), donné par son *mürşid* ‘guide spirituel’ Ahmed Yesevi. Alors il est descendu du ciel, écrit sur du papier vert en caractères blancs – en turc *akyazı ile*<sup>34</sup>. Il me paraît très vraisemblable que le nom d’Akyazılı Baba le caractérise comme possesseur d’un pareil certificat écrit – contrairement à la pratique terrestre – à « l’encre » blanche céleste ou, en d’autres termes, comme quelqu’un qui jouit de la protection divine.

Un autre groupe de noms de saints est formé par ceux qui sont basés sur des mots, désignant des animaux, tels comme Koyun Baba – *koyun* ‘mouton, brebis’ d’Osmançık en Asie Mineure, ‘Ali Koç Baba, inhumé à Nikopol au bord du Danube – *koç* ‘bélier’, ainsi que, à moindre degré, Koçlu Baba ‘le *baba* au bélier’, qui selon la tradition serait le fils de ‘Ali Koç Baba. Les registres fiscaux ottomans nous apprennent que dans la région de Razrad (en Bulgarie du nord-est) exista un *tekke* (établissement de derviches, de soufis) dont le patron s’appelait Koç Doğan<sup>35</sup>. Les deux mots, formant le nom, désignent des animaux : bélier et faucon. Demir Baba, peut-être le plus vénéré parmi les saints musulmans en Bulgarie du nord-est, nomma Koç (ou Kodja) ‘Ali pour lui succéder au poste de *tekkenichin* en tête du *tekke*, fondé par Demir<sup>36</sup>. İ. Z. Eyuboğlu rapporte que les Douze Imams étaient appelés aussi *On İki Koyun* puisque pour les chiites ils étaient libres de tout péché et dignes du paradis<sup>37</sup>. Cette explication est toujours fondée sur l’imaginaire traditionnel, assignant à la brebis l’humilité et la pureté. Toutefois, il semble que ces noms « animaliers » des derviches, vénérés en tant que personnages saints, embarrassèrent plusieurs générations de fidèles, qui créèrent des légendes sur leur origine pour les rendre admissibles.

Les renseignements sur les surnoms ou noms sacrés des saints musulmans hétérodoxes en Bulgarie ne sont pas encore suffisants pour répondre aux nombreux questionnements sur leurs choix, emploi, etc. Pourtant, l’importance du problème

<sup>33</sup> Birge, J. K. *Op. cit.*, p. 267.

<sup>34</sup> Gölpinarlı, Abd. *Op. cit.*, pp. 19–20.

<sup>35</sup> Faroqhi, S. *Agricultural Activities in a Bektashi Center : the Tekke of Kızıl Deli (1750–1830)*. – “Südost-Forschungen”, B. 35, 1976, pp. 92–95.

<sup>36</sup> Noyan, B. *Op. cit.*, p. 621–622.

<sup>37</sup> Eyuboğlu, İ. Z. *Bütün yönleriyle Bektaşilik* (Le bektachisme de tous côtés). Istanbul, 1993, p. 312.

se dessine encore mieux quand on change de perspective. Même lorsque leur sens reste inintelligible pour les fidèles, les noms sont perçus comme élément substantiel des représentations populaires sur les saints. Le défi des noms ou surnoms énigmatiques ou bizarres fait apparaître des récits, transmis oralement, qui tendent de leur donner une signification quelconque.

Le cas de Saru Saltuk présente une bonne illustration de ces processus. Il est considéré comme une figure historique réelle par bon nombre d'historiens, mais le peu de données historiques ne peuvent pas servir de légitimation des multiples lieux de culte qui lui sont dédiés par les musulmans des Balkans (surtout par les Turcs et les Albanais) et de l'Asie Mineure<sup>38</sup>. Pour rendre intelligible le nom du saint et son origine on a créé des récits, qui racontent les miracles et les exploits que Saltuk aurait accomplis. Un pareil épisode apparaît encore dans le *Saltukname* (la fin du 15<sup>e</sup> siècle). La tradition orale à Kosovo le décrit en tant que bienfaiteur qui délivre la région d'une épidémie<sup>39</sup>. La première partie du nom Saru Saltuk (de nos jours prononcé Sarı Saltık), est interprétée en même temps par *sarı* 'jaune' (le teint jaune étant une marque d'état maladif selon les représentations traditionnelles dans les Balkans) et à travers *sâri* 'contagieux'. De la sorte le saint prend le nom de la maladie dont il aurait délivré le peuple.

La tradition de la Bulgarie du nord-est affirme que le jeune Hasan reçut le surnom Demir 'fer' en raison de la force extraordinaire manifestée lors des luttes organisées à l'occasion d'une fête<sup>40</sup>.

La relation intime entre le nom et la personne du saint fut la raison de l'apparition de récits étiologiques, traitant des origines et de la signification même de noms qui visiblement ne devaient pas être pris au figuré. Les légendes sur deux saints musulmans des Balkans différents, portant le nom Bali Efendi – l'un enterré aux environs de Sofia<sup>41</sup>, et l'autre à Krujë en Albanie<sup>42</sup> – les représentent manifestant leur puissance surnaturelle au moyen d'une transformation de vin en miel, *bal* en turc. Le miel est présent aussi dans le récit légendaire bektachi de la conception miraculeuse de Balım Sultan<sup>43</sup>, connue comme « deuxième fondateur » de la confrérie bektachie.

L'attribution de sens aux noms et aux surnoms des saints et la place de ces éléments dans l'imaginaire créé autour de ces personnages représentent sans doute la conséquence (et une des manifestations) du rôle primordial que les saints et les lieux sacrés, qui leur sont dédiés, jouent dans les croyances et les pratiques des

<sup>38</sup> Sur Saru Saltuk voir Alexiev, B. *Op. cit.*, pp. 19–58, et les ouvrages qui y sont cités.

<sup>39</sup> Kaleshi, H. *Albanische Legenden um Sarı Saltuk*. – In: *Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes* (Sofia, 26. VIII – 1. IX. 1966). T. VII. *Littérature, Ethnographie, Folklore*. Sofia, 1971, pp. 817–819.

<sup>40</sup> Alexiev, B. *Op. cit.*, pp. 131–132.

<sup>41</sup> Stoykov, D. *Predaniya za litsa i mesta. Ot Sofiysko*. (Des traditions orales de personnes et de lieux. Du district de Sofia). – "Sbornik za narodni oumotvoreniya", t. VI, 1891, 135–139.

<sup>42</sup> Degrand, A. *Souvenirs de la Haute-Albanie*. Paris, 1901, pp. 243–244.

<sup>43</sup> Birge, J. K. *Op. cit.*, p. 56.

musulmans hétérodoxes en Bulgarie et plus généralement dans les Balkans. Ce phénomène – écho des notions de la doctrine secrète – a été soumis à des transformations sous les impacts et les pressions divers des époques moderne et contemporaine, qui sur les territoires balkaniques de l'ancien empire ottoman ont emmené, d'un côté, l'affaiblissement des tensions entre les différents courants islamiques et, d'autre côté, ont causé le remaniement de type folklorique des images des saints et la modification de leurs fonctions symboliques dans le contexte social et idéologique en voie d'évolution accélérée. Envahies des contacts et interactions culturels de plus en plus intenses et variés, les significations religieuses cèdent du terrain au profit des interprétations historiques et nationalistes. Appelés à la vie par la quête de perfectionnement spirituel, devenant de moins en moins compréhensibles pour la majorité de fidèles, les noms de l'au-delà, ainsi que les personnages nommés se sont petit à petit convertis en signes de l'identité de la communauté hétérodoxe. Les mystères de ces noms soulèvent des interrogations, incitent à formuler et reformuler le « moi » collectif, stimulent des activités culturelles et sociales, méritant l'attention de l'ethnologue.

## ISLAMISCHER UNTERRICHT UND OSMANISCHE GELEHRTE IM TEMESWARER VILAYET\*

CRISTINA FENEŞAN

(Institut für Südosteuropäische Studien, Bukarest)

Vorliegende Untersuchung ist einem bis z. Z. noch unerforschten Aspekt der osmanischen Kultur im Temeswarer Vilayet gewidmet. Die Daten aus den osmanischen Quellen ermöglichen uns, die vom islamischen Unterricht und den osmanischen Gelehrten in der muslimischen Gesellschaft aus Temeswar und dem gleichnamigen Vilayet gespielte Rolle genau zu umreißen. Es handelt sich dabei sowohl um deren bedeutende didaktische Tätigkeit, wie auch um den grundlegenden Einfluß der *Ulema*. Wie übrigens auf dem Gesamtgebiet des Osmanischen Reiches, haben auch die *Ulema* aus dem Temeswarer Vilayet das Wirken des bürokratischen Staatsgefüges gesichert und den islamisch-sunnitischen Glauben unangefochten erhalten. Dadurch trugen die *Ulema*, genau wie es die *Derwische* ihrerseits taten, zum Bestehen der Kultur der in der Masse der christlichen steuerzahlenden Bevölkerung des Temeswarer Vilayets zerstreuten muslimischen Bewohner wesentlich bei.

**Schlüsselwörter:** Islamischer Unterricht, osmanische Gelehrte, osmanische Kultur.

Noch zur Zeit seines Entstehens wurde das Unterrichtssystem nicht nur zum Hauptziel der religiösen islamischen Institutionen, sondern auch zur Hauptquelle ihres auf die laischen Behörden unausgesetzt ausgeübten Einflusses. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß das langwierige Bestreben der Theologen in den ersten Jahrhunderten der Behauptung des Islams ihnen ein unangefochtenes Monopol über das Unterrichtssystem gesichert hat. Demzufolge konnte sich die muslimische Jugend der islamischen Ländern und des Osmanischen Reiches lediglich einer einförmigen Religions- und Schulerziehung erfreuen. Die koranischen Schulen (*Kuttab*, arabisch *Maktab*, türkisch *Mekteb*)<sup>1</sup>, die als echte Grundschulen anzusehen sind, konnten mehr als jede andere Sozialeinrichtung des Osmanischen Reiches die Einheitlichkeit im Universalgeist des Islams gewährleisten.<sup>2</sup> Ihnen verdankt man die gemeinsame Grundlage, die Gesamtheit der den Schülern nötigen Grundkenntnisse zur Weiterbildung auf mittlerer und gehobenen Stufe im theologischen, mystischen, administrativen, militärischen oder technischen Unterricht.

<sup>1</sup> Dieser Grundschulentyp wurde oft *Mekteb-hane*, *Mekteb-i sibyan* oder *Sibyan mektebi* genannt; siehe dazu I. Parmaksızoğlu, *Türkiye'de din eğitimi* (Religiöse Erziehung in der Türkei), Ankara, 1966, S. 3-25.

<sup>2</sup> H.A.R. Gibb-H. Bowen, *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of the Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Bd. 1/2, London, 1957, S. 139.

Das *Kuttab* war im Osmanischen Reich der sicherste Weg für die Überlieferung der Werte der islamisch-osmanischen Gesellschaft von einer Generation zur nächsten. Und eben dessen grundsätzlich religiöser Charakter und sein offen ausgesprochenes Ziel, einen echten muslimischen Gläubigen zu erziehen, führten zur untrennbaren Verbindung des *Kuttab* mit dem islamischen Gotteshaus, der Moschee (*Cami*). So ist auch recht gut zu verstehen, daß das *Kuttab* sehr oft einer Moschee angeschlossen war, deren Diener die Fortsetzung des in der Grundschule begonnenen Unterrichtes weiterzuführen hatten. Unter solchen Umständen wurde das *Kuttab* in jeder nur verfügbaren Räumlichkeit der Moschee eingerichtet.

Bevor wir uns auf die bis z.Z. uns bekannten Daten über das osmanische Unterrichtssystem im Temeswarer *Vilayet* beziehen, sei noch die besonders wichtige Rolle der osmanischen Familie im Unterricht und in der Erziehung ihrer Kinder hervorgehoben. Abgesehen von der materiellen Lage und von der sozialen Herkunft, erhielten diese im elterlichen Hause eine Grunderziehung, die sich sowohl auf ein entsprechendes Auftreten in der Gesellschaft, wie auch auf den Geist für Disziplin und die Würdigung der älteren Leute konzentrierte. Diese Sozialkomponente der Kindererziehung in der osmanischen Familie darf umsoweniger übersehen werden, als sie die Einstellung des künftigen Schülers seinem Lehrer gegenüber bestimmt hat, ihn psychisch und geistig auf die Annahme dessen unbestrittener Autorität vorbereitete, ein dem islamischen Unterricht übrigens nicht abzusprechender Charakterzug.

Genau wie in allen Randgebieten des Osmanischen Reiches – so z.B. im Ofner *Vilayet* –, spielten auch die Gotteshäuser (*Cami*, *Mescid*) und Derwisch-Klöster (*Tekke*) aus dem Temeswarer *Vilayet* eine besonders wichtige Rolle in der moralischen und religiösen Erziehung der dortigen muslimischen Einwohner. Die in den großen Moscheen anlässlich der Freitagsmessen und der Feiertage gehaltenen Predigten gestalteten sich zum wahren Unterricht in der Moral. Im Laufe seiner ersten bei der Freitagsmesse gehaltenen Predigt (unter dem Namen *Hutba* bekannt), forderte der Prediger (*Hatib*) seine Glaubensgenossen auf, ihren religiösen Pflichten als Muslime durch strengste Achtung der koranischen Gebote nachzukommen. Im Laufe der Fastenzeit während des Ramazan-Monats, betonten die Prediger ganz besonders die geistige Tragweite der Almosen (*Zakat*) und der guten Taten.<sup>3</sup> So hat beispielsweise Hasan Efendi, ein in Temeswar berühmter Prediger, den sein Landsmann und Chronist Ali bin Mehmed als einen „an Gelehrsamkeit und Wissen“ hervorragenden „Koryphäe seiner Zeit“ würdigt, seine religiöse und erzieherisch – moralische Aufgaben bis ans Ende seines Lebens erfüllt. Im Vorgefühle seines bevorstehenden Ablebens predigte Hasan Efendi im

<sup>3</sup> G. Ágoston, *Muszlím oktatás és nevelés a török hódoltságban* (Muslimischer Unterricht und Erziehung zur Zeit der türkischen Herrschaft), in „Keletkutató”, April 1987, S. 47; ders. *Muslim Cultural Enclaves in Hungary under Ottoman Rule*, in: „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricarum”, XLV, 2–3, 1991, S. 183.

Laufe von zehn Tagen in jeder Moschee aus Temeswar und forderte seine Glaubensgenossen auf, sich ja nicht vom rechten Weg des Glaubens zu entfernen. Erst nachdem er bei der in der Temeswarer Großen Moschee gehaltenen Freitagsmesse seine *Hutba* genannte Predigt vorbringen konnte<sup>4</sup>, fand Hasan Efendi die gewünschte seelische Ruhe um das irdische Reich zu verlassen. Desselben Ruhmes wie Hasan Efendi erfreute sich damals in Temeswar auch der aus Pécs (Fünfkirchen) stammende Prediger an der Großen Moschee, Piri Ahmed Efendi. Den späteren Aufzeichnungen des Bartınlı Ibrahim Hamdi zufolge, war Piri Ahmed Efendi „der Dekan (*Re'is*) aller Theologielehrer aus Temeswar“<sup>5</sup>, der sich dann angesichts der Eroberung Temeswars durch die unter Prinz Eugen von Savoyen stehenden kaiserlichen Truppen zusammen mit Weib und Kindern nach Medina flüchten mußte.

Diese Beispiele beweisen eindeutig, daß die Prediger in den Moscheen Temeswars nicht nur hervorragend begabte Gelehrte, sondern auch bewanderte (*Ders-i yam*) Theologen waren, denen der Unterricht und die Führung auf den rechten Weg (*Sebil-i Illahi*) ihrer muslimischen Glaubensgenossen auflag. Auch sollen dabei die Bemühungen der Lokalbehörden um die Ernennung von Gelehrten (*Ulema*) zu *Imams* nicht vergessen und zu gleicher Zeit bemerkt werden, daß die in der Moschee die Freitagspredigt (*Hutba*) vortragende *Va'iz* (Prediger) als *Kürsü-şeyhi* bekannt waren, damit auch ihr Rang unter den gelehrten Theologen aufgrund ihrer Kenntnisse klar anerkannt wird. Die Ernennung in einer so bedeutenden Stellung erfolgte in Istanbul, nachdem die eingereichten Vorschläge durch Befehl des *Şeyhülislam*, dem Oberhaupte der gelehrten Theologen, gutgeheißen wurden<sup>6</sup>. In den meisten Fällen wurden Söhne der noch amtierenden oder verstorbenen Moscheediener ernannt, um so die Nachfolge ihrer Eltern antreten zu können<sup>7</sup>. Es sind uns aber auch Fälle bekannt, wo die Temeswarer Behörden um die Ernennung eines bestimmten Gelehrten angesucht haben, der ihnen predigen und sie unterrichten sollte. So wurde am 23. April 1701 (16. zil'kade 1122 H), auf Vorschlag des Temeswarer *Vali*, Ahmed Pascha<sup>8</sup>, ein gewisser Ahmed Efendi zum Prediger bei der in der Festung befindlichen Moschee ernannt. Berücksichtigt man dessen tägliche Besoldung von 35 *akçe*, die von den Einkünften des zugunsten der Moschee in der Festung aufgestellten *Vakıf* zuflossen, so darf angenommen werden, daß Ahmed Efendi ranggleich mit dem 1634 erwähnten Prediger (*Hatib*) Ali war, der zu gleicher Zeit auch als *Imam* bei der Großen Moschee fungierte und

<sup>4</sup> Ali, *Der Löwe von Temeschwar: Erinnerungen an Cafer Pascha den Ältern aufgezeichnet von seinem Siegelbewahrer Ali*, hrsg. von K. Tepy und R.F. Kreutel, Graz-Wien-Köln, 1981, S. 69.

<sup>5</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Hs. 2044 im Bestand Es'ad Efendi der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul, Bl. 252 a.

<sup>6</sup> Einzelheiten über diese osmanische Institution bei H.G. Majer, *Vorstudien zur Geschichte der İlmîye im Osmanischen Reich*, München, 1978, S. 7–11.

<sup>7</sup> M. İlhan, *Ottoman Documents as a Source for European History: a Case Study of Documents Selected from Cevdet's Catalogue – Ma'arif and Nafi'a*, in: "Revue des Études Sud-Est Européennes", XXXII, 3–4, 1994, S. 281.

<sup>8</sup> I. Karácson, *Török-magyar oklevéltár 1533–1789* (Türkisch-ungarisches Urkundenbuch 1533–1789), Budapest, 1914, Nr. 341, S. 314.

mit täglichen 45 *akçe* bezahlt war<sup>9</sup>. Auch im Fall des Ahmed Efendi wurde der vom Temeswarer *Vali* Ahmed Pascha unterbreitete Vorschlag durch Befehl des *Şeyhülislam* gutgeheißen und danach die Ernennungsurkunde ausgestellt.

Es sind uns Fälle bekannt, die für eine erstaunliche Stabilität und Dauer für die Inhaber dieser Stellen zeugen. Der am 3. Oktober 1710 vom Sultan Ahmed III. erlassene Ferman bestätigt, daß Ibrahim, *Imam* und *Hatib* der Solak-Moschee in Temeswar, in Ausübung seiner Amtspflichten alt geworden ist. Und, da sich herausstellte daß man ihm seine täglich angerechneten 45 *akçe* nicht gänzlich ausgezahlt hatte, so daß 25 *akçe* abgängig blieben, befahl der Sultan dem Temeswarer *Beğlerbeğ* das ausstehende Geld sofort bezahlen zu lassen.<sup>10</sup>

Im Rahmen der Moscheen unterrichteten die Lehrer nur die Wissenschaften des Islam (*Ulum an-naklyya*), die Geisteswissenschaften aber, d.h. die philosophischen (*Ulum al-aklyya*), wurden erst an den mittleren und höheren theologischen Schulen (*Medrese*) vorgetragen.

Gewöhnlicherweise unterrichteten die *Imam* und *Mü'ezzin* an den Moscheen den Koran und dessen Auslegung (*Ilm at-tafsir*) als grundlegende Zweige der Wissenschaften des Islams. Manchmal kamen noch Vorträge aus der Rechtssprechung (*Fikh*) hinzu, die am wahrscheinlichsten in arabischer Sprache gehalten wurden.

Unter den 10 *Imam*<sup>11</sup>, ein *Va'iz* und *Müezzin*<sup>12</sup>, die im Temeswarer Soldenregister der Krieger und Beamten aus der Zeit vom 8. Juli 1633 bis zum 26. Juni 1634 eingetragen sind, waren lediglich ein *Müezzin*, ein *Va'iz* und ein *Sirraci*

<sup>9</sup> Siehe die Soldenverzeichnisse der osmanischen Soldaten und Beamten auf das Jahr 1043 H (8. Juli 1633 – 26. Juni 1634) in der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, Codex Mxt. 619, herausgegeben von A. Velics, *Magyarországi török kincstári defterek* (Türkische Defter der Schatzkammer aus Ungarn), Bd. I, Budapest, 1886, Nr. CCXVI, S. 415–419 und Kl. Hegyi, *A török hadoltság várai és várkatonasága* (Die Festungen und Festungsbesetzungen während der türkischen Herrschaft), Bd. III, Budapest, 2007, S. 1137.

<sup>10</sup> I. Karácson, *a.a.O.*, Nr. 365, S. 332: „Indem ich den auf die große Festung (nagy vár) bezüglichen Defter durchsah, der in der kaiserlichen Schatzkammer aufbewahrt wird, und da dort in den Reihen der sich einer Pension erfreuenden und der frommen Stifter der Prediger Ibrahim eingetragen ist, wurde er für den Dienst bei der sogenannten Solak-Moschee mit einer Besoldung von 25 *akçe* vorgesehen und dann als *Imam* mit einer Besoldung von 20 *akçe* und da es infolge der Eintragung und des *Berats* nicht zwei gleichlautende Namen gibt, so habe sich meinen hohen Befehl (Ferman) über die gebührende Auszahlung erlassen, damit dieser am rechten Platz aufgenommen werden soll“.

<sup>11</sup> Siehe die Namen der 10 *Imam*, wie solche im Soldenverzeichnis der osmanischen Schatzkammer auf das Fiskaljahr 1034 H. eingetragen sind: Ali *Halife*, zweiter *Imam* und Abdalbaki *Halife*, erster *Imam* bei der Großen Moschee, Mustafa *Halife*, *Imam* bei der äußeren Moschee, Yusuf *Halife*, *Imam* beim Mescid des Nasuh Pascha, Hasan *Halife*, *Imam* bei der Moschee aus dem Stadtviertel Sziget, Mustafa *Halife*, zweiter *Imam* bei derselben Moschee, Hasan Halife, *Imam* an der Moschee des Hızır Ağa- Stadtviertels, Mustafa *Halife*, zweiter *Imam* und *nat-i şerif-han* bei der Moschee aus dem Stadtviertel Hızır Ağa, Salih *Halife*, *Imam* beim Mescid aus dem Stadtviertel Mahmud Kethüda, Ahmed *Halife*, *Imam* der Moschee des Kasım Pascha, vgl. A. Velics, *a.a.O.*, Nr. CCXVI, S. 415–419 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367–1369.

<sup>12</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 415–417.



(Betreuer der Ampeln und anderer Lichter in der Moschee) auch für ihre didaktische Tätigkeit bezahlt. Wir nennen allen zuvor Ali *Halife*, *Müezzin*, *Devrhan*, *Temcid-han* und Koran-Lehrer (*Ihlas-i şerif han*) bei der ersten Temeswarer Moschee, mit einer täglichen Besoldung von 44 *akçe*, welche teils von Geldern aus der Stadtpacht (600 *akçe*), teils von jenen aus der kaiserlichen Schatzkammer (4734 *akçe*) bestritten wurden<sup>13</sup>. Auch der an derselben Großen Moschee wirkende Prediger (Va'iz) Mehmed *Halife* unterrichtete den Koran und erhielt dafür tägliche 31 *akçe*.<sup>14</sup> Eine weit bescheidenere Besoldung von nur täglichen 11 *akçe* erhielt Hasan *Halife*, der die Ampeln und andere Lichter in der Moschee aus dem Stadtviertel (*Mahalle*) Hızır Ağa besorgte, aber auch Koranunterricht erteilte.<sup>15</sup> Der Dienst eines *Ihlas-i şerif han*, dessen Inhaber beauftragt war, Sure 112 *Al-Ihlas* (Aufrichtigkeit) aufzusagen, wurde gemäß des schon angeführten Soldenregisters durch mehrere *Halife* (Gelehrte) aus Temeswar versehen: Abdulkakı, der mit täglichen 8 *akçe* besoldet war, eine Summe die auch Mustafa Dede und einem andern ebenfalls Mustafa genannten Koranlehrer zukam; Musliheddin, der sich täglicher 15 *akçe* erfreute; ein Mustafa genannter *Ihlas-i şerif han* mit einer täglichen Besoldung von 10 *akçe*.<sup>16</sup> Hinzu kamen noch der mit 13 *akçe* besoldete Haydar, der mit 11 *akçe* bedachte Mustafa und der mit nur 10 *akçe* täglich bezahlte Salih<sup>17</sup>. Die Untersuchung des Beamten- und Dienerverzeichnisses der Gotteshäuser aus Temeswar überrascht durch die auffällige Wiederholung der Personennamen. So werden drei Mustafa, zwei Ali *Halife*, zwei Şaban und drei Ali erwähnt, welche mehrere Ämter auf sich vereinigt haben oder den Dienst bei der Moschee in der Weise verfielfältigt haben, daß ihnen dadurch mehrere Tagesbesoldungen zugute kommen sollten, eine schon von Klára Hegyi aufgedeckte Erscheinung<sup>18</sup>. Zu gleicher Zeit erscheinen überraschenderweise alle Koranlehrer nicht im Verzeichnis der Moscheediener sondern in jenes der Religionsbeamten<sup>19</sup>, die ausschließlich aus der Staatskammer besoldet sind. Wird diese Erscheinung aus europäischer Sicht gewertet, ist unsere Verlegenheit vollkommen rechtfertigt. Berücksichtigt man aber das Fehlen einer autarkischen und unabhängigen islamischen Institution in Glaubenssachen, so erweist sich das Eingreifen des theokratischen osmanischen Staates, um den Lebensunterhalt der Moscheebeamten und -diener zu sichern, als vollkommen notwendig und rechtfertigt. Dieses erklärt übrigens auch die Gleichstellung der Moscheediener und Lehrer mit jener der täglich bezahlten Söldner der Festungsbesatzung durch die osmanische Finanzverwaltung. Und dieses rechtfertigt auch die Stelle, welche die Moscheediener und Lehrer im Söldnerverzeichnis der Temeswarer Festung, nach der Aufzählung des

<sup>13</sup> *Ebd.*, S. 415 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367.

<sup>14</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 415 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367.

<sup>15</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 417 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>16</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 416 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>17</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 419 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1369.

<sup>18</sup> Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367.

<sup>19</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 418–420 und Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367–1369.

Festungsbefehlshaber und deren Stellvertreter aber vor den dort stehenden Truppeneinheiten (*Bölük*) eingenommen haben.<sup>20</sup>

Es kann nicht bestritten werden, daß sich die Schüler bei gleichzeitiger Aneignung des Koran mit der arabischen Sprache, als eine Hilfswissenschaft für koranische Studien, vertraut gemacht haben. Leider verfügen wir bis z.Z. noch über keine einschlägigen Daten, ganz besonders über das Studium der Tradition (*Ilm al-Hadis*) in dazu eigens in Temeswar aufgestellten Schulen. Als Zweig der Wissenschaften des Islam bezieht sich der *Hadis* eigentlich auf die Mitteilung durch mündliche Überlieferung, durch Vermittlung einer Reihe authentischer, glaubwürdiger Vermächtnisnehmer, der Taten, Aussagen und Stellungnahmen des Propheten Mahomed und seiner Gefährten. Da dem *Koran* gemäß der *Hadis* als zweitwichtigste Quelle des kanonischen Rechtes gilt, wurde vom islamischen Unterrichtssystem nicht nur die Vertrautmachung der muslimischen Schüler mit der Tradition über die Taten und Aussagen des Propheten ins Auge gefaßt, sondern auch das Studium von *Hadis*-Sammlungen in besonderen Schulen. Es ist uns beispielsweise bekannt, daß wenn schon in Ofen und anderen Kulturzentren solche Schulen nicht gewirkt haben, die mündliche Überlieferung über die Taten des Propheten Mahomed trotzdem von den Lehrern der Moscheen in Osijek (Essegg) und Sremska Mitrovica (Mitrovitz) besprochen wurde.<sup>21</sup> War Sremska Mitrovica um die Hälfte des 16. Jahrhunderts ein bedeutendes, angesehenes Zentrum für die geistige Vervollkommnung und für die Ausbreitung der Halvetiyye-Brüderschaft (*Tarikat*) im Temeswarer *Vilayet* mittels der Jünger und der vom *Şeyh* Muslihuddin mit der Einweihungsgift versehenen Gläubigen,<sup>22</sup> so darf angenommen werden daß diese osmanische Stadt dieselbe Rolle wie Ofen für die Erlernung und gelehrte Deutung der *Hadis*-Sammlungen durch die von Temeswar gekommenen Studierenden gespielt hat.

In den Randgebieten des Osmanischen Reiches, so auch in den Temeswarer und Ofner *Vilayets*, erfolgte der Unterricht und die vollständige Erziehung der Muslimkinder in zwei aufeinanderfolgenden Zyklen: zuerst die Grundschule *Mekteb*, danach die theologische Schule mittleren und höheren Grades, *Medrese*. Ihrem durch die Sultane Mehmed II. Fâtih (1444–1446, 1451–1481)<sup>23</sup> und Süleyman Kânuni (1520–1566)<sup>24</sup> festgesetzten Range entsprechend, konnten die *Medrese* der

<sup>20</sup> A. Velics, a.a.O., S. 420–423; siehe auch Kl. Hegyi, *Török berendezkedés Magyarországbán* (Türkische Einrichtung in Ungarn), Budapest, 1995, S. 85.

<sup>21</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Bd. VI, Istanbul, 1902, S. 174; siehe auch G. Ágoston, *Muslim Cultural Enclaves*, S. 183.

<sup>22</sup> N. Clayer, *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Leiden-New York-Köln, 1994, S. 128, 135, 139.

<sup>23</sup> J.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiyye teşkilâtı* (Die Organisation des Korps der Gelehrten im Osmanischen Reich), Ankara, 1965, S. 5–13, 55–57.

<sup>24</sup> Ebd., S. 33–38, 56–60. Siehe auch G. Veinstein, *Le modèle ottoman*, in: *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, hrsg. von N. Grandin und N. Gaborieau, Ed. Arguments, 1997, S. 74.

wissensdürstigen Jugend im Laufe der Zeit ein mittleres Kenntnisniveau sichern, um ihr dann abschließend den Übergang zur höheren Unterrichtsstufe zu ermöglichen, eine Bedingung *sine qua non* für die Bekleidung hoher und höchster Ämter im Osmanischen Reich.

Die von uns bis z.Z. untersuchten Quellen führen zur Schlußfolgerung, daß manche osmanische Autoren aus Temeswar, so z.B. Bartınlı Ibrahim Hamdi und Osman Ağa, ihre Grundkenntnisse auf einem vom *Mekteb* oder Grundschule unterschiedlichen Weg erworben haben. So hatte Bartınlı Ibrahim Hamdi seine ersten Kontakte zur islamischen Lehre in der eigenen Familie, die in den Wissenschaften des Koran (*İlm*) bewandert war<sup>25</sup> erhalten. Erst um das 18.–20. Lebensjahr begann er mit seinem Meister Elhac Eyub Efendi das Studium der Morphologie (*Sarf*) und Syntax (*Nahiv*), bzw. der arabischen Grammatik. Zum Unterschied von Bartınlı Ibrahim Hamdi, erhielt der Temeswarer Osman Ağa seine Ausbildung im Privatunterricht. In seinem autobiographischen Roman läßt er uns wissen, daß er das Schreiben und Lesen mit verschiedenen Lehrern erlernt hatte, u.zw. als er bei seinem größeren Bruder Bektaş Ağa wohnte.<sup>26</sup> Berücksichtigt man die wohlhabende materielle Lage seiner Familie, so darf angenommen werden daß Osman Ağa zu Hause, unter Anleitung eines Präzeptors oder *Şeyh*, wie es damals auch im osmanischen Ägypten üblich war<sup>27</sup>, seine Schulung erfahren hat. Es soll aber bemerkt werden, daß sich diese Art Privatunterricht kaum von jener der koranischen Schulen oder *Mekteb-i sibiyan* unterschied, der bei jeder bedeutenden Moschee vor sich ging. In diesen Schulen lernten die jungen Zöglinge Abschnitte aus dem Koran auswendig, das Schreiben und Lesen, die vier arithmetischen Grundoperationen und das Aufsagen der wichtigsten während der Messe benützten Ritualgebete.

Auch in den koranischen Schulen des Temeswarer *Vilayets* bestand die Lehrmethode allem zuvor in der mechanischen Auswendiglernung langer Auszüge, wenn nicht sogar des ganzen Koran. Verfolgt wurde dadurch die Geläufigkeit einer korrekten Aufsagung, nicht das vollkommene Verstehen der eigentlichen Deutung der sonoren Koranverse, denen der gemeine Muslim eine geradezu magische Kraft anerkannte.<sup>28</sup> Diese Überzeugung wurde auch durch die aparte Aufsagungskunst des *Koran*, *Tacvid* (ar. *Tadjwīd*) genannt, weiterhin gefestigt, eine Kunst die sich die muslimischen Schüler nach Erlernung der Aussprachseigenheiten und Lesensvarianten mehrerer Wörter aus der Heiligen Schrift aneigneten.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 254 b – 255 a.

<sup>26</sup> Osman Ağa, *Der Gefangene der Giauren. Die abenteuerlichen Schicksale des Dolmetschers Osman Ağa aus Temeschwar von ihm selbst erzählt*, hrsg. von R.F. Kreutel, O. Spies, Graz-Wien-Köln, 1962, S. 19.

<sup>27</sup> H.A.R. Gibb-H. Bowen, *a.a.O.*, S. 139.

<sup>28</sup> *Ebd.*, S. 142.

<sup>29</sup> F. Rahman, *The Qur' an*, in: *Islam Critical Concepts in Sociology*, hrsg. von Br. S. Turner, Bd. I, Routledge, London, 2003, S. 93.

Beim Abschluß des *Mektebs* in Temeswar oder in einer anderen Ortschaft des gleichnamigen *Vilayets* war der mit einem sehr guten Gedächtnis begabte Schüler fähig den Koran aufzusagen, so daß er zum *Hafiz* wurde ohne auch die klassische arabische Sprache erlernt zu haben, da diese eben nicht unterrichtet wurde. Dafür wurde aber das Fehlen eines Interesses am Unterricht der klassischen arabischen Sprache und auch der türkisch-osmanischen in den *Mekteb* durch die umso größere Sorge für das Erlernen des arabischen Alphabets, der verschiedenen Schreibarten mit arabischen Schriftzeichen, *ergo* für das Schönschreiben (Kalligraphie) ausgeglichen. Die jungen Muslime erlernten aber die Kalligraphie (*Hüsn-i hatt*) nicht nur um ihre Gedanken aufzeichnen und ihren Mitmenschen übermitteln zu können, sondern auch um Auszüge aus dem Koran und Gebete die sie von ihren Lehrern mitbekommen hatten in einer je schöneren Form, mit verschiedenen Typen der arabischen Schrift abzuschreiben. Der von der Kalligraphie in den koranischen Schulen besonders eingenommene Platz wird auch dadurch veranschaulicht, daß in den zahlreichen Lehranstalten solcher Art neben dem gewöhnlichen Lehrer (*Halife-i mekteb*)<sup>30</sup> eine Lehrkraft für Kalligraphie (*Hattat*) verpflichtet wurde. Wenn uns bis z.Z. noch kein Namen eines Temeswarer Kalligraphielehrers bekannt ist, so dürfen wir trotzdem annehmen, daß *Müezzîn* Nabi Çelebi, Mustafa Beğ, der *Zaim* aus Fârliug und Mehmed Çelebi, Sohn des Helvabäckers, die sich eines besonderen Rufes unter den Temeswarer Dichtern und Kalligraphen erfreuten<sup>31</sup>, Ende des 17. Jahrhunderts und zu Beginn des folgenden mit mehreren Lehrlingen rechnen durften. Es ist kaum ein Zufall, daß sich Mustafa Beğ, der *Zaim* aus Fârliug<sup>32</sup>, einer besonderen Schätzung seitens des Temeswarer Festungskommandanten, Ca'fer Pascha, für seine kalligraphische Kunst erfreute. August 1690, anlässlich der zu Temeswar infolge der Eroberung von Niš (Nisch) und Smederevo statt habenden Versammlung der osmanischen Notabilitäten, verlas ebenerwähnter Mustafa Beğ den vom Großwesiren Mustafa Pascha Köprülüzade geschickten Siegesbrief (*Fetihname*).

In den verschiedenen *Vilayets* des Osmanischen Reiches sorgte das *Vakıf* (die fromme Stiftung) größtenteils sowohl für das Aufkommen und den Unterhalt der koranischen Schulen als auch für die Notwendigkeiten der Moscheen. In der Folge waren die *Mekteb* keine Staatsschulen und unterschieden sich untereinander durch das Ausmaß der ihnen seitens der frommen Stiftungen zufließenden Mitteln. Diese in der Gründungsurkunde des *Vakıf* eigens verzeichneten Mitteln waren so gedacht, daß sie die verschiedenen Ausgaben der Schulen decken konnten, so die Kost für Schüler und Lehrer, den Gehalt der Lehrer, die Kleidung der Schüler usw. Leider ist uns bis z.Z. nicht bekannt, in welchem Maße die von Evliya Çelebi in seinen

<sup>30</sup> E. Yücel, *Amcazade Hüseyin Paşa külliyesi* (Der Baukomplex des Amcazade Hüseyin Pacha), in: „Vakıflar Dergisi“, Bd. VIII, 1970, S. 253–254.

<sup>31</sup> Ali, *Der Löwe von Temeschwar*, S. 70–71.

<sup>32</sup> *Ebd.*, S. 84.

Reiseaufzeichnungen erwähnten *Vakıf*<sup>33</sup>, die den Unterhalt der Schulen in mehreren Marktflecken und Städten des Temeswarer *Vilayets* sichern sollten, die Waisen und unbemittelten Schüler, so wie es damals der Fall in Osijek war, unterstützt haben. Evliya Çelebi zufolge ist bekannt, daß die Osijeker Waisen, Schüler des dortigen *Mekteb*, zu Anfang eines jeden Jahrs Geld, Geschenke und Kleidung (einen vollständigen Anzug, Fes und Fellmütze) erhielten.<sup>34</sup> Man darf aber annehmen, daß sich auch die Schüler der in Großbetschkerek (Bečkerek) vom Großwesiren Sokollu Mehmed Pascha gegründeten koranischen Schule (*Mekteb*) und jene des in Neuarad vom Großwesiren Köprülü Mehmed Pascha errichteten *Mekteb* einer solchen Unterstützung erfreut haben, besonders in Anbetracht der ansehnlichen *Vakıf*-Güter die ihrem Unterhalt zugeordnet waren. So stattete Großwesir Sokollu Mehmed Pascha sein in Großbetschkerek gegründetes *Vakıf* mit Gütern in der Umgebung aus, aber auch mit solchen, die in der Festung Temeswar selbst und im Marktflecken Reçaş (Rekasch) lagen.<sup>35</sup> Die vom Großwesir Köprülü Mehmed Pascha in Neuarad errichtete fromme Stiftung, die dem Unterhalt der Maroschbrücke, der Altarader Festung, der Moschee und des *Mekteb* zugeordnet war<sup>36</sup>, erfuhr im Laufe der Zeit mehrere Änderungen in ihrer Zusammensetzung. Anstelle des Dorfes Variaş (Variasch), das dem vom Großwesir Köprülü Mehmed Pascha neugegründeten *Vakıf* von Ineu zugeteilt wurde<sup>37</sup>, erhielt das Arader *Vakıf* aus dem persönlichen Vermögen des Stifters die Dörfer Sânnicolaul Mare (Groß-Sanktnikolaus), Novac, Nădlac (Nagylak), Harit und Şagul (Segenthou)<sup>38</sup>.

Solange wir anderer verlässlichen Quellen entbehren, bedienen wir uns der Aufzeichnungen des Evliya Çelebi über das Temeswarer *Vilayet*, u.zw. mit der von Gyula Káldi-Nagy für die Untersuchung der Geschichte der osmanischen Provinzialkultur empfohlenen Vorsicht<sup>39</sup>. Bei dem den Reiseaufzeichnungen Evliya Çelebi's gebührenden Skeptizismus kann u.E. nur die Gegenüberstellung dieser Quelle mit dem Besoldungsverzeichnis der Lehrer und den Registerbüchern der Einkünfte und Ausgaben der frommen Stiftungen (*Vakıf*) aus dem Temeswarer *Vilayet* zu einer annähernd wahrheitsgetreuen Bestimmung der dortigen *Mekteb* führen<sup>40</sup>. Bis dahin soll noch bemerkt werden, daß 1660–1661, bei der Durchreise von Evliya Çelebi, im Temeswarer *Vilayet* folgende Grundschulen funktionierten:

<sup>33</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname (Reisebuch)*, Bd. V, S. 393, 371, 197, 400 und Bd. VI, S. 373; siehe auch die Übersetzung von M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, M. Mehmet, in *Călători străini despre Țările Române*, Bd. VI, Bukarest, 1976, S. 499, 504, 507, 648, 649.

<sup>34</sup> G. Ágoston, *a.a.O.*, S. 52.

<sup>35</sup> I. Karácson, *a.a.O.*, Nr. 118, S. 103.

<sup>36</sup> *Ebd.*, Nr. 269, S. 238–239 und Nr. 270, S. 239–241.

<sup>37</sup> *Ebd.* Nr. 280, S. 267.

<sup>38</sup> *Ebd.* Nr. 280, S. 263.

<sup>39</sup> Gy. Káldi-Nagy, *A török hódoltság elbeszélő és okleveles kutfőiről* (Über die erzählenden und urkundlichen Quellen der türkischen Herrschaft), in: „Századok“, Bd. 106, Heft 3, 1972, S. 648–649.

<sup>40</sup> G. Ágoston, *a.a.O.*, S. 188.

– je 7 *Mekteb* zu Temeswar und Lipova (Lippa)<sup>41</sup>, genau wie zu Székesfehérvár im osmanischen Ungarn.<sup>42</sup>

– je 6 *Mekteb* zu Zombor, genau wie zu Újlak<sup>43</sup>

– je 4 *Mekteb* zu Cenad (Tschanad), 3 zu Bečej<sup>44</sup> und Titel, genau wie zu Oradea (Großwardein), Esztergom und Kanizsa.<sup>45</sup>

Vorausgesetzt, daß es die von Evliya Çelebi erwähnten 7 *Mekteb* auch tatsächlich gegeben hat, so wäre nun der Versuch zu unternehmen, um herauszufinden, inwieweit die in dem für die Zeitspanne vom 8. Juli 1633 bis zum 26. Juni 1634 im Registerbuch der täglichen Besoldungen der Temeswarer Besatzung und Festungsbedienten erwähnten Lehrer das Funktionieren dieser Schulen sichern konnten. Im Soldenverzeichnis der Moscheediener und der osmanischen Beamten sind folgende Lehrer namentlich erwähnt; Ali und Mehmed, *Halife-i mekteb*<sup>46</sup> bei der äußeren Moschee; Hasan *Halife*, *Imam* und Lehrer bei der Moschee aus dem Stadtviertel Sziget (Insel)<sup>47</sup>; Hasan *Halife-i mekteb* und Generalaufseher, Abdulkakı, Lehrer bei der Moschee aus dem Stadtviertel Hızır Aga<sup>48</sup>; Hasan *Halife*, Lehrer; Ali, Lehrer und Vorsager des Korans (Sure 6); Abdullah, Koranlehrer (*Ihlas-i şerif han*); Ismail, Lehrer und Sänger bei der Moschee, zusammen mit folgenden Koranlehrern: Mustafa Dede, Musliheddin, Mustafa *Halife*, einem anderen Mustafa *Halife*<sup>49</sup>, Hasan *Halife*, Haydar, Mehmed *Halife* Lehrer und Mehmed, Lehrer in der Vorstadt Sziget (Insel)<sup>50</sup>. Im erwähnten Soldenverzeichnis sind noch folgende Lehrernamen erwähnt: Abdulkadir *Halife-i mekteb*<sup>51</sup>, der mit täglichen 7 *akçe* besoldet war; *Müezzin Ali Halife*; Prediger (*Va'iz*) und Lehrer Mehmed *Halife*; Lehrer Hasan *Halife*, Betreuer der Lampen (*Sırracı*) bei der Moschee aus der Szigeter (Insel) Vorstadt<sup>52</sup>. Aus diesem zuerst von A. Velics und jüngstens von Klára Hegyi veröffentlichten Verzeichnis der Moscheediener und osmanischen Beamten entschied sich Gábor Ágoston lediglich für 4 Lehrer, 2 Professoren und einem Hilfslehrer<sup>53</sup>, die sich aber für ein

<sup>41</sup> Evliya Çelebi, *a.a.O.*, Bd. V, S. 393 und S. 400; siehe auch die schon angeführte Übersetzung S. 499 und S. 507.

<sup>42</sup> G. Ágoston, *a.a.O.*, S. 188.

<sup>43</sup> *Ebd.*

<sup>44</sup> Evliya Çelebi, *a.a.O.*, Bd. VII, S. 371 und S. 373 (Übersetzung S. 648 und S. 649).

<sup>45</sup> G. Ágoston, *a.a.O.*, S. 188.

<sup>46</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 416; Kl. Hegyi, *A török hodoltság várai*, Bd. III, S. 1367–1368.

<sup>47</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 416; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367.

<sup>48</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 417; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>49</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 418; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>50</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 419; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>51</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 419; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1369.

<sup>52</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 415 und S. 417; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367 und S. 1368.

<sup>53</sup> G. Ágoston, *a.a.O.*, S. 188.

tatsächliches Funktionieren der sieben von Evliya Çelebi erwähnten *Mekteb* als vollkommen unzureichend erweisen. Ein Vergleich der offiziellen Angaben dieses Registerbuches mit jenen des Evliya Çelebi fällt – so Ágoston – zum Nachteil der letzteren aus<sup>54</sup>. In der Sicht von Ágoston ist das Besoldungssystem und demzufolge die Eintragung der Lehrkräfte für eine solche Diskrepanz zum Teil verantwortlich, dies weil nur die aus der kaiserlichen Schatzkammer bezahlten Professoren und Lehrer in den Registerbüchern der Einkommen und Ausgaben eingetragen sind. Auch unter solchen Umständen soll bemerkt werden, daß Ágoston nicht nur die Namen mehrerer Hilfslehrer unberücksichtigt ließ, sondern auch jene der Moscheebeamten, deren didaktische Tätigkeit im Registerbuch eigends vermerkt sind. Dadurch wird, in größerem Maße als es die in der Zeit von 1633 bis 1660 vor sich gegangenen Änderungen im Elementarunterricht vorausgesetzten Änderungen gestatten, die Stichfestigkeit der von Evliya Çelebi erwähnten koranischen Schulen kaum mehr unter Zweifel zu setzen sein.

Die Besoldung der Lehrkräfte schwankte nicht nur von der koranischen Schule einer Moschee zu einem anderen *Mekteb*, sondern sogar im Bereich ein und derselben Schule, auch wenn es sich auf den ersten Blick um dieselbe didaktische Stelle handelt.

So erhielt z.B. Lehrer Ali von der äußeren Moschee eine Tagesbesoldung von 12 *akçe*, während der ebenfalls dort als Lehrer verzeichnete Mehmed nur tägliche 8 *akçe* kassierte<sup>55</sup>. 12 *akçe* erhielt auch Generalaufseher Abdulkakı von der Schule bei der Moschee des Stadtviertels Hızır Aga, genausoviel wie *Müezzin* Ahmed *Halife* von derselben Moschee, aber um 3 *akçe* weniger als die 15 *akçe* welche der Hilfslehrer und Aufseher Hasan von derselben Schule kassierte<sup>56</sup>. Es soll nicht unbemerkt bleiben, daß der gleichzeitigen Bekleidung mehrerer Ämter immer eine höhere Besoldung entsprach, wie z.B.: Hasan *Halife mekteb-i hassa* erhielt als *Imam* und Lehrer an der öffentlichen Schule 25 *akçe*<sup>57</sup>, 19 *akçe* zahlte man dem Lehrer Hasan, 17 *akçe* dem Lehrer und Koranvorleser (*Enam-han*) Ali, 12 *akçe* dem Lehrer Ali.<sup>58</sup>

Auffallend ist auch der Unterschied bei dem Vergleich der Aufzeichnungen Evliya Çelebi's mit den Soldverzeichnissen der Temeswarer Festungsbesatzung und ihrer Bedienten aus der Zeit vom 8. Juli 1633 bis zum 24. Juni 1634. Wenn in diesen Verzeichnissen die Namen von Muhieddin und Mehmed Halife, Lehrer an der *Medrese*, zu finden sind<sup>59</sup>, so erwähnt Evliya Çelebi mit keinem Wort diese mittleren und theologischen Schulen, sondern vermerkt nur die „sieben Schulen für

<sup>54</sup> *Ebd.*

<sup>55</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 416; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367.

<sup>56</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 417; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>57</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 417; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367.

<sup>58</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 418; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1367 und S. 1368.

<sup>59</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 418 und S. 419.

Kinder“ (*Mekteb*) in der Temeswarer Festung. Dieser Lapsus des osmanischen Reisenden ist umso überraschender, als er in seinen Aufzeichnungen über das Temeswarer *Vilayet* die Anzahl der *Medrese* in Bečej, Großbetschkerek, Beşenova, Orşova und Cenad (3) ohne weiteres angibt<sup>60</sup>. Zum Unterschied von Evliya Çelebi, bezog sich Bartınlı Ibrahim Hamdi in sein konventionell Atlas benanntes Werk auf das hübsche (*ma'mur*) *Medrese*, welches sich neben der Moschee des Sultan Süleyman erhob, „eine große und ansehnliche Moschee“ in der Festung Temeswar.<sup>61</sup>

Auch der Temeswarer Ali bin Mehmed erwähnt in seiner dem Andenken des Temeswarer und Belgrader Beglerbeğs, Koca Ca'fer Pascha, gewidmeten Chronik, daß sich in Arad ein *Medrese* mit einer Moschee, eine Wohltätigkeitsinstitution (*Imaret*), ein Gasthaus (*Han*) und ein Bad (*Hamam*) befinden, welche aus den Einkünften des vom Großwesiren Köprülü Mehmed Pascha gegründeten Vakif unterhalten werden<sup>62</sup>.

Nach Abschluß der Grundschule setzten die sich einer theologischen, juristischen oder administrativen Laufbahn widmenden Jugendlichen ihr Studium gewöhnlicherweise in denen *Medrese* genannten mittleren und höheren theologischen Schulen, die neben einer Moschee funktionierten, fort. Die bis z.B. bekannten Daten berechtigen uns zu behaupten, daß auch in Temeswar und im gleichnamigen *Vilayet* die Schüler ihr Studium in den *Medrese* der mittleren Stufe (*Medaris-i resmiye*), die im osmanischen Ungarn in einer größeren Anzahl wirkten<sup>63</sup>, fortsetzen. Es besteht kein Zweifel, daß die osmanischen Behörden nach der Besetzung Temeswars die schon in den bestzten Gebieten auf dem Balkan traditionell gewordene Methode der Gründung von theologischen Schulen – wo sich solches als nötig erwies – angewendet haben. Es sei dabei bemerkt, daß die *Medrese* allem zuvor als Lehranstalten für das Studium der Rechtswissenschaften und der islamischen Wissenschaften gegründet worden sind.<sup>64</sup> Das *Medrese-System* hat sich übrigens im Osmanischen Reich als theologische Hauptlehranstalt für islamische Studien mittleren und höheren Grades durchgesetzt und bildete im Laufe seiner Entwicklung eine sehr streng begrenzte Hierarchie. Durch seine vielfachen erzieherischen, sozialen, politischen und kulturellen Wesenszüge hat die

<sup>60</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Bd. VII, S. 371, 372, 374, 446 (Übersetzung, S. 648, 649, 650, 695).

<sup>61</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 255b.

<sup>62</sup> Ali, *Der Löwe...*, S. 227.

<sup>63</sup> G. Ágoston, *Muslim Cultural Enclaves*, S. 189.

<sup>64</sup> Für die Herkunft und Charakter der *Medrese* (Madrasa) in der islamischen Welt, siehe A.S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London, 1959; A.L. Tibawi, *Origin and Character of al-Madrasah*, in: "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", XXV, 1962, S. 225–238; G. Makdisi, *Madrasa and University in the Middle Ages*, in: "Studia Islamica", XXXII, 1970, S. 225–264; J. Sourdel-Thomine, *Locaux d'enseignement et madrasas dans l'Islam médiéval*, in: "Revue des Études Islamiques", 44, 1976, S. 185–198; G. Makdisi, *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, 1981.



Institution der *Medrese* eine hervorragende Rolle in der osmanischen Gesellschaft gespielt.<sup>65</sup>

Genau wie in anderen osmanischen Städten und Provinzen, waren die soziokulturellen Bedürfnisse der muslimischen Bevölkerung eine Priorität für die Behörden des Temeswarer Vilayets, so daß die Einrichtung einer Reihe von *Medrese* in dortiger Gegend selbstverständlich war. Verfolgt wurde damit eine bedeutende osmanische Lehr- und Erziehungsanstalt zu gründen, der sowohl die Auswahl der zu bildenden Jugendlichen verschiedener Sozialschichten, wie auch ihre Ausbildung für die verschiedensten Berufe oblag. Zugang zu den *Medrese* hatten aber nur die muslimischen Jugendlichen, die von manchen Historikern als „pur muslimische Schichten“ bezeichnet werden<sup>66</sup>. Diese Exklusivität für die Aufnahme in einer *Medrese* beabsichtigte jeden Rassen-, Sprach-, Gebiet- und Sozialunterschied zu beseitigen und gleiche Chancen nur denen aus rein muslimischen Familien stammenden Jugendlichen zu bieten.

In der Sicht von Hasan Akgündüz umfasste die akademische Organisationsform des *Medrese-Systems* alle für die modernen Erziehungssysteme vorgesehenen Stufen. Als Vertreter der Grundüberlieferung bot die osmanische Familie ihren Kindern eine einheitliche Erziehung durch das Grundschulwesen. Für den Unterricht der mittleren Stufe bestand aber die verbindliche Aufeinanderfolge folgender *Medrese*-Schulen: *Haşiye-i tecrid*, *Miftah* und *Telvih*, die *mutatis mutandis* dem Lyzealprogramm gleichzusetzen sind<sup>67</sup>. Demzufolge können wir einer gänzlichen Gleichsetzung der *Medrese* mit einer theologischen Lehranstalt hochschulähnlichen Charakters, wie uns dieses die ungarischen Quellen und die europäische Geschichtsschreibung zu deuten versuchen<sup>68</sup>, nicht beistimmen, dieses weil der Großteil der *Medrese* im Osmanischen Reich nur einen Unterricht mittlerer Stufe geboten haben. Unter solchen Umständen kann die *Medrese* nicht unmittelbar mit der europäischen Universität verglichen werden, da im *Medrese-System* zur gleichen Zeit theologische Lehranstalten mittleren und höheren Grades zu finden sind. Es besteht also ein merkwürdiger Unterschied<sup>69</sup>, der uns nicht

<sup>65</sup> C. Baltacı, *XV–XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri. Teşkilât Tarihi* (Die *Medrese* im XV.–XVI. Jahrhundert. Geschichte ihrer Organisation), Istanbul, 1976; H. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. Medrese. Programları-İcazetenameleri-İslahat Hareketleri* (Der höhere Religionsunterricht bei den Osmanen. *Medrese*, Lehrpläne-Diplome-Reformbewegungen), Istanbul, 1983; H. Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi. Amaç, Yapı, İşleyiş* (Das osmanische *Medrese*-System im klassischen Zeitalter. Zweck, Struktur, Tätigkeit), Istanbul, Ulusal, 1997; E. Ihsanoğlu, *Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri* (Osmanlı Erziehung und die wissenschaftlichen Institutionen) in: *Osmanlı Medeniyeti Tarihi* (Geschichte der osmanischen Zivilisation), Bd. II, hrsg. von E. Ihsanoğlu, Istanbul, IRCICA, 1998, S. 223–361.

<sup>66</sup> H.G. Majer, *Vorstudien zur Geschichte der İlimiyye*, S. 14–15.

<sup>67</sup> *Ebd.*

<sup>68</sup> G. Ágoston, *Budin'de Osmanlı Medreseleri* (Osmanische *Medrese* in Ofen), in: “Türk Dünya Araştırmaları”, 58, 1989, S. 141.

<sup>69</sup> G. Makdisi, *Madrassa and University in the Middle Ages*, S. 255–265; G. Ágoston, a.a.O.; ders., *Muslim Cultural Enclaves*, S. 188–189.

gestattet die *Medrese* als eine islamische und osmanische Variante der europäischen Universitäten anzusehen.

Die Errichtung der *Medrese*, wie auch die Entwicklung und Festsetzung einer strengen Rangordnung der gelehrten Theologen und Juristen (*Ulema*) im Rahmen der juristisch-religiösen Institution (*Ilmiyye*), folgten im Osmanischen Reich ohne jede Abweichung die diesbezügliche islamische Überlieferung. Die Eigenartigkeit der osmanischen *Medrese* – Vorbildes besteht – so wie es G. Veinstein hervorgehoben hat – „aus einem vom Staat gut definierten und streng überwachten *cursus honorum*, der sich von den anderen wichtigen Laufbahnen der osmanischen Staatsbeamten unterscheidet, bei welchem einer strikten Rangordnung entsprechend alle *Ilmiyye*-Stellen, wenigstens die höheren Stellungen (*Mansib, Manasib*) oder jene der *Kadi* und *Müderris* eingeführt worden sind, wobei uns der Fall der *Mufti*, beim heutigen Stand der Kenntnisse weniger klar erscheint“. <sup>70</sup> Übrigens fiel die Umwandlung des osmanischen Staates zu einem Kaiserreich in der Zeit Mehmed II. nicht nur mit der Hierarchisierung des *Kadi*-Amtes zusammen, sondern auch mit der Klassifizierung der *Medrese* nach der täglichen Besoldung ihrer Lehrkräfte (*Müderris*). Bei den *Medrese* höheren Grades trug ihre Klassifizierung zweien Kriterien Rechnung: eine Tagesbesoldung von mehr als 40 *akçe* und das Gebiet wo diese tätig waren. In dem Mehmed II. zugeschriebenen Gesetzbuch (*Kanunname*) werden die „äußeren“ *Medrese* (*hariç*), in den Randgebieten des Reichs und die „inneren“ *Medrese* (*dahil*), die im Staatsinneren lagen, erwähnt, u.zw. Edirne, Bursa und Istanbul. Der theologische Unterricht höchsten Grades erfolgte bei den acht von Mehmed II. errichteten *Hofmedrese* (*Sahn-i seman*). <sup>71</sup>

Mit dem „Hof der acht *Medrese*“ begann der Aufbau der *Ilmiyye* genannten juristisch-religiösen Institution im Spezialbereich der Staatsverwaltung. <sup>72</sup> Eigentlich war dies eine Institution mit geschlossenem Charakter, die den Zugang zu den höchsten Ämtern ermöglichte und die, infolge ihrer juridischen und theologischen Rolle, sehr weite Verwaltungskompetenzen der Gelehrten aus der Provinz einschloß. Später, zur Zeit des Süleyman Kânuni, legte die maximale Gebietserweiterung des Osmanischen Reiches eine gründliche Neuorganisation der *Ilmiyye* – Hierarchie und des *Medrese* – Systems auf. So erschien eine neue Kategorie des höheren Unterrichtes, der sogenannte „sechzig Aspern“ – Unterricht (*altmışlı*) <sup>73</sup>, durch seine tägliche Maximalbesoldung bei denen um die Süleymaniye-Moschee gegründeten *Medrese* festgelegt. Die Neuorganisation der *Ilmiyye* – Institution bestand aber nicht nur in den Wandlungen an seiner Spitze, d.h. in die Umwandlung des Istanbuler *Mufti* zu einem *Şeyhülislam*. Es wurde zur

<sup>70</sup> G. Veinstein, *Le modèle ottoman*, S. 75.

<sup>71</sup> I.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin Ilmiyye*, S. 11–12; siehe auch S. 5–10.

<sup>72</sup> G. Veinstein, *a.a.O.*, S. 45.

<sup>73</sup> Laut G. Veinstein, *a.a.O.*, S. 76, bildeten die von Süleyman Kânunî gegründeten *Medrese* wahrscheinlich die fünfte Kategorie dieser Schulgattung, während M. Bilge behauptet, daß sich nach ihrer Errichtung eine Hierarchie von 12 *Medrese*kategorien herausgebildet hat; siehe H.A.R. Gibb-H. Bowen, *a.a.O.*, S. 146, Anm. 1.

gleichen Zeit auch ein neues System von Bedingungen und Vorschriften bei der Anwerbung, Zulassung und Promovierung der gelehrten Anwärter in der Theologie<sup>74</sup> aufgestellt. Manche außerordentliche Ereignisse (Thronbesteigung durch einen neuen Sultan, Geburt eines osmanischen Prinzen, die Feldzüge gegen den Iran) führten dazu bei, daß die Abweichung von den strengen Anwerbungs- und Zulassungsvorschriften zu einer den Theologen hohen Ranges anerkannte Gewohnheit wurde. Mehr noch, die übergroße Anwärteranzahl (*Mülazim*), die um ihre Aufnahme in der *Ilmiyye* bestrebt waren, komplizierte dementsprechend das Rangordnungssystem der *Medrese*, das sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts kristallisiert hatte<sup>75</sup>. Durch die Vermehrung seiner Klassen und Grade, umfaßte dieses System bis zuletzt 11 Klassen<sup>76</sup>, die sich durch das Lehrniveau und durch ihr mittels Tageslohn der Lehrkräfte (*Müderris*) gewonnenes Ansehen unterschieden.

Soweit uns über die im Temeswarer *Vilayet* tätigen *Medrese* etwas bekannt ist, kann zweifelsohne behauptet werden, daß sie sich der Rangordnung nach auf der unteren Stufe, *hariç Medrese*, befanden, d.h. der äußeren *Medrese* aus den Randgebieten des Osmanischen Reiches mit folgenden drei Klassen:<sup>77</sup>

1. Die *Medrese* vom „Ende des Äußeren“ (*Ibtida-i hariç*), d.h. die 20 *akçe* – *Medrese*, gemäß der vom *Müderris* bezogenen Tagesbesoldung. Derartige *Medrese* waren noch unter den Namen *Medrese des Tacrids* bekannt, da hier verschiedene Kommentare zum theologischen Werk *Tacrid* (Das Wesen der Sachen)<sup>78</sup> des Juristen, Mathematikers und Astronomen Nasr al-Din aus Tûs (1201–1274) studiert wurden.

2. Die 30 *akçe* – *Medrese* oder *Miftah-Medrese*, an welchen der Schuljugend Literaturwissenschaften und Rhetorik nach dem vollständigsten Redekunstwerk (*Miftah al-ulum* (Schlüssel zu den Wissenschaften) des berühmten Gelehrten aus Transoxianien, al-Sakkakı (1160–1229)<sup>79</sup>, vorgetragen wurde.

3. Der Lehrstoff war viel reicher bei den 40 und 50 *akçe* – *Medrese*, die von Mitgliedern der osmanischen kaiserlichen Familie oder von osmanischen Großwürdenträgern in Ofen, Edirne und Istanbul gegründet worden sind. Bei diesen theologischen Lehranstalten wurde folgendes unterrichtet: die Redekunst nach *Miftah al-ulum*, Theologie nach der Abhandlung *al-Mawafi'k fi ilm al-kelam*

<sup>74</sup> Gemäß der vom Istanbuler *Mufti*, Ebu Su'ud festgelegten Zulassungsregeln, wurde die Auswahl der künftigen *Ulema* den Gelehrten höchsten Grades überlassen, die Anwärter (*Mülazim*) für die erste Stufe der *Ilmiyye*-Hierarchie unter den Absolventen und Abiturienten (*Danişmend*) der Istanbuler Fatih Moschee, der Repetitoren (*Mu'id*) oder naher Mitarbeiter auswählten. Zur gleichen Zeit mit dem Aufstellen und der Institutionalisierung dieses Systems wurde auch eine strenge Evidenz der Anwärter (*Mülazim*), die das Recht hatten sich für einen ihrer Vorbereitung entsprechenden Posten zu bewerben, eingeführt. Für Einzelheiten, siehe I.H. Uzunçarşılı, *a.a.O.*, S. 45 und G. Veinstein, *a.a.O.*, S. 77–78.

<sup>75</sup> G. Ágoston, *Muslim Cultural Enclaves*, S. 189, Anm. 29.

<sup>76</sup> G. Veinstein, *a.a.O.*, S. 78–79.

<sup>77</sup> Ebd. Siehe auch H. Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică* (Das Osmanische Reich. Das klassische Zeitalter), Bukarest, 1996, S. 347.

<sup>78</sup> I.H. Uzunçarşılı, *a.a.O.*, S. 25, 57, 60; G. Veinstein, *a.a.O.*, S. 79; H. Inalcik, *a.a.O.*, S. 347.

<sup>79</sup> I.H. Uzunçarşılı, *a.a.O.*, S. 25, 27; H. Inalcik, *a.a.O.*, S. 347.

(Die Erfolgreichen in der Theologiewissenschaft) des berühmten Theologen Aud al-Din aus Şiraz (1280–1355), wie auch hanefitische Rechtssprechung anhand des vom Rechtsgelehrten Al-Marghînânî aus Fergana (gest. 1197) geschriebenen *al-Hidāya*, eine Zusammenfassung seiner eigenen Handbücher der Gesetze.

Ohne auf die strenge Randordnung des *Medrese*-Systems weiter einzugehen, muß bemerkt werden, daß dieses in unterschiedlicher Weise und je nach der materiellen Lage der Studierenden die Bildung, unter beständiger Aufsicht des osmanischen Staates, aller Beamten des bürokratischen Wesens gesichert hat, waren es nun Professoren und theologische Juristen (*Ulema*), vom einfachen Mufti, Lehrer (*Müderriş*) oder Richter (*Kadı*) in der Provinz bis zum *Şeyhülislam*, dem Oberhaupte der gelehrten Theologen.<sup>80</sup> Ebenfalls sei noch bemerkt, daß – so Mehdi İlhan<sup>81</sup> – der Lehrer oder *Müderriş* sich einer vom *Kadı* unterschiedlichen Lehre und Erziehung erfreute. Diese erreichten wenigstens das Niveau eines jetzigen Hochschulabsolventen. Die Bekleidung einer Stellung an einer *Medrese* setzte üblicherweise das Bestehen mehrerer Prüfungen voraus, um sich der Fähigkeiten des Anwärters überzeugen zu können. Demzufolge erfreute sich danach der Lehrer einer allgemein anerkannten Autorität auf dem Gebiet der religiösen und Geisteswissenschaften, so daß er zu einem wesentlichen Faktor der osmanischen Bildung und Erziehung wurde. Dadurch ließe sich auch das größere Interesse der in Temeswar geborenen oder lebenden Gelehrten für ihre Professoren als für ihre Bildungsanstalt (*Mekteb*, *Medrese*, *Tekke*) einigermassen erklären. Eine Ausnahme sind die Reiseaufzeichnungen des Evliya Çelebi. Hier werden 3 *Medrese* in Cenad<sup>82</sup>, die vom Großwesir Sokollu Mehmed Pascha in Großbetschkerek gestifteten *Medrese*<sup>83</sup> und je eine *Medrese* in Beşenova (Dudeşti)<sup>84</sup>, Beçeş<sup>85</sup> und Orşova<sup>86</sup>, aber ohne jeglichen Bezug auf die neben der großen Moschee des Sultans Süleyman Kânunî in der Temeswarer Festung funktionierenden *Medrese*<sup>87</sup> erwähnt. Dieses scheint umso seltsamer, als auch die von Kemal Özergin veröffentlichten Auszüge eines Registerbuches der täglichen Einkünfte und Ausgaben um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht die mindeste Auskunft über das Wirken der *Medrese* in Temeswar und im gleichnamigen *Vilayet* enthalten<sup>88</sup>. Trotzdem kann das Bestehen und Funktionieren dieser theologischen Lehranstalt mittleren und höheren Grades

<sup>80</sup> Einzelheiten über die Forschungen zur Geschichte dieser osmanischen Institution bei H.G. Majer, *Vorstudien zur Geschichte*, S. 7–11; U. Heyd, E. Kuran, Art. *İlmîyye*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. III, Leiden, 1986, S. 1154.

<sup>81</sup> M. İlhan, *Ottoman Documents as a Source*, S. 280.

<sup>82</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Bd. VII, S. 371 (Übersetzung, S. 648).

<sup>83</sup> *Ebd.*, S. 374 (Übersetzung, S. 650).

<sup>84</sup> *Ebd.*, S. 372 (Übersetzung, S. 648).

<sup>85</sup> *Ebd.*, S. 373 (Übersetzung, S. 649).

<sup>86</sup> *Ebd.* S. 374 (Übersetzung, S. 650).

<sup>87</sup> Bartınlı İbrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 255 b.

<sup>88</sup> K. Özergin, *Eski bir Ruzname'ye göre İstanbul ve Rumeli medreseleri* (Die Medrese aus Istanbul und Rumelien im Lichte eines alten Registerbuches der täglichen Einkommen und Ausgaben), in: „Tarih Enstitüsü Dergisi“, 4–5, 1973, S. 267.

nicht in Zweifel gestellt werden, und dies umso mehr als die Soldverzeichnisse der Temeswarer osmanischen Beamten und der dortigen Besatzung für die Zeit vom 8. Juli 1633 bis zum 26. Juni 1634 die Tätigkeit zweier Lehrer einer dortigen *Medrese* belegen: der mit täglichen 20 akçe besoldete Muhieddin und der mit täglichen 30 akçe bezahlte Mehmed *Halife*<sup>89</sup>.

Es ist aber nicht auszuschließen, daß in denen nur bruchhaft edierten Soldenverzeichnissen auch weitere Lehrer vermerkt sein dürften. Auch müssen mehrere Unstimmigkeiten dieser Quelle, welche auch die jüngste Transkribierung und Übersetzung durch Klára Hegyi nicht bereinigen konnten, in Kauf genommen werden. Es ist ebenfalls ganz gut möglich, daß Evliya Çelebi in der Zahl der von ihm erwähnten 7 koranischen Schulen (*Mekteb*) auch die damals in Temeswar bestehenden *Medrese* eingeschlossen hat. Der Fall Temeswar ist in dieser Hinsicht nicht allein stehend, sondern eine Charakteristik für die Kultur in den osmanischen Enklaven Ungarns. Über diese stehen uns aber mehrere sich widersprechende Daten zur Verfügung, welche trotz einer vorsichtigen Analyse doch noch für endgültige Schlüsse unzureichend sind, wie es schon Gábor Ágoston betont hat<sup>90</sup>. Würde man die Daten der fragmentarischen Herausgabe des Registerbuches durch Kemal Özergin *tale quale* übernehmen, müßte für das Jahr 1660 das Funktionieren dreier *Medrese* in Temeswar angenommen werden, was eben viel zu wenig ist<sup>91</sup>.

Genau wie ihre Kollegen an den *Medrese* aus den osmanischen Enklaven Ungarns, haben auch die beiden zuvor erwähnten Temeswarer Lehrer an der *Medrese* der Gattung *Haşiye-i tacrid* und *Miftah* vorgetragen. Unter Anleitung ihres Lehrers Muhieddin studierten die Jugendlichen an der *Haşiye-i tacrid* – *Medrese* das Kommentar zu Ali b. Mahmud-i Curcanî's Werk *Tacrid al-kalam*, die von Şemseddin Mahmud Isfahani redigierten *Şerh-i Tevali*-Glossen zur Schrift *Tawali al-anwar* des Nasr al-Din Beydavi, *Kadı* von Şiraz.<sup>92</sup> Letztere Schrift war ein berühmtes Handbuch der scholastischen Theologie, das auch vom Temeswarer Gelehrten und Geographen, Bartınlı İbrahim Hamdi, eingehend studiert wurde<sup>93</sup>. Im Lehrplan einer derartigen Gattung von *Medrese* waren noch – so Mustafa Ali – folgende Studiengegenstände aufgenommen: Morphologie (*Sarf*), Syntax (*Nahiv*),

<sup>89</sup> A. Velics, *a.a.O.*, Nr. CCXVI, S. 418, 419; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1268.

<sup>90</sup> G. Ágoston, *Budin' de osmanlı medreseleri*, S. 142; ders., *Muslim oktatás és nevelés a török hódoltságban* (Muslimischer Unterricht und Erziehung während der osmanischen Herrschaft), in: „Keletkutatás”, 1, 1987, S. 53.

<sup>91</sup> *Ebd.*

<sup>92</sup> Außer erwähntes Werk, hat Abd Allah b. Umar b. Muhammad b. Ali Abu'l-Khayr Nasr al-Din Beydavi noch folgende Schriften hinterlassen: ein Kommentar zum klassischen *Koran*, ein *al-Kalam*-Handbuch mit Titel *Matâli al-anvar* (Verbreitung der Lichter) und *Kitab al-Mavakif* (Buch der Zeitabschnitte), sein Hauptwerk, eine philosophisch-theologische Enzyklopädie, eine Art *Summa Theologiae*, die sich aber vom Thomas d'Aquino unterscheidet; siehe H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1999, S. 374 und J. Robson. *Art. al-Baydâwi*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. I, Leiden, 1986, S. 1128–1129.

<sup>93</sup> Bartınlı İbrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 253 b.

Arithmetik (*Hesap*), Geometrie (*Hendese*), Logik (*Mantık*) und Rhetorik (*Belagat*) aus der *Muhtasarat* genannten Gruppe, der auch andere Kommentare angehörten<sup>94</sup>.

Mehmed Halife, der andere erwähnte *Müderris*, hat u.E. in einer der *Haşiye-i tecrid* – Gruppe höher gestellten *Medrese* unterrichtet, beachtet man seine für eine *Miftah-Medrese* charakteristische Tagesbesoldung von 30 *akçe*.<sup>95</sup> Nicht unerwähnt soll die Tatsache sein, daß die Errichtung und das Wirken von *Medrese* bescheideneren Ranges im Temeswarer *Vilayet* auch im Ofener *Vilayet* zu verzeichnen ist, wo sich die Lehrer der meisten *Medaris-i resmiye* genannten Lehranstalten einer Tagesbesoldung von 20 bis 40 *akçe* erfreuten.<sup>96</sup>

Wenn uns die bis z.Z. bekannten osmanischen Quellen das Wirken mittlerer und höherer Lehranstalten in Temeswar nicht ausdrücklich belegen, so bringen sie uns dafür die Namen wichtiger Lehrer und Gelehrten, die das Kulturleben der osmanischen Stadt belebt haben. Bei dem Umstand, daß sich die meisten osmanischen Autoren auf das Kulturleben im ausgehenden 17. Jahrhundert und zu Beginn des nächsten beziehen, kann uns etwas wirklich überraschen: es wird kein Wort über osmanische Gelehrte, welche sich nach der Besetzung Ungarns durch die Habsburger in Temeswar geflüchtet und niedergelassen haben, verloren. Man muß umso mehr staunen, als Temeswar zur selben Zeit – so die Aufzeichnungen von Bartınlı Ibrahim Hamdi – „ein besonderer Ort, wo viele Gelehrte (*Ulema*) und fromme Leute (*Etkiya*) gelebt haben“.<sup>97</sup>

In Temeswar gab es – genau wie in allen osmanischen Provinzen – eine starre Hierarchie, die infolge eines strengen Beförderungssystems in die Gruppe der Gelehrten funktionierte, der auch die Lehrer (*Müderris*) der theologischen mittleren Schule, die Mitglieder des bei den *Moscheen* und *Mescid* dienenden Klerus, wie auch die *Kadi* angehörten. So darf beispielsweise nicht vergessen werden, daß ein Lehrer der *Hariç-Medrese* oder ein Absolvent der *Sahn-i Seman – Medrese*<sup>98</sup> eine *Kadistelle* in Marktflecken oder kleineren Städten des Temeswarer *Vilayets* besetzen konnte: in Großbetschkerek, Orşova, Cenad, Lipova, Lugoj und Caransebeş.<sup>99</sup> In

<sup>94</sup> I.H. Uzunçarşılı, *a.a.O.*, S. 26, Anm. 2 und 3 ist der Meinung, daß zur *Muhtasarat*-Gruppe noch folgende Schriften gehört haben: die Kommentare des Kutbüddin Mehmed Razi (gest. 766H/1364) zur Logikarbeit *Metali ül-envar* des Siraceddin Mahmud-i Ermevi (gest. 682 H/1283) und das Kommentar (*Şerh*) *Mutavvel* des Saadeddin Teftazani zur Schrift *Telhis ül-miftah* des Hatib Dîmişki.

<sup>95</sup> In dieser islamischen Unterrichtsanstalt wurde die rhetorische Schrift des Siraceddin Yusuf b. Ebu Bekir-i Sekkâki eingehend besprochen. Diese, *Miftah ül-ulum* betitelt, hatte drei Teile: Morphologie, Syntax und Rhetorik (Metapher, Vergleich). Zur gleichen Zeit hielt man Vorlesungen über die Kommentare des Saadedin Teftazani und Seyyid Şerif; siehe I.H. Uzunçarşılı, *a.a.O.*, S. 27.

<sup>96</sup> G. Ágoston, *Budin'de osmanlı*, S. 144.

<sup>97</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 252 a.

<sup>98</sup> Gemeint sind die acht *Medrese* des Hofes (*Sahn-i Seman*), die Mehmed II. gegründet hatte und die im Istanbul Stadtviertel Fatih gebaut wurden. Sie sind für Professoren zum bevorzugten Ort geworden, um ihre Vorlesungen zu halten; siehe M. İpşirli, *Scholarship and Intellectual Life in the Reign of Süleyman the Magnificent*, in: *The Reign of Süleyman the Magnificent*, Bd. II, Istanbul, 1988, S. 26.

<sup>99</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Bd. VI, S. 5 (Übersetzung, S. 649); Bd. VII, S. 445 (Übersetzung, S. 694), Bd. VII, S. 369 (Übersetzung, S. 646); Bd. V, S. 505 (Übersetzung, S. 398); Bd. VI, S. 5 (Übersetzung, S. 533); Bd. V, S. 5 (Übersetzung, S. 534).

Städten wie Temeswar und Ineu gab es *Kadistellen* mit einer Tagesbesoldung von 500 *akçe*<sup>100</sup>. Diese entsprachen der höchsten Stufe in der Hierarchie des Temeswarer *Vilayets* und ihr Inhaber trug den Titel eines *Molla*.<sup>101</sup> Zusammen mit den osmanischen Beamten mittlerer Bildung gehörten die *Ulema* zur Temeswarer Intelligenz. Dies ist kein einzelstehender Fall, sondern eine Charakteristik der osmanischen Enklave aus Ungarn, wo die Intelligenz die Mittelschicht der osmanischen Gesellschaft bildete.<sup>102</sup>

Zur Gruppe der Temeswarer *Ulema* gehörten auch die wichtigsten Moscheediener, d.h. die *Imam*, welche als geistige Leiter der muslimischen Bevölkerung die Aufgabe hatten, Ordnung im Gotteshaus und beim Gottesdienst aufrecht zu halten, wie auch die Prediger (*Va'iz, Hatib*)<sup>103</sup>, denen das Aufsagen der *Hutba*-Predigt (türk.*Hutbe*) während der Freitagsmesse oblag.

In denen von der osmanischen Schatzkammer für die Zeit vom 8. Juli 1633 bis 26. Juni 1634 aufgestellten Soldverzeichnissen findet man, beispielsweise, den Namen von 9 *Imam* und eines *Imamstellvertreters*<sup>104</sup>, die den Gottesdienst bei 5 Moscheen und einem *Mescid*, wie auch die Namen dreier Prediger, deren einer zur gleichen Zeit auch als *Imam* der Moschee in dem Stadtviertel Hızır Ağa wirkte<sup>105</sup>, verzeichnet. Eben erwähnte Quelle verzeichnet aber eine nur relativ kleine Anzahl (5) der in Temeswar bestehenden Gotteshäuser, wenn man bedenkt, daß Evliya Çelebi 30 Jahre später über 4 Moscheen in der Festung und andere zehn in der Stadt berichtet<sup>106</sup>. Letztere Angaben beziehen sich zweifelsohne auf die größte Anzahl islamischer Gotteshäuser in einer Stadt des Temeswarer *Vilayets* in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in Vergleich mit jenen in Lipova, Ineu und Cenad<sup>107</sup>, den drei Moscheen zu Orşova<sup>108</sup> und jene in Arad und Caransebeş.<sup>109</sup>

Trotz der ansehnlichen osmanischen Gebietsverluste in Ungarn und des beständigen Vordringens der Habsburgertruppen in Richtung des Temeswarer *Vilayets* am Ende des 17. Jahrhunderts und zu Beginn des folgenden, kann paradoxerweise ein Aufblühen des Unterrichtes und der Kultur in diesem Randgebiet des Osmanischen Reiches festgestellt werden. Erklärt werden kann diese Erscheinung in großem Maße durch die Zurückziehung berühmter osmanischer Gelehrten nach Temeswar, nachdem Ungarn 1686 von den Habsburgertruppen befreit worden ist. Unter diesen hochgelehrten Personen zählte man beispielsweise

<sup>100</sup> *Ebd.*, Bd. V, S. 389 (Übersetzung, s. 495); Bd. V, S. 404 (Übersetzung, S. 513).

<sup>101</sup> Dieser Titel kommt von der Benennung *Mevlâna* und bezeichnet einen wichtigeren Richter, einen Großkadi; für Einzelheiten siehe H. Inalcik *a.a.O.*, S. 351.

<sup>102</sup> Kl. Hegyi, *Török berendezkedés*, S. 178.

<sup>103</sup> J. Pedersen, Art. *Khatib* in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. IV, Leiden, 1990, S. 1110.

<sup>104</sup> A. Velics, *a.a.O.*, Nr. CCXVI, S. 414–420; Kl. Hegyi, *A török hadoltság várai*, Bd. III, S. 1367–1369.

<sup>105</sup> A. Velics, *a.a.O.*, S. 417; Kl. Hegyi, *a.a.O.*, S. 1368.

<sup>106</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Bd. V, S. 393, 394 (Übersetzung S. 499, 500).

<sup>107</sup> *Ebd.*, Bd. V, S. 399, 406; Bd. VII, S. 370 (Übersetzung S. 506, 513, 647).

<sup>108</sup> *Ebd.*, Bd. VII, S. 445 (Übersetzung, S. 695).

<sup>109</sup> *Ebd.*, Bd. V, S. 397; Bd. VI, S. 5; Bd. VII, S. 373 (Übersetzung S. 504, 534, 649).

den *Şeyh Piri Ahmed* aus Pécs (Fünfkirchen), Lehrer des in der Schlacht bei Vác (Waitzen) gefallenen Temeswarer Beğlerbeğs, Seydioğlu Mustafa Pascha<sup>110</sup>. Es ist gar kein Zufall, daß Ali bin Mehmed in seiner Chronik über das Aufblühen der osmanischen Kultur in der Zeit nach dem Rückzug vor Wien (1683) bis zu Beginn des Jahres 1715 spricht. Dieses Aufblühen erklärt Ali bin Mehmed besonders durch das Wirken mehrerer Kalligraphen, Dichter, Gelehrten und *Şeyhs*, die Bücher hochgeschätzt und sich auch mit deren Einbinden befaßt haben. Bartınlı Ibrahim Hamdi's Ausführungen über den *Şeyh Selim Dede*, Gründer eines *Halvetiyye*-Derwischklosters (*Tekke*) in Temeswar, der „besonders als Buchbinder tätig war“ (*mahsus mücellid-i kitab olurdu*)<sup>111</sup>, läßt uns auf die Existenz einer dortigen Klosterbibliothek schließen, die der gelehrte Geistliche durch mehrere von seiner Pilgerfahrt (*Hacc*) nach Mekka mitgebrachten Bücher bereichert hat. So ist denn unser Glauben, daß es in Temeswar mehr oder weniger bescheidene Bibliotheken bei den Moscheen und Schulen (*Mekteb*, *Medrese*), genau wie in der Anfangszeit des osmanischen Staates<sup>112</sup>, gegeben hat. Auch sind wir davon überzeugt, daß sich Selim Dede umso mehr der in der Temeswarer Bibliothek vorfindigen Bücher beharrlich angenommen hat, als die im 17. Jahrhundert im Osmanischen Reich gegründeten Bibliotheken mit Ausnahme jener von Turhan Valide Sultan bei der Yeni Cami und Köprülü nicht über eigene Buchbinder verfügten<sup>113</sup>.

Unter die Temeswarer Kalligraphen und Dichter führt Ali bin Mehmed die Namen des Muezzin Nabî Çelebi, des Fârliug-er Zaims, Mustafa Beğ und des Mehmed Çelebi, Sohn des Temeswarer Helvabäckers an<sup>114</sup>. Auch bezieht sich Ali bin Mehmed auf eine Dichterin, ohne aber deren Namen zu nennen. Sterblich und vielleicht hoffnungslos in Ali Efendi, Sohn des Ali Efendi, Şeyh des *Uşakıyye*-Ordens (*Tarikat*) verliebt, hat diese Dichterin ihm 1650 ein beflügeltes Poem gewidmet, dessen Wortlaut von Ali bin Mehmed in seiner Chronik gänzlich aufgenommen worden ist<sup>115</sup>. Derselbe Chronist, der sein Werk Koca Ca'fer Pascha, seinem Wohltäter, widmete, war vom Rückzug der angesehenen Temeswarer Gelehrten noch im Jahr 1715 infolge des Vorrückens der Habsburgertruppen und der für die Stadt bestehenden Gefahr tief beeindruckt<sup>116</sup>. Besonders lag ihm der Fall des Pécs-er *Şeyh Piri Ahmed* an Herzen, der noch zu dieser Zeit (1715) die

<sup>110</sup> Ali, *Der Löwe*, S. 223–225.

<sup>111</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 254 b.

<sup>112</sup> I.E. Erünsal, *Personnel Employment in Ottoman Libraries*, in: „Islam Araştırmaları Dergisi“, 3, 1999, S. 91.

<sup>113</sup> *Ebd.*, S. 119. Zum ersten Mal wird dieses Handwerk im 15. Jahrhundert erwähnt.

<sup>114</sup> Ali, *a.a.O.*, S. 70–71.

<sup>115</sup> *Ebd.*, S. 71: „Mein Auge dieses schlimme Ding, / das meinem Herzen Fallen stellt, / Ich weiß, es bringt mich eines Tags / noch in Verruf vor aller Welt! / Der Liebe Glut, o Herr, versengt / den Busen mir im Flammenhauch, / Und meines Seufzens Brand erfüllt / das Firmament mit schwarzen Rauch / Solang ich in die Arme nicht / dich schließen kann, verzehret mir / Die Seele sich in Leid und Gram / und quält die Sehnsucht mich nach dir. / Wehklagend stand ich gestern nachts / vor deinem Hause, und von fern / Hab' deine Minner ich gesehn: / Auch sie, sie jammerten zum Herrn!“

<sup>116</sup> *Ebd.*, S. 70.



Besetzung Temeswars und des gleichnamigen Vilayets durch die Kaiserlichen prophezeit hatte<sup>117</sup>. Aber, zum Unterschied von Ali bin Mehmed, rechnete der Temeswarer Chronist Bartınlı Ibrahim Hamdi dem *Şeyh* Piri Ahmed ein weit größeres Prophezeihungsvermögen zu: „dieser aufgeklärte Mann, Prediger an der Großen Moschee“, habe seinen Grundbesitz im Temeswarer Vilayet schon drei Jahre vor dessen Besetzung durch die Habsburger (1716) veräußert und sich mit Weib und Kindern nach Medina zurückgezogen<sup>118</sup>. Die religiöse und didaktische Tätigkeit der Temeswarer Lehrer und Gelehrten, auch ihr mystischen Erleben, veranschaulichen übrigens überzeugenderweise ihre Mobilität. Es handelt sich aber dabei um keine vereinzelte Erscheinung, sondern um ein für das ganze Osmanische Reich und ganz besonders für seine Randprovinzen charakteristisches Phänomen. Erinnern wir uns nur an die schon gut belegte und bekannte Mobilität der Lehrer von den Ofner *Medrese* in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die mit jener an den europäischen Universitäten verglichen werden kann.<sup>119</sup>

Es steht außer Zweifel, daß die Anwesenheit in Temeswar, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, des bekannten Philosophen, Logikers und Mathematikers Ali Riyazi, Schüler und Untergebener des weit berühmteren *Şeyhülislam* Ebu Suud Efendi<sup>120</sup>, nicht ohne Folgen für das Lehrwesen und die Kultur in Temeswar geblieben sein dürfte, auch wenn Ali Riyazi dort nur den letzten Teil seines Lebens verbracht hatte, nachdem er auf die *Kadi*-Stelle verzichtete und den Besitz über ein *Ziamet* erhielt. Als Adoptivsohn des Balizade, erhielt Ali Riyazi (der Mathematiker) sein Wissen bei Lehrern wie Murebba und Iskender Çelebi, ein besonderer *Alim* (Gelehrte). Dank seiner Kultur und geistigen Eigenschaften gewann Ali Riyazi ein großes Ansehen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, der Mathematik (ihm werden die Formen der mathematischen Konversion verdankt), der Genealogie und aristotelischen Philosophie. Am besten charakterisiert ihn sein Biograph, Kinalızade Hasan Çelebi, als „einen Meister der Sternkunde aus der Zeit des Königs Cemşid<sup>121</sup>, aufgeklärt und vom Erfolg erleuchteter Worte bedeckt ... in der Genealogie (*İlm-i ensab*) und in der Welt des Aristoteles gut bewandert, der im gleichen Maße in der Mathematik wie in allen auf Vernunft bauenden Wissenschaften hochgeschätzt war“<sup>122</sup>. Riyazi folgte seiner Berufung als Gelehrter und wurde bis zuletzt *Ulema*, weil er – so seine Zeitgenossen – die Tugenden der

<sup>117</sup> *Ebd.*

<sup>118</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 252 a; Ali, *a.a.O.*, S. 70 behauptet, daß Piri Ahmed Efendi seinem Sohn die Güter und Einkünfte überlassen hat, um nach Medina zu fahren.

<sup>119</sup> G. Ágoston, *Budin'de Osmanlı Medreseleri*, s. 147–149; ders., *16–17-inci asırlarda Macaristanda'ki Osmanlı Aydınları* (Die Intellektuellen in Ungarn im 16.–17. Jahrhundert) in: *Beşinci Milleter Arası Turkoloji Kongresi*, Istanbul 23–28 Eylül 1985. *Tebliğler* III. *Türk Tarihi*, Bd. I, Istanbul, 1986, S. 3 (Sonderdruck).

<sup>120</sup> Kinalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's Şuara* (Biographisches Wörterbuch der Persönlichkeiten und Dichter) hrsg. von Ibrahim Kutluk, Bd. I, Ankara, 1978, S. 425–426.

<sup>121</sup> Cemşid, König von Persien, aus der ersten Dynastie der Kejamiden, bekannt durch seine Würde und als Entdecker des Weins.

<sup>122</sup> Kinalızade Hasan Çelebi, *a.a.O.*, S. 426.

arabischen, persischen und griechischen Gelehrten in sich vereinte, die ihn als „Vorbild der Wissenschaft für seine Kollegen „emporkommen, ließen, und zwar zur Zeit“ als er in Diensten des seligen Ebu Suud Efendi gelangte<sup>123</sup>. Leider ist uns nicht bekannt, ob sich die von Riyazi in Temeswar verbrachte Zeit mit jener der Niederschrift seines versifizierten Handbuches (*manzum bir risalesi*) deckt, weil in seiner Biographie behauptet wird, daß sein Werk aus erwähnten Handbuch und mehreren Reden bestünde. Merkwürdig ist auch, daß sein Biograph die Riyazi zahlenmäßig wenig zu verdankende Werke geradewegs mit der Feststellung „er begann nicht viel zu schreiben und zu schaffen“ quittiert hat<sup>124</sup>. Es besteht trotzdem kein Zweifel, daß Ali Riyazi ein hervorragender Gelehrter und Jurist war, der in seinen letzten Lebensjahren den Temeswarer *Ulema* als Vorbild und Berater gedient hat. Obwohl nur einfacher *Ziamet* – Besitzer, zeichnete sich Ali Riyazi in Temeswar als einer der besten Kenner der Überlieferung über die Taten und Aussagen des Propheten (*Hadis*), wie auch der Rechtsprechung (*Fikh*) aus. Erwähnt wird er neben anderen bedeutenden Temeswarer *Kadi* in den Handbüchern der Rechtsprechung und in denen vom *Şeyhülislam* ausgegebenen Sammlungen (*Fetva*). Unter erwähnte Temeswarer *Kadi* seien folgende angeführt: Mahmud und Ibrahim b. Muharrem b. Korkut im 17. Jahrhundert, Ahmed b. Ali Tımişvarı im folgenden Jahrhundert.

Die Anmerkungen auf den Seiten eines Handbuches für Rechtsprechung, *Kitab-i mülteka-i ebhar* (Das Buch über den Zusammenfluß der Meere) vom Ibrahim b. Muhammad b. Ibrahim al-Halebi (gest. 956 H/1549), eine Handschrift aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, beleuchten die geistigen Fähigkeiten und Fachkenntnisse seines Besitzers, des Temeswarer *Kadi* Mahmud<sup>125</sup> (gewesener *Kadi* von Gölhisar), auf dem Gebiete der Überlieferung (*Hadis*) und Jurisprudenz (*Fikh*). Diese im Besitz des *Kadi* Mahmud befindliche Abschrift gehört zu den zahlreichen Transkriptionen des zweibändigen Werkes von al-Halebi, die im 17.–19. Jh. auch in türkischer Übersetzung osmanischer Chronisten in Umgang waren<sup>126</sup>. *Kadi* Mahmud hat seinen in arabischer und türkisch-osmanischer Sprache

<sup>123</sup> *Ebd.*

<sup>124</sup> *Ebd.*: „... weil nachdem er sich abgemüht hatte, seinen Dienst als Richter versah, war ihm nur zu gut bewußt, daß der Ausgang dieser Welt übel sei und daß der Siegel des Unglücks ohne Ende ist, so verschwendete er seine Kräfte nicht mehr um die Tugenden zu vollenden. Am Ende seines Lebens ging er nach Temeswar.“

<sup>125</sup> K. Dobrača, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa* (Katalog der arabischen, türkischen und persischen Handschriften), Bd. II, Sarajevo, 1979, S. 481, Hs. 1354: „...während ich *Kadi* in Temeswar war, wurde mir mein Sohn Hasan an einem Mittwoch, den ersten Tag des unvergleichlichen Monats Receb im Jahre 1048, geboren“.

<sup>126</sup> Siehe die türkische Übersetzung des Kütahjali Ali Abhuri aus dem 17. Jahrhundert, bei F.E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. Türkçe Yazmaları Kataloğu* (Die Bibliothek des Topkapı Sarayı Museum. Katalog der türkischen Handschriften), Bd. I, Istanbul, 1961, S. 84–85, Hs. 247; S. 84, arab. Hs. 246; eine Abschrift der Schrift des al-Halabi in türkischer Übersetzung des Mehmed Tahir b. Mehmed Rahumi. *Ebd.*, S. 84, hs. 245; eine andere Übersetzung ins Türkische durch Mehmed b. Mehmed Mevkufati.

gemachten Anmerkungen didaktische Verse, Maxime, wie auch Aufzeichnungen persönlichen Charakters (die Geburt seines Sohnes Hasan am 8. November 1638/1. Receb 1048 H. und dessen Tod, am 24. April 1639/23. Rebi ül-evvel 1049 H.) hinzugefügt.

Zum Unterschied von seinen Vorgänger, *Kadi* Mahmud, hat *Kadi* Ibrahim b. Muharram b. Korkut am 3. Dezember 1691 (12. Rebi ül-evvel 1103 H.) die Abschrift des Jurisprudenzhandbuches *Melce el-kuzzat inde te'aruz el bayinat* (Zuflucht der *Kadi* bei sich widersprechenden Beweisen) von Abu Muhammad Ganim b. Muhammad al Bagdadi al Hanefi (gest. 1621/1030 H.) zu gutem Ende geführt. Die von Ibrahim b. Muharram b. Korkut unter dem Titel *Risalet-i Ganem al Bagdadi* (Handbuch des Ganem el-Bagdadi) hergestellte Abschrift wird in Sarajevo, in der Bibliothek des Gazi Husrev, aufbewahrt. Am Ende der Abschrift stehen einige Zeilen über die Person des Kopisten: ein gewesener Temeswarer *Kadi*, der seine Stelle ungerechterweise infolge von Ränken verloren hatte.<sup>127</sup>

Die Besetzung Temeswars durch die kaiserlichen Truppen unter Eugen von Savoyen (13. Oktober 1716) hat keinesfalls das Interesse der osmanischen Gelehrten für das Abschreiben verschiedenster Bücher gemindert. So transkribierte Ahmed b. Ali Tımişvarı 1734–1735 auf 359 Seiten die Fetva-Sammlung des Çatalcalı Ali Efendi, Sohn des Şeyh Ala'iyeli Mehmed (1631/2–1691/2)<sup>128</sup>. Erwähnt soll noch die Tatsache sein, daß mehrere Autoren, ganz besonders jene aus Bosnien, die Anwesenheit von Yusuf Efendi al Bosnawi Wisalî, eines Kalligraphen, der 1605 in Temeswar aus dem Leben geschieden ist vermerken<sup>129</sup>. Dieser osmanische Verfasser, von Joseph von Hammer-Purgstall mit dem *Kadi* der Festung Körösgál (Görösgál) identifiziert<sup>130</sup>, der auch als *Kadi* in mehreren Grenzortschaften des osmanischen Ungarns tätig war, müßte als Verfasser des Epos über Körösgál gerechnet werden.

Als Vollzieher des heiligen Gesetzes des Islam, *şeri'at* (arab. *şari'a*) hielten diese Kopisten der Jurisprudenzhandschriften eine Sonderstellung im Korps der Temeswarer *Ulema* inne, während denen von Ali bin Mehmed und Bartınlı Ibrahim Hamdi erwähnten *Mufti* die Aufgabe einer Deutung des erwähnten Gesetzes oblag. Es geht dabei um jene Doktoren der Theologie und des islamischen Rechtes, die beauftragt waren, durch einen Rechtsspruch (*Fetva*) Fragen juristischer Natur zu beantworten. Bartınlı Ibrahim Hamdi zufolge fungierten in Temeswar am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts folgende *Mufti*: Ismail Efendi und sein

<sup>127</sup> K. Dobrača, *a.a.O.*, S. 569, Hs. 1458.

<sup>128</sup> F.E. Karatay, *a.a.O.*, S. 100, Hs. 297.

<sup>129</sup> Siehe S. Bašagić, *Izbrana djela* (Ausgewählte Werke), Bd. II, Sarajevo, 1971, S. 75; H. Šabanović, *Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na orientalnom jezičima* (Bücherkunde der Muslime aus Bosnien und der Herzegowina in orientalischen Sprachen), Sarajevo, 1973, S. 130; S. Balić, *Kultura Bošnjaka* (Die Kultur der Bosnier), Bd. I, Wien, 1973, s. 140.

<sup>130</sup> J. v. Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, Bd. II, Pest, 1837, S. 479. Trotz dieser Identifizierung ist Markus Köhbach, *A görösgáli hösök* (Die Helden aus Görösgál), in: „Keletkutató“, Frühling 1987, S. 45 der Meinung, daß es sich um ein *Destan* (Epos) ohne Titel über den Görösgál-er *Kadi* handelt.

Nachfolger (*Halef*) Hüseyin Efendi, Hacı Eyüb Efendi, Hacı Beşiroğlu, Hacı Ahmed Efendi Prediger an der Großen Moschee, Piri Ahmed Efendi und Usta Ahmed Efendi.<sup>131</sup> Zusammen mit allen diesen Rechtsgelehrten erwähnt Bartınlı Ibrahim Hamdi einen gewissen Mehmed Efendi, Lehrer der Theologie, „der zwar stotterte, dafür aber sehr scharfsinnig war und bis zuletzt wahnsinnig wurde“. Nicht zu staunen, warum sich derselbe Bartınlı Ibrahim Hamdi folgendermaßen über Temeswar aussprach: „... ein Ort in welchem viele gelehrte und fromme (*Etkiya*) Leute gelebt haben und wo der berühmte (*ser-efraz*) Piri Ahmed Efendi *Haupt* (*Re'is*) aller <Theologielehrer> war“<sup>132</sup>. Übrigens – so Bartınlı – war Piri Ahmed Efendi „eine glänzende Persönlichkeit (*zat-i şerif*), die sowohl von der Theologie als auch von den Wissenschaften, die Sonder – und Wundererscheinungen aus der Natur (*Ulum-i garibe*) zu untersuchen, angezogen war“<sup>133</sup>. Und, genau wie andere *Şeyh* aus der osmanischen Grenze<sup>134</sup>, hat bis zuletzt auch der Temeswarer Piri Ahmed Efendi seine von den Kaiserlichen bedrohte Wahlheimat verlassen.

Die vom islamischen Unterricht in der osmanischen Kultur aus dem Temeswarer *Vilayet* eingenommene Stellung kann wohl kaum richtig beurteilt werden, falls die bedeutende didaktische Tätigkeit der Lehrer und Professoren, wie auch der Einfluß der *Ulema* auf die muslimische Gesellschaft nicht gebührendermaßen berücksichtigt werden. Und dieses umsomehr, als sich die *Ulema* in der islamischen Gesellschaft größten Einflusses sich nicht nur in den Reihen der gewöhnlichen Muslime sondern gar auf Staatsebene erfreut haben. Die *Ulema* besorgten das reibungslose Funktionieren des bürokratischen Mechanismus des Staates auf zentraler und lokaler Ebene und erhielten den sunnitischen islamischen Glauben der Muslime unerschüttert. Die Lehrer und Professoren die den Muslimenkindern vortrugen, sicherten ihrerseits, bis zum Ende der osmanischen Herrschaft im Temeswarer *Vilayet*, die geistigen und kulturellen Bedürfnisse der islamischen Gemeinschaft. Genau wie in den muslimischen Enklaven aus Ungarn<sup>135</sup>, spielten die *Derwische* eine bedeutende Rolle bei der Erhaltung der Kultur einer in der großen Menge nicht muslimischer Steuerzahler befindlichen zahlenmäßig kleinen muslimischen Bevölkerung des Temeswarer *Vilayets*.

<sup>131</sup> Bartınlı Ibrahim Hamdi, *Atlas*, Bl. 252 a.

<sup>132</sup> *Ebd.*

<sup>133</sup> *Ebd.*

<sup>134</sup> N. Clayer, *Mystiques, État et Société*, S. 138–140.

<sup>135</sup> G. Ágoston, *Muslim Cultural Enclaves*, S. 181–183, 204.

# A LEGAL OPINION ON WESTERN PIRACY IN THE OTTOMAN MEDITERRANEAN ABOUT THE LATE-SIXTEENTH AND EARLY-SEVENTEENTH CENTURIES<sup>1</sup>

VIOREL PANAITE

(Institute for South-East European Studies, Bucharest)

The Northern pirates, such as the English and the Dutch, as soon as they entered the Mediterranean, combined piracy with trade, being fully equipped for both activities. The piracy was one of the ways to impose the English commercial interests in the Levant after 1580, in the detriment of France and Venice. The constant complaints of François Savary de Brèves about the English privateering in the Levant caused some reactions from the Ottoman authorities. A juridical opinion (*fetva*), issued by the *şeyh ül-Islam* Mehmed bin Sa'adeddin (1601–1603) and copied in the *Manuscrit Turc 130* (BNF, Division Orientale), put the question of the violent actions of the English privateers in the Mediterranean.

**Key-words:** Mediterranean, Ottoman, piracy, Islamic law, Levant, England, France.

The *Manuscrit Turc 130*<sup>2</sup> from the Bibliothèque Nationale de France in Paris, Division Orientale<sup>3</sup>, holds between the same covers different types of Ottoman official documents (Imperial charters,<sup>4</sup> legal opinions,<sup>5</sup> orders, letters, reports etc.), illustrating the legal status of Western trade and merchants into the Ottoman

<sup>1</sup> This is a chapter from a planned book on Western trade and merchants in the Ottoman Mediterranean during François Savary de Brèves' life time and having as a basic source the *Manuscrit Turc 130* from the Bibliothèque Nationale de France. In order to write these pages I have also used information gathered during my stay at Folger Shakespeare Library, Washington D.C., in 2005–2006, as Andrew Mellon Foundation's fellow. I would like to thank all the personnel of the Folger Shakespeare Library who helped me to enrich my documentation on the Mediterranean.

<sup>2</sup> For a detailed description of the *Manuscrit Turc 130*, see Viorel Panaite, "A French Ambassador in Istanbul and his Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (late sixteenth and early seventeenth century)", RESEE, XLII, 1–4, 2004, pp. 117–132. The documents were copied from right to left from the folio 2r to folio 30v only. Then, the scribe (scribes) opened the manuscript from left to right, and transcribed all Ottoman documents from the last folio (278r) to the folio 38v.

<sup>3</sup> Henceforward: Bibliothèque nationale de France – BNF, Division Orientale – DO.

<sup>4</sup> Viorel Panaite, "Western Diplomacy, Capitulations and Ottoman Law in the Mediterranean (16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> Centuries). The Diplomatic Section of the *Manuscrit Turc 130* from the Bibliothèque Nationale in Paris", in *Revue Roumaine d'Histoire*. Editura Academiei Române, Bucarest, Tome XLIV, nos. 1–4, Jan–Déc., 2005, p. 69–88.

<sup>5</sup> Viorel Panaite, "Western Merchants and Ottoman Law. The Legal Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris", in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, Académie Roumaine, Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest, XLV, 1–4, 2007, p. 45–62.

dominions during the late-sixteenth and early-seventeenth centuries. More particularly, these documents offer information on Imperial Charters with commercial privileges granted to the French Kings in the second half of the sixteenth century, on the legal condition of Westerners not benefiting from a treaty, especially the Dutch merchants until the granting of their first *'ahdname* in 1612,<sup>6</sup> on commercial navigation and carrying trade in the Ottoman Mediterranean,<sup>7</sup> on the French consuls in the Levantine harbors, on prohibited merchandise and tax exemptions, on piracy<sup>8</sup> and captives, etc.

More documents from the *Manuscrit Turc 130* (BNF, Division Orientale) offer information about the actions of North European corsairs in the Mediterranean, especially on the English ones. Among these there is a legal opinion issued by Mehmed bin Sa'adeddin, in office of *Şeyh ül-Islam* in 1601–1603.

From the bibliography on Western piracy in the Mediterranean,<sup>9</sup> I would like to emphasize Kenneth Andrews's book on English privateering during the Spanish War (1585–1603), the period when the documents from the *Manuscrit Turc 130* were issued, too. The main topics analyzed in his book concern the connection between privateering and the Sea War, the privateering regulation, and materials and the men implied in this activity, be them amateurs, professionals or great merchants. Last but not least, it is important to reveal the consequences of privateering, including prizes and profits for corsairs, damages and ravages for merchants.<sup>10</sup>

The piracy was one of the ways to impose the English commercial interests in the Levant, in the detriment of both France and Venice. The English and Dutch

<sup>6</sup> Viorel Panaite, "Two Legal Opinions (*Fetvâs*) from the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque Nationale, Paris) on the Western Non-Treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean." In *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIVe–XXIe siècles), études à la mémoire de Mihail Guboglu*. Sous la direction de Faruk Bilici, Ionel Cîndea, Anca Popescu, Musée de Braïla-Editions Istros, Braïla, 2007, p. 169–194.

<sup>7</sup> Viorel Panaite, "French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the *Manuscrit Turc 130* (Bibliothèque Nationale de France)." *Revue des Études Sud-Est Européennes*, Académie Roumaine, Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest, XLVI, 1–4, 2008, pp. 253–268.

<sup>8</sup> Viorel Panaite, "French Commerce, North African Piracy and Ottoman Law in the Mediterranean (Close-Sixteenth and Early-Seventeenth Century)." *Revue Roumaine d'Histoire*. Editura Academiei Române, Bucarest, Tome XLVI, nos. 1–4, 2007, p. 69–81.

<sup>9</sup> Anthony D. Alderson, "Sir Thomas Sherley's Piratical Expedition to the Aegean and his Imprisonment in Constantinople." *Oriens. Journal of the International Society for Oriental Research*, (Leiden: Brill), vol. 9, 1956: 1–40; Alberto Tenenti, *Naufraques, Corsaires et Assurances maritimes à Venise, 1591–1609*, Paris, 1959; Alberto Tenenti, *Piracy and the Decline of Venice. 1580–1615*, translated from *Venezia e i corsari, 1580–1615*, Bari, 1961); Kenneth R. Andrews, *Trade, plunder and settlement. Maritime enterprise and the genesis of the British Empire, 1480–1630*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1984; David Delison Hebb, *Piracy and the English Government, 1616–1642*, Scholar Press, England, 1994; Paul Cassar, "The Maltese corsairs and the Order of St. John of Jerusalem." *Scientia*, XXIX/1–2 (Malte, 1963), 26–69; A. Tenenti, "Venezia e la pirateria nel Levante: 1300–1460" in: *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, A. Pertusi éd., Florence, 1973, I/2, 705–771; M. Fusaro, *Uva passa. Una guerra commerciale tra Venezia e l'Inghilterra (1540–1640)*, Venezia, 1996.

<sup>10</sup> Kenneth R. Andrews, *Elizabethan Privateering. English Privateering during the Spanish War. 1585–1603*, Cambridge, the University Press, 1964, passim.

corsairs entered in the Mediterranean competition after 1580. Their privateering was a violent form to increase the commercial profit, and also to exclude other Western traders from the Levant. As a result, England and Holland succeeded to control the Mediterranean commerce after only thirty years of competition with Venice and France.

“Trade and plunder were inseparable in the sixteenth century.”<sup>11</sup> The Northern pirates, such as English and Dutch, as soon as they entered the Mediterranean, combined piracy with trade, being fully equipped for both activities.<sup>12</sup> In December 1602, the former Venetian consul in Cairo was plundered, when he was returning from Egypt, by English buccaneers from Modon. On that occasion, Agostino Nani, the retiring Venetian Ambassador in Constantinople, had a significant remark on the connection between English trade and privateers: “It will be difficult to root out the English from Zante, for there are seven English *bertoni* lying in the port, and though they are said to me merchantmen, more than one of them would not shrink from piratage.”<sup>13</sup>

In 1675, Jacques Savary published a work, famous for that time, titled *Le parfait négociant ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce de toute sorte de marchandises, tant de France que des pays étrangers* (Paris, 1675). After seventy-five years, it will be used by Wyndham Beawes to write *Lex mercatoria rediviva: or, the merchant's directory*.<sup>14</sup> In Beawes's translation, privateers (with its synonymous ‘capers’, which are smaller vessels) are generally esteemed private ships of war, fitted out by the English sovereign or by private persons in order to harass the enemy. The Prince's consent to the private persons was only temporary and occasional. Though such appointments were ancient and very useful in a war, by distressing the enemy, yet the privateers' action could easily slip to piracy, plundering “persons and goods of innocent traders.” The English privateers operated especially during the winter months.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Andrews, *Elizabethan Privateering*, 15.

<sup>12</sup> Tenenti, *Piracy*, 61.

<sup>13</sup> “I will say no more about the miserable misfortune which befell the illustrious Signor Zuanne da Mosto when, returning from his consulate in Cairo, he was plundered by English buccaneers. If the pirates are, as is reported, at Modon disposing of their booty, I will do all I can to attempt its recovery...” – wrote Agostino Nani, retiring Venetian Ambassador in Constantinople, to the Doge and Senate, in an original dispatch of the 23<sup>rd</sup> December 1602, sent from Zante (*Calendar of State Papers and Manuscripts, relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice and in other Libraries of Northern Italy*. Edited by Horatio F. Brown, Vol. IX: 1592–1603. London, 1897, doc. 1109).

<sup>14</sup> Wyndham Beawes, *Lex mercatoria rediviva: or, the merchant's directory. Being a complete guide to all men in business... Containing an account of our trading companies and colonies, with their establishments, and an abstract of their charters; the duty of consuls, and the laws subsisting about aliens, naturalization and denization... Extracted from the best writers both at home and abroad; more especially from those justly celebrated ones of Messieur Savary; improved and corrected by the author's own observations, during his long continuance in trade. The whole calculated for the use and service of the merchant, lawyer, senator, and gentleman*. By..., London, Printed for the author by J. Moore, sold by E. Comyns, 1752.

<sup>15</sup> Beawes, *Lex mercatoria rediviva*, 236–249.

In the reports of the Venetian baylos at Constantinople the Northern corsairs are constantly mentioned.<sup>16</sup> These sources tell about the Mediterranean infested by English pirates, leagued with the Turks, and having their headquarters in Algiers.<sup>17</sup> Moreover, the Venetian ambassadors complain of the English pirates who were current in the waters of Gallipoli.<sup>18</sup> The English corsairs fitted out at Algiers, being provided with supplies and ‘much artillery’ by the local pasha (‘the King of that country’).<sup>19</sup> Some imperial orders dispatched from Constantinople forbade the English trade to Tunis, or other Barbary ports frequented by pirates,<sup>20</sup> and pointed out to merchandise, such as sugar, taken from French ships and sent from Barbary for sale in England.<sup>21</sup>

English privateers found shelter in some Ottoman fortresses around the Mediterranean. One of these harbors was Tunis, where the pirates were usually sharing the gains from prizes with the local governor-general (*beylerbeyi*). Therefore, the French ambassador at Constantinople, François Savary de Brèves, complained to the Sultan in June 1603.<sup>22</sup> Francesco Contarini noted all details in his report of 28 June 1603. “The *Beylerbey* of Tunis has made vast gains by keeping well with English privateers. He has been able to spend four thousand sequins on securing his removal. In Tunis the English are said to have twelve French prizes. An English *berton* arrived here with only a hundred and ten pieces of cloth. She drew off again in alarm at the great galleys. Everyone supposes her to be a privateer, and the Grand Vizier is urged to take vigorous steps against her.”<sup>23</sup>

The Ottoman government could not manage to do much against the English privateers, because such foreign pirates used to carry away their booty under the shelter of Ottoman forts. They made terms with the governors, and sold their booty at a low price. Moreover, the Ottoman officials praised, favored and protected the English privateers. Of course, to obtain this treatment, the English brought them many presents. One of the consequences was that the legal customs suffered accordingly. The above accusations were made by the Sultan Ahmed I in the command (*hüküm*) sent to the *beylerbeyi* of Cyprus in September 1603, ordering to

<sup>16</sup> During François Savary de Brèves’ mission, the following Venetian ambassadors resided in Constantinople: Lorenzo Bernardo (1589–1591), Matheo Zane (1593–1596), Marco Venier (1596–1599), Agostino Nani (1597–1599; 1600–1602), Francesco Contarini (1602–1604), Ottaviano Bon (1604–1607) and, then, Simone Contarini (1608–1612).

<sup>17</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 333.

<sup>18</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 371.

<sup>19</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 369.

<sup>20</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 364, 367.

<sup>21</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 503.

<sup>22</sup> *Calendar of State Papers and Manuscripts, relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice and in other Libraries of Northern Italy*. Edited by Horatio F. Brown, Vol. X: 1603–1607, London, 1900, doc. 84.

<sup>23</sup> *State Papers. Venice*, vol X, doc. 85.



open an enquiry and to imprison Pervis, the English privateer who had captured the Venetian ship *Balbiana*.<sup>24</sup>

After the English corsairs captured and plundered French or Venetian vessels conveying merchants and merchandise, they carried on the prizes to harbors in North Africa. Being informed by the Western ambassadors, the Sultan ordered usually to the local governors to recover the goods and hand them over to the agent of the ambassadors, who actually was the bearer of the Imperial orders addressed to Ottoman local authorities. If the goods had already been sold, the officials were to extract from the English all the money coming from the sale and to punish them. Copies of such Imperial Orders to the *beylerbeyis* and *kadis* of Tunis, Algiers and Tripoli of Libya were usually enclosed in the despatches of the Venetian *baylos* at Constantinople.<sup>25</sup>

The attitude to the English privateers in the Mediterranean was different.

In the Venetian and French diplomatic reports and petitions the English privateers were frequently blamed and their exclusion from the Mediterranean was asked. An instance is Agostino Nani's report of 28 October 1600: "The damage which the English continually inflict on the shipping is growing so intolerable that every Prince who is interested in the injury suffered by his vessels and subject most reasonably desires that English ships should be excluded from every harbor, for that is the only way to curb the rapacity of this people."<sup>26</sup> François Savary de Brèves suggested to King Henry IV an alliance with Venice as a possible solution for the elimination of the English pirates from the Mediterranean.<sup>27</sup>

The Venetians preferred to answer by sequestrating the English capital in Venice. In an original minute of the Venetian Senate of 8 July 1600, the English commerce was appreciated as being of great importance, but accused the English ships of having committed "acts of depredation throughout the Levant, upon Venetian merchants." Actually, the privateers acted "against the Queen's expressed

<sup>24</sup> On 27 September 1603 Francesco Contarini, the Venetian baylo at Constantinople, wrote that "the English ambassador put in irons that Consul Jonah who came here some days ago from the Morea, with letters proving that he had defended Patras, and who received a present for it. He is accused of writing secretly to England to solicit the post of Ambassador here" (*State papers. Venice*, X, doc. 133, 134).

<sup>25</sup> In a report of 17 May 1603, it was noted that orders from the Sultan to the *beylerbeyi* and *kadi* of Tunis, where it was exposed the case of the English corsair Williman Piers, were enclosed in the preceding dispatch of Francesco Contarini (*State papers. Venice*, X, doc. 42).

<sup>26</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 923.

<sup>27</sup> In a letter of 23<sup>rd</sup> March 1600, one can read: "de s'unir avec les Venetiens contre d'Angleterre...; "Toute le remede que j'y sache est que V.M. doibt remedier du costé d'Angleterre, ou bien s'unit avec les Seigneurs de Venize et escrire à ce Seigneur en ce sujet lui remonstrant les dommages que lesdicts Anglois font par les mers de Levant et demande à sa Haultesse qu'il soit interdit à ces Anglois de venir traficquer par ces mers, à deffault de quoy on abandonnera leur amitié" (BNF, Divison Occidentale, Ms. Fr. 16144, f. 276–288, cf. Isabelle Petitclerc, *François de Brèves, Ambassadeur de France à Constantinople*, thèse de doctorat, Université de Paris, 1988, A.N.R.T. Lille, 1989, p. 218).

intention.” The proposal to sequester the capital of English subjects in Venice was purposed for the successful defence of the Venetian trade.<sup>28</sup>

The French claims were more radical. François Savary de Brèves demanded that “the English should be debarred from trading, and their alliance – the *Capitulations* of 1580 – rejected.” Practically “it was incumbent on the Turks to see that these vessels found no shelter in the ports of the Grand Signor; for, if they could not find safe harbor nor market for their spoils, they would be forced to adopt another line.”<sup>29</sup>

To fight against English privateers meant for François Savary de Brèves to combat the English ambassador and consuls in the Ottoman Empire. Here is the origin of his hostile behavior toward the English colleagues. In this diplomatic conflict, the French ambassador was supported by his local friends from the juridical milieu, such as the *kadı-‘asker*, according to Girolamo Capello’s report of 29<sup>th</sup> July 1600: “In this negotiation he has made such progress that he has won over Achmet Pasha and the Capudan Pasha (*Kapudan Paşa* – o.n.), who has been reconciled with him, assisted in this by the favor of the preaching Emir and the Cadileschier, his friends.”<sup>30</sup>

On the other side, the English tried to find moderate solutions to retain the English privateers in the Mediterranean. In this respect, Henry Lello, the English ambassador at the Ottoman Court, emphasized more and more frequently that the English privateers’ actions could be kept in reasonable limits only by the existence of an English – Ottoman peace agreement. If not, he warned that the consequences could be grave for the English commerce in the Levant. The corsairs would pillage the coasts and islands of the Ottoman Empire and seize the shipping of Syria and Egypt.<sup>31</sup>

The active presence of the English pirates in the Mediterranean, preying on the Turkish shipping, was acknowledged by the English ambassador Henry Lello (1597–1607)<sup>32</sup> in his reports of 1603 to the English State Secretary, Robert Cecil. But he blamed Savary de Brèves’ attempts to take advantage of this situation, by bringing about a breaking between England and the Ottoman Empire to the advantage of France. He told the Turks that “the English government secretly countenanced these pirates, did nothing to prevent their depredations, and actually

<sup>28</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 895.

<sup>29</sup> Information noted by Girolamo Capello in his report to the Doge and Senate of 29<sup>th</sup> July 1600 (*State Papers. Venice*, IX, doc. 903).

<sup>30</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 903.

<sup>31</sup> *State papers. Venice*, IX, 291.

<sup>32</sup> Henry Lello was the English representative at Constantinople between 15 December 1597 and June 1607, as agent until 1599, and then as resident ambassador, after the public audience of 14 September 1599. He was initially sent out by the Levant Company in March 1597 to act as Edward Barton’s secretary. After the latter died, Henry Lello was in due course confirmed as ambassador at the Ottoman Court, taking over the duties of English ambassador in Constantinople in 1597.

welcomed them when they returned to England with their ill-gotten gains”.<sup>33</sup> At the same time, Henry Lello affirmed – rightly or not – that other pirates – some of them French – sailed under the English colors, and the Turks could not tell the difference.<sup>34</sup>

In 1603, an Ottoman agent was sent to London. He arrived first in Paris, where the French tried to prevent his going to England, “lest he should discover the falsity of the French insinuations”. The correspondence between the high officials of that time is illustrative for the English view on the Levantine trade and privateering. The Ottoman envoy should go to England, because in this way one can avoid the decay of the English trade in the Levant, considered by an English official as being “the best we have in the world”.<sup>35</sup> Another English official blamed the French authorities’ double-dealing, considering that the Ottoman attitude was a kind of pressure against the conclusion of the peace between England and Spain and for keeping that war going.<sup>36</sup> In this context, there was a dispute about the Ottoman problem between King James I, who – as a good Christian – wanted to have nothing to do with the Turks, and some members of the Privy Council, “where everything is weighted in the scales of material interests”. The advisers disagreed with the King’s opinion and persuaded him to write to the sultan in order to establish friendly relations.<sup>37</sup>

The Ottomans found themselves in the middle of this commercial conflict and their attitude toward the English privateers was decided by the official implied in this question. First, the Ottomans were preoccupied to verify French and Venetian allegations. In this respect, the Kapudan Pasha was regularly charged to inquire whether the French and Venetian ambassadors’ allegations were truthful. In a report of 29 July 1600, Girolamo Capello, the Venetian ambassador in Constantinople, noted that “the French ambassador, thanks to his continual complaints against the English ambassador on account of the mischief done by English to French vessels in these seas, has at length obtained an order instructing the Capudan Pasha to open an inquiry on the subject, and to find out if the facts alleged by the French Ambassador are true.”<sup>38</sup>

The constant complaints of François Savary de Brèves about the English privateering in the Levant finally caused a stronger reaction from the Ottoman authorities. Eventually, the Sultan promised to the King of France to break out the friendly relations with England. In August 1603, Mehmed III wrote to Henri IV

<sup>33</sup> Maurice Lee Jr., *James I and Henri IV. An Essay in English Foreign Policy. 1603–1610*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1970, 30.

<sup>34</sup> Lee, *James I. Henri IV*, p. 30.

<sup>35</sup> Wilson’s letter to Robert Cecil, from 7 November 1603 (Lee, *James I. Henri IV*, p. 30).

<sup>36</sup> Parry’s letter to Robert Cecil (Lee, *James I. Henri IV*, p. 31).

<sup>37</sup> Robert Cecil’s letter to Parry, from January 1604 (Lee, *James I. Henri IV*, p. 31).

<sup>38</sup> *State Papers. Venice*, IX, doc. 903.

that “he would inform James I that English piracy must cease, or reprisals and a rupture of relations would follow.”<sup>39</sup>

Moreover, the French ambassador succeeded to obtain from the *şeyh ül-Islam* a legal opinion blaming the English piracy.

In Islamic law treatises one can find certain rules concerning foreigners’ piracy in the House of Islam. Thus, Muhammad ash-Shaybani had already blamed the *müste’min* group who attacked, killed or enslaved other *müste’min* in the House of Islam. If a treaty of protection was concluded with the attacked *müste’min* group, then the Muslim sovereign was obliged to protect it against other *müste’min*.<sup>40</sup>

A *fetva*, issued by the *şeyh ül-Islam* Mehmed bin Sa’adeddin (1601–1603) at the beginning of the seventeenth century and copied in the *Manuscrit Turc 130*, refers to the violent actions of the English privateers in the Mediterranean. In Islamic legal terms it was about a *müste’min* band who made piracy in Islamic seas. May this group be forbidden to come to the Ottoman waters, and even be punished? The legal answer was affirmative. Yes, a *müste’min* band who was plundering ships of other *müste’min* groups in the Ottoman seas may be forbidden to come to the Ottoman empire and may be punished (*bu vecihle sa’y bi’l-fesâd eden taht-ı âmândan hârci olub müstahak-ı ‘ukûbet-i lâzıma olurlar*).<sup>41</sup> Here is the summarized translation of this precious legal text.

The question (*mesele*): As a consequence of their *müste’min* status, a group of foreigners enter with their ships the Well-protected Dominions (*müste’min tâ’ifesinden bir tâ’ife müste’minlik bahanesiyle gemiler ile Memâlik-i mahrûseye dahil olub*). These foreigners are not attacked by the Ottoman ships guarding the Well-protected Dominions, either when they navigate on the sea or when they enter the harbors, because they are beneficiaries of protection (*müste’mindir deyü ta’arruz olunmakla*). In practice, this band of foreigners comes to Ottoman harbors not to make commerce but to seize the ships of other Western merchants (*deryada buldukları aher müste’min ta’ifesinin... gemilerin garet eylemeyeleri ile benderlere tüccar ta’ifesi... gelüb*). The *beyt ül-mâl* is charged with establishing the damages, and whether the Muslim ships were also seized by the above privateers group. In the case of a positive result, the question for the *şeyh ül-Islam* Mehmed bin Sa’adeddin is whether the Islamic law allows the sultan to forbid the above foreigners – who are still among the *müste’mins* – to enter and leave the Well-protected Dominions.

<sup>39</sup> *Report on the Manuscripts of the Marquis of Salisbury*, vol. XV, M.S. Giuseppi and D. McN. Lockie, eds., London, 1930, 225–26, cf. Lee, *James I. Henri IV*, 30.

<sup>40</sup> Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibânî, *Le Grand Livre de la Conduite de l’État (Kitâb as-Siyar al-Kabîr)*. Commenté par... *as-Sarakhsi*. Traduit par M. Hamidullah, Editions Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989–1991, vol. III, p. 365–6, # 3721–2.

<sup>41</sup> BNF, DO Turc 130, f. 29v.

The answer (*el-cevâb*): This *müste'min* band – who exerts himself in making malice – is excepted from the benefit of protection (*taht-ı amandan hâric olub*), and deserves to be punished (*'ukûbet-i lâzim olurlar*).

Signature: Written by the humble Mehmed bin Sa'adeddin, God preserve his health.

To this legal opinion is added an interrelated confirmation issued by the *şeyh ül-Islam* Ebu'l Meyâmin Mustafâ Efendi (1603–4, 1616).

The question (*mesele*): Is it necessary to act according to this illustrious legal opinion? May this be explained and may it be rewarded.

The answer (*el-cevâb*): Allah knows. It is necessary (*lâzımdır*).

Signature: Written by the humble Mustafa, God preserve his health.

According to a report of Giovanni Carlo Scaramelli, Venetian Secretary in England, to the Doge and Senate, dated 1603, March 20, related how the French ambassador, François Savary de Brèves, had succeeded to obtain this kind of legal opinions against English privateers from the Grand-Mufti: "...Then inside the Straits of Gibraltar, how can the English be endured, seeing that under the guise of merchants they plunder in the very vitals of foreign dominions all the shipping they find? On this I need not enlarge further, except to say that in dispatches of December last the English Ambassador at Constantinople enclosed a decree passed by the Turks, drawn up by the Mufti on religious grounds at the instance of the French Ambassador, that English vessels shall always render an account of all goods brought and sold in Barbary and elsewhere within Turkish dominions; and the English Ambassador is charged to see the order carried out. This information is extremely disliked".<sup>42</sup>

<sup>42</sup> *State papers. Venice*, vol. IX, doc. 1160.



175 YEARS FROM THE DEATH  
OF DIMITRIE DANIEL PHILIPPIDE

SILVIA CORLĂȚEANU-GRANCIUC  
(Institute of History, Chișinău)

Prominent personality of South-East European culture, Dimitrie Daniel Philippide, of Greek origin, had activated all his life on the Romanian land. Scholar, monk, professor, and researcher in natural science, supporter of Enlightenment left several works among which *Geography* and *History of Romania*. The events from South-Eastern Europe made Dimitrie Daniel Philippide to spend the last years of his life in Bessarabia where he died on November 10, 1832 and was buried in St. Nicolae church cemetery from Bălți.

**Key-words:** D.D. Philippide, Bessarabia.

Among the personalities who contributed to the Romanian culture, there were a great number of scholars who lived on the territory of the Romanian states, including Bessarabia that belonged since 1812 to the Russian Empire. Further research on their biographies is still necessary and it may form a common project of the History Institute of the Moldavian Academy of Science with the Institute of South-East European Studies of the Romanian Academy.

About Dimitrie Daniil Philippide (Daniel Philippidis), Greek scholar, who through his whole activity, through original writings, through teaching and as a translator, there are many facts to be discovered. For instance, the document we are publishing had not been found yet.

In the National Archives of the Republic of Moldova, in Chișinău, in the files with birth certificates of the town of Bălți, we discovered the death certificate of D. Philippides (see the photo), who died at Bălți, in 1832. According to the death certificate where the age of the deceased, 97 years, it would result that he was born in 1745. Actually his age can not be accepted. Philippides was born in the village of Milies on Pilion Mountain, in Thessaly, Greece. The Romanian historian Gheorghe Bezviconi supposed the birth date was 1770<sup>1</sup>. Other researchers had advanced the year 1750 (in any case they considered a birth date before 1765)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Gheorghe Bezviconi, *Profiluri de ieri și de azi*, Chișinău, Universitas, 1992, p.131.

<sup>2</sup> Olga Cicanci, *Dimitrie Daniel Philippide. Istoria României*, București, Editura Pegasus Press, 2004, p.11.

The discussions have all the reasons to continue, certainly will be acquired. Sure is only the fact that he died on November 10, 1832 (in other sources is indicated November 6)<sup>3</sup>, in Bălţi. From the registration we can find out that “on the tenth day of November [is dead] the professor “the Greek” Dimitrie, son of Vasile Philippide”<sup>4</sup>. The age that figures here is 97, which is probably exaggerated. In the rubric „which was the cause of death” is mentioned „old age”. The person who made this statement was the priest Procopie Timofeevici Fronea. Dimitrie Daniil Philippide was buried in “the cemetery of Bălţi” by the archpriest Avramie Antonovski. But, unlike to other buried parishioners, where it is only noted that they were buried in the Bălţi cemetery, right to the name of Philippide is written the name of the priest who served the office together with the “priests’ synod”. This consignment shows that the funeral ceremony was not ordinary but it was accompanied with a religious service officiated by a big number of ecclesiastics, which will suggest that Dimitrie Philippide had a notable position among intellectuals and churchmen from Bessarabia in that period.

Gheorghe Bezviconi believed that the priest Daniel Philippide had settled in Bessarabia and for many years was superior at a monastery near Bălţi<sup>5</sup>. Alexandru Philippide whose grandfather Nicolae Philippide, had been Daniel’s brother (about his ancestor does not have more information)<sup>6</sup>.

Historian Sorin Iftimi did not find documents about Daniil being an abbot (egumen) in Bessarabia<sup>7</sup>.

Regarding the other family members who survived Daniel the information is scarce. In the 1835 census, made for the Russian administration of Bălţi, we find only Dimitrie Philippide, which in 1835 was 35 years old, being inscribed as “subject to the Turkish country (Ottoman Empire)”. He lived on the estate of boyar Egor Katargi<sup>8</sup>. This Dimitrie Philippide, from Bălţi, is no longer mentioned in the census for 1854.

We may add that Dimitri Daniel Philippide could be found by 1814–1815 in Chişinău and Cetatea Albă, cities where the Russian administration set up, few

<sup>3</sup> Olga Cicanci, *op. cit.*, p.17.

<sup>4</sup> A.N.R.M., Fond 211, *Registrele metricale ale regiunii/guberniei Basarabia*, inv. 1, u.p. 54, f. 27.

<sup>5</sup> Gheorghe Bezviconi, *op. cit.*, p.131.

<sup>6</sup> Alexandru Philippide, *Notiţă bibliografică asupra lui Dimitrie Philippide*, in “Arhiva”, tom. IV, Iaşi, 1893, p.163.

<sup>7</sup> Sorin Iftimi, *Pe urmele lui Daniil Philippidis (1755–1832)*, in “Cercetări istorice. Buletin al Complexului Muzeal Naţional Moldova”, (Serie nouă), XXI–XXIII, 2002–2004, Iaşi, 2007, p. 332.

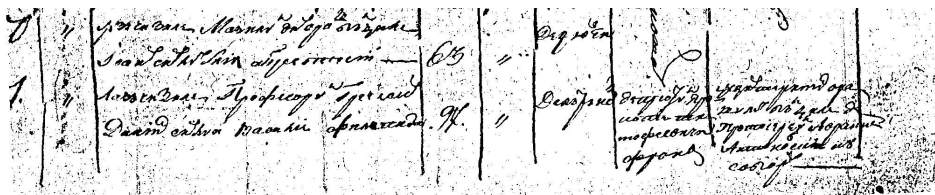
<sup>8</sup> A.N.R.M., Fond 134, *Administraţia Financiară a Basarabiei*, inv. 2, u. p. 597, f.38v., Iordaki Catargi (1797–1871).



years later, a Committee for helping the Greek refugees, menaced by “Turks wrath”<sup>9</sup>. Their protection concerned the Provisional Government of Bessarabia.

Therefore, we think Dimitrie Philippide was living, during that time, in Chişinău and Cetatea Albă, towns where massive Greek communities existed<sup>10</sup>.

Between 1816 and 1818 he is in Leipzig where he printed his works on the history and geography of Romania, in Iaşi and Chişinău, he was a guest of his former student Ioan Balş.



Certificate of death Dimitrie Daniel Philippide

<sup>9</sup> A.N.R.M., Fond 450, *Comisia greacă auxiliară din Chişinău de pe lângă Guvernul Provizoriu al Basarabiei*, inv.1.

<sup>10</sup> See Silvia Corlăţeanu-Granciuc, *Contribuţii documentare la istoria Comunităţii Greceşti din Basarabia în secolul al XIX-lea*, in “Tyragetia”, X, Chişinău, 2001, p.166.



LA MISSIONE CULTURALE E EDUCATIVA  
DELL'ARCIVESCOVO CATTOLICO  
RAYMUND NETZHAMMER NELLA ROMANIA ORTODOSSA

ELENA SIUPIUR  
(Istituto di Studi Sud-Est Europei, Bucarest)

Questo saggio configura un tema di studio che è stato reso possibile solo di recente per la pubblicazione delle memorie di Raymund Netzhammer, arcivescovo cattolico di Bucarest (1905–1924). Il saggio coinvolge la storia delle istituzioni religiose e laiche nella Romania di quell'epoca e la storia delle mentalità, che si manifesta in campo letterario e storiografico.

**Parole-chiave:** educazione cattolica, riviste, ateneo, relazioni con i scienziati romeni.

La missione dell'Arcivescovo Raymund Netzhammer in Romania si è iscritta, si è svolta e si è compiuta in una dimensione importante e di tradizione millenaria della Chiesa cattolica – *l'istruzione e l'educazione attraverso l'insegnamento, l'introduzione dei valori morali cristiani tramite la cultura, la creazione di una élite dotta (clericale)* al servizio di questa dimensione ma soprattutto al servizio della Chiesa e del mondo, al servizio dell'imperativo maggiore della Chiesa – quello di evangelizzare e di estendere la giurisdizione ecclesiastica, di consolidare il ruolo e il posto della Chiesa cattolica nel mondo.

Queste due dimensioni hanno funzionato fino al secolo XX. Il cattolicesimo è andato pure negli spazi ortodossi o di altre confessioni, prima con le scuole dove ha inviato professori, insegnanti (monaci, missionari). Ovunque fosse andata nel mondo, la Chiesa cattolica è andata con la scuola, con l'insegnamento, l'educazione, l'istruzione e la tendenza di creare delle élite dotte per la società.

Che questa sia stata anche una forma di estensione della giurisdizione ecclesiastica e politica della Chiesa universale è vero, ma di tutto questo suo sforzo il guadagno maggiore è stato pure quello della cultura. Quale cultura è rimasta anche quando la giurisdizione ecclesiastica ha perduto il suo potere in quello spazio. Vedi, per esempio, lo spazio degli ex regimi comunisti. Dunque, dove essa sia andata, al di là delle buone et delle cattive, al di là dell'intransigenza, della tolleranza e dell'intolleranza ecclesiastica, la Chiesa cattolica ha portato la cultura e l'educazione.

Ho ricordato queste due missioni fondamentali della Chiesa cattolica perché sotto il loro segno si è svolta la diligenza dell'Arcivescovo Netzhammer e fra i due simboli e missioni ha oscillato sempre la personalità di un grande umanista, ma anche di un servitore e rappresentante della Chiesa universale nel mondo ortodosso.

Dalle sue memorie ma ugualmente dall'indagine della sua attività di 20 anni nello spazio della scuola et della scienza e cultura<sup>1</sup> risulta con chiarezza che l'Arcivescovo Netzhhammer, senza però dimenticare la sua missione principale, sua e della Chiesa che lui serviva, ha messo l'accento sull'attività d'insegnamento et di cultura, intuendo che lui può raggiungere la prima attraverso le seconde di una maniera più efficiente. Sua attività sul piano dell'insegnamento e della cultura non è rimasta una semplice annessa della sua missione ecclesiastica ma ne è diventata una priorità.

A differenza dei suoi predecessori, che hanno portato correttamente a termine le stesse missioni, lasciando però l'insegnamento e la cultura su un piano secondario, concentrato piuttosto sul consolidare del posto dell'Arcivescovato cattolico di Bucarest da poco creato lì<sup>2</sup>, l'Arcivescovo Netzhhammer ha alzato *l'insegnamento cattolico e la cultura cattolica ad un livello di prestigio*, le ha tolte dalla situazione ausiliaria dove si sono trovate fin'allora ponendole nell'evidenza della società romena in quanto un modello europeo superiore. Questo è *il periodo di prestigio della presenza del cattolicesimo in Romania, è il periodo della presenza complessa del cattolicesimo in Romania* cioè della presenza culturale e spirituale accentuata nella vita pubblica culturale e scientifica. E così sarà fino alla seconda guerra mondiale.

Allo stesso tempo, Netzhhammer ha riuscito di scartare lo statuto di "straniero", cioè di specifico all'insegnamento e alla cultura cattolica identificandole per la società romena come una sua necessità naturale, come una parte necessaria e integrante della sua cultura. Questa nuova dimensione è dovuta quasi nella sua totalità all'Arcivescovo Netzhhammer e al suo collettivo di intellettuali, alle insigne realizzazioni dell'Arcivescovo.

<sup>1</sup> Raymund Netzhhammer, *Episcop în România. Intr-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, Vol. I-II, Ed. Nikolaus Netzhhammer; Krista Zach, Ed. Academiei Române, București, 2005; Nikolaus Netzhhammer, *Introducere*, in *Episcop în România. op.cit.*, vol. I, p. 9-72; *Lista publicațiilor Arhiepiscopului R.Netzhhammer*, in *Episcop în România. op.cit.*, vol. II, p. 1571-1584; I. Dumitriu-Snagov, *Postfață*, in *R.Netzhhammer, Arhiepiscop în România, Jurnal de război 1914-1918*, Ed. I. Dumitriu Snagov, București, 1993, p. 292-306; Nikolaus Netzhhammer, *In Verbo tuo. Raymund Netzhhammer O.S.B. Arhiepiscop de București. 1905-1924*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2003; Nikolaus Netzhhammer, *Un păstor și o turmă: Raymund Netzhhammer OSB. Arhiepiscop de București (1905-1924)*, in "Pro Memoria", no. 2/2003, p. 205-224; idem, *Autorul Raymund Netzhhammer în publicații românești actuale*, in "Pro Memoria", no. 3/2004, p. 121-124; idem, *Biserica Sf.Vasile prima biserică și parohie a românilor uniți din București*, in "Pro Memoria", no. 3/2004, p. 241-264; Dănuț Doboș, *Contribuții la istoriografia românească. Revista Catolică (1912-1916)*, in "Pro Memoria", no. 3/ 2004, p. 85-102; idem, *Școlile catolice din Valahia (sec. al XIX-lea - începutul sec. al XX-lea)*, in "Pro Memoria", no. 4/2005, p. 131-158; Daniel Banner, *Presa parohială: Bukarester Katholische Sonntagsblatt (1913-1942)*, in Dănuț Doboș-Eugen Bortoș, *Parohia Catedralei Sf. Iosif din București*, Monografie, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2005, p. 173-185; "Revista Catolică", I, 1912 (no. 1-4), an II, 1913 (no. 1-4); an III, 1914, (no. 1-4); an IV, 1915 (no. 1-4), an V, 1916 (no. 1-2); *Schematismus Ven.Cleri Archidioecesis Bucarestiensis*. Lat. Rit. Pro Anno MCMIV; *Schematismus Archidioecesis Latinae Bucarestiensis*, Anno MCMVII; *Schematismus Archidioecesis Catholicae Bucarestiensis*, Anno MCMXIV.

<sup>2</sup> In anno 1883; M. Theodorian-Carada, *Characterul juridic al Arhiepiscopiei Catolice din București*, "Revista Catolică", no. 1/1916, p. 17-42 *Bula de înființare a Arhidiecezei de București*, in "Pro Memoria", no. 2/ 2003, p. 13-14; Pr. Leonard Ciobanu, *Arhiepiscopia Romano-Catolică de București*, in "Pro Memoria", no. 2/2003, p. 15-18.

Questa realizzazione di cui effetto esiste fino al giorno di oggi – anche dopo il passaggio della più dura repressione scagliata contro le Chiese, quella comunista. *L'ecumenismo culturale come idea* ha trionfato e *l'idea di ecumenismo come solidarietà culturale e spirituale*, malgrado i momenti inquietanti degli ultimi 17 anni, è molto presente nella società romena contemporanea. Se abbiamo in vista le congiunture politiche, geopolitiche e confessionali dell'Europa di Sud-Est nell'epoca, *la concezione culturale* di Netzhammer riguardante la presenza, la funzione e la missione del cattolicesimo tramite la cultura e l'educazione nella società ortodossa romena si è dimostrata essere *une concezione politica* con un effetto durevole.

Per capire Raymund Netzhammer, ricordiamo brevemente il contesto politico romeno del periodo del suo arrivo e della sua attività di due decenni nella Romania.

Nel 1905, l'Arcivescovo ma anche professore arriva in un Regno latino ma ortodosso, con una Chiesa nazionale ortodossa, con Re cattolici (Carol I e poi Ferdinand), ma con un rapporto adombrato fra la Casa Reale e il Vaticano per causa dell'educazione ortodossa dei figli del Re.

Questo aspetto ha significato abbastanza tensione fra la classe politica romena e il Vaticano e ha recato molto dolore e sofferenza ai re Carol I e Ferdinand<sup>3</sup>. Però Netzhammer ha goduto l'amicizia e il rispetto dei due re. Netzhammer arriva in un paese e uno spazio (l'Europa di Sud-Est ortodossa) dove la Chiesa ortodossa è molto forte e ha avuto lungo i secoli un importante e forte ruolo nell'emancipazione delle nazioni politiche e il conseguimento della loro indipendenza (fine del secolo XIX – principio del XX), con recenti dichiarazioni di autocefalia rispetto al Patriarcato di Costantinopoli. Le sensibilità in questo spazio per ottenere e conservare l'indipendenza rispetto ad ogni centro sopranazionale sono in questo periodo più intense e tensionate che mai.

Di là, i ritegni delle classe politiche di Romania – rispetto alla Chiesa cattolica, al cattolicesimo in generale, implicitamente rispetto alla Chiesa unita, greco-cattolica. Fra la posizione ferma, intransigente del Vaticano e le sensibilità e la tensione dell'Europa di Sud-Est, la missione dell'Arcivescovo Netzhammer non è una facile.

Ma l'uomo di cultura e il professore per vocazione quale è Netzhammer intuisce, capisce perfettamente i bisogni della società romena come pure la sua apertura verso le valori culturali e politici europei. Sua azione di consolidare il ruolo del cattolicesimo nello spazio romeno si svolgerà come tale su questa via aperta dinanzi a lui dalla stessa società romena – insegnamento e cultura di carattere europeo.

Dal suo soggiorno anteriore in Romania (1902), Netzhammer conosce tutti i problemi e tutte le difficoltà, i tentativi di riforma che affronta la società romena nel campo dell'educazione e dell'insegnamento, i tentativi di realizzare e consolidare un insegnamento di prestigio e con una dimensione prioritaria nell'evoluzione della società romena.

Però, l'insegnamento pubblico non riesce di raccogliere tutti i giovani in età di andare a scuola. Le scuole private rappresentano una soluzione per una parte delle necessità della società romena e sono dal secolo XIX una forma accettata e

<sup>3</sup> N. Netzhammer, *In Verbo tuo...*, op.cit. p. 52–56; *Episcop în România...*, op.cit. p. 103–107.

approvata. L'insegnamento confessionale – cattolico, israelita, protestante – fanno parte di questa categoria, ma esso copre soprattutto le necessità delle comunità cattoliche, israelite, protestante.

Nel Regno romeno ci sono da qualche secolo ma soprattutto nel secolo XIX a Bucarest e Iassi importanti comunità etniche cattoliche – tedesca, austriaca, ungherese, italiana ma anche francese, bulgara, polacca.

Nel 1899, solo nell'arcidiocesi di Bucarest ce ne sono 69 000 cattolici<sup>4</sup> per una popolazione totale della Romania di 5 912 000 abitanti. Nel secolo XIX, le troviamo con chiese proprie – cattoliche – e, nella buona tradizione cattolica, con scuole parrocchiali, e dopo 1883 anche scuole arcivescovali, scuole presso i cattedrali e convitti per giovani ragazze. Nelle statistiche del Ministero Romeno dell'Istruzione le scuole cattoliche vengono considerate scuole private accanto quelle israelite, bulgare, francesi, greche ecc. (nel 1900, a Bucarest ce ne sono 54 scuole private – 23 per giovani ragazzi et 31 per giovani ragazze)<sup>5</sup>, senza però occupare un posto importante nella società romena. L'Arcivescovo Netzhammer lavorerà in questa direzione con molta energia, con dedizione ed efficienza. In questo campo, è riuscito a conquistare le simpatie e il rispetto del mondo romeno ortodosso per la Chiesa cattolica et per la sua attività culturale.

L'Arcivescovo Netzhammer segue e realizza lungo i 20 anni, alcuni scopi:

a) Accrescere il numero di alunni nelle scuole che si trovavano sotto il patrocinio della Chiesa cattolica, accrescere il numero di alunni non solo cattolici ma anche di altre confessioni, soprattutto il numero di alunni ortodossi. E riuscirà come vedremo più tardi dalle statistiche<sup>6</sup>;

b) la creazione di nuove scuole allo scopo di dar seguito a tutte le richieste d'iscrizione nelle scuole della diocesi, creazione di scuole elementari e di convitti per le ragazze;

c) l'introduzione nelle scuole anche dell'insegnamento secondario, oltre quello elementario (nel 1914, a Bucarest ci sono 14 scuole con insegnamento elementario e secondario; nella diocesi, su 22 scuole solo 10 hanno un insegnamento secondario)<sup>7</sup>; di questa maniera, l'insegnamento cattolico è tolto all'ipostasi di privato, chiuso, di stretta necessità ed è integrato nel sistema ufficiale romeno e paneuropeo che dà agli scolari il diritto di percorrere l'intero circuito verso l'insegnamento liceale, collegiale, universitario;

d) l'insegnamento nelle lingue di circolazione nei collegi europei – tedesco, francese, italiano. Esse rappresentano due dei migliori successi perchè dava ai giovani la possibilità di passare nei licei ufficiali del paese o nei collegi stranieri. E ha

<sup>4</sup> N. Netzhammer, *In Verbo tuo.*, op.cit., p.52; *Episcop în România.*, op.cit, p. 9.

<sup>5</sup> Manuscris, These doct.: Cristina Gudin, *Evoluția învățământului primar în orașul București (1864–1899)*, Anexa 41.

<sup>6</sup> Pr. Alois Irwin, C.P., *Raport asupra instituțiilor romano-catolice de educație în arhidieceza latină de București și în special asupra aceleia din capitală pentru anul școlar 1884–1885*, in "Pro Memoria", no. 2/2003, p. 59–71; *Schematismus.. 1904*, op.cit; *Schematismus..1907*, op.cit; *Schematismus..1914.*, op.cit.

<sup>7</sup> *Schematismus 1914...op.cit.*, p. 57, 59.

realizzato così una speciale attrazione della popolazione di tutte le confessioni verso le scuole cattoliche;

e) adopera una parte dei redditi dell'Arcivescovato per costruire delle scuole a Bucarest, ma anche nella diocesi, compra edifici per le scuole e i convitti<sup>8</sup>;

f) costruisce convitti per gli allievi delle sue scuole, ma si cura anche degli orfanotrofi dove i bambini ricevono una istruzione ed educazione;

g) assicura un insegnamento unitario nelle scuole cattoliche di Bucarest e della diocesi, senza tener conto delle differenze etniche o della confessione dei bambini o della minorità che ha costruito o fondato la scuola (tedeschi, austriaci, ungheresi, italiani, francesi, bulgari);

h) allarga con priorità l'insegnamento nei seminari per preti e maestri di scuola per assicurare il personale del clero cattolico della diocesi ma anche per l'insegnamento nelle scuole cattoliche<sup>9</sup>;

i) manda con borse di studio i seminaristi a studiare nei seminari e nelle università cattoliche di Roma, Ungheria, Innsbruck, Costantinopoli<sup>10</sup> per acquistare un livello superiore di istruzione e realizza col tempo una numerosa collettività intellettuale cattolica a Bucarest e nella diocesi, con un livello di cultura superiore;

j) congiunge la Chiesa e la scuola come istituzioni centrali della vita culturale – educativa e di assistenza sociale e confessionale delle comunità minoritarie di Bucarest e della diocesi;

j) riesce ad allargare la responsabilità delle Chiese parrocchiali nel sostegno e la consolidazione dell'insegnamento come essendo prioritario nella mentalità delle collettività cattoliche ma, tramite l'esempio, pure di quelle ortodosse;

k) sviluppa la costruzione di chiese e presso di esse di enti socio – culturali, soprattutto per i bambini;

l) e non in ultimo luogo, agisce per adattare l'insegnamento delle scuole e convitti cattolici alle norme dell'insegnamento pubblico di Romania, conformemente alle leggi dell'insegnamento, affinché i diplomi siano validi per i successivi cicli superiori del paese e dell'estero;

m) realizza un corpo insegnante (clericale e laico) di un alto livello accademico, corpo insegnante che troveremo coinvolto e integrato anche nella vita pubblica culturale di Romania<sup>11</sup>.

Di tutte queste realizzazioni parlano una serie intera di informazioni e statistiche che abbiamo identificato in tre Schematismi pubblicati dall'Arcivescovato. Così, in quello che riguarda le scuole (scuole arcivescovali, scuole parrocchiali, scuole ungheresi, istituti per le ragazze), abbiamo nel 1904, un totale di 26 scuole di cui 5 a Bucarest e 21 nelle parrocchie della diocesi<sup>12</sup>, nel 1907, abbiamo un

<sup>8</sup> *Episcop în România..op.cit.*, vol. I-II; N.Netzhammer, *In Verbo tuo...*, *op.cit.*, p. 35-42.

<sup>9</sup> *Schematismus..1907. op.cit.*, p. 56-59; *Schematismus... 1914.., op.cit.*, p. 67-71.

<sup>10</sup> *Schematismus..1907. op.cit.*, p.59-60; *Schematismus...1914..,op.cit.*, p.68.

<sup>11</sup> *Schematismus..1907, 1914..op.cit.*; "Revista Catolică", 1912-1916.

<sup>12</sup> *Schematismus..1904.., op.cit.*, p. X-XXIII.

totale di 33 scuole di cui 7 a Bucarest e 26 nelle parrocchie della diocesi<sup>13</sup>, nel 1914, abbiamo un totale di 37 scuole di cui 15 sono a Bucarest (qui includiamo anche il seminario arcivescovale) et 21 nelle parrocchie della diocesi<sup>14</sup>.

In quello che riguarda il numero di allievi:

– nel 1904, abbiamo un totale di 4054 allievi di cui 2199 ragazzi e 1855 ragazze<sup>15</sup>;

– nel 1907, abbiamo un totale di 5628 allievi di cui 2771 ragazzi e 2855 ragazze<sup>16</sup>;

– nel 1914, abbiamo un totale di 6151 allievi di cui 3028 ragazzi e 3123 ragazze<sup>17</sup>.

Conformemente ad altre informazioni, abbiamo a Bucarest 3492 allievi di cui 1851 ragazzi e 2091 ragazze e nella diocesi abbiamo 2209 allievi di cui 1177 ragazzi e 1032 ragazze<sup>18</sup>.

Edificanti e significative per le realizzazioni dell'Arcivescovo nell'azione di attirare la società romena verso le scuole che si trovavano sotto il patrocinio dell'Arcivescovato sono altre informazioni del 1914, e cioè i dati riguardanti e la nazionalità degli alunni. Così, nelle 15 scuole e internati cattolici di Bucarest, conformemente alla religione registrata negli Schematismi, abbiamo 1871 allievi cattolici, 1095 – ortodossi, 750 – israeliti, 226 protestanti, conformemente alla nazionalità, abbiamo 1982 – austro-ungheresi (di fatto austriaci e ungheresi) 905 – romeni, 743 – ebrei, 97 – tedeschi, 94 – italiani, 37 – francesi, 84 – altre nazionalità (bulgari, polacchi). Nella diocesi, nelle scuole della provincia, abbiamo 1077 – cattolici, 748 – ortodossi, 342 israeliti, 42 – protestanti e come nazionalità abbiamo 1036 austro-ungheresi, 546 romeni, 336 ebrei, 126 italiani, 25 tedeschi, 4 francesi, 142 – altri. Nell'Arcidiocesi di Bucarest abbiamo un totale, nel 1914, nelle scuole cattoliche di 2948 cattolici, 1843 ortodossi, 1092 israeliti e 268 protestanti; sempre dal punto di vista della nazionalità abbiamo 3018 austriaci e ungheresi, 1415 romeni, 1079 ebrei, 214 italiani e 41 francesi e 325 – altri<sup>19</sup>.

Da queste cifre, ci possiamo rendere conto del grande credito di cui godono le scuole cattoliche dell'Arcidiocesi di Bucarest tra i romeni, nella mentalità romena, di quanto è cresciuto il loro prestigio et con quanta naturalezza si sono integrate nel fenomeno culturale – educativo di una società prevalentemente e ufficialmente ortodossa. Per la Chiesa cattolica di Romania è stato un grande vantaggio.

<sup>13</sup> *Schematismus..1907.., op.cit*, p. 61–71.

<sup>14</sup> *Schematismus..1914.., op.cit*, p. 57-*Scholae catholicae in Civ. Bucarest*; p.58-*Aliae Scholae catholicae in Archidiocesi*.

<sup>15</sup> *Schematismus..1904.., op.cit*.

<sup>16</sup> *Schematismus..1907.., op.cit*.

<sup>17</sup> *Schematismus..1914.., op.cit*, p. 57, p.60.

<sup>18</sup> *Schematismus..1914.., op.cit*, p. 57, 77–78.

<sup>19</sup> *Schematismus..1914.., op.cit*, p. 58 – *Scholae catholicae in Civ. Bucarest /Religione, Natione/*; p. 60 – *Aliae Scholae catholicae in Archidiocesi /Religione,Natione/*.



L'ideale dell'Arcivescovo Netzhammer di conservare l'unità delle scuole e delle chiese cattoliche di Romania è stata ombreggiata da una serie di tendenze di autonomia nazionale degli stessi cattolici. L'universalismo spirituale e culturale cattolico è stato facilmente spezzato da formalità uscite dagli ideali e dalle delusioni nazionali provocate dal lungo periodo di emancipazione nazionale di certi popoli dell'Europa centrale e di Sud-Est. La guerra accentuerà la tendenza nazionale tra i cattolici di Bucarest.

Netzhammer non vuole trasformare i centri scolari cattolici in centri cattolici etnici e nemmeno quelle delle chiese cattoliche in base a dei criteri etnici. Fino nel 1914, però anche dopo, questa è la tendenza dei francesi, italiani, ungheresi. La germanità della maggior parte del corpo insegnante, lo svolgimento dell'insegnamento soprattutto sul modello tedesco – di grande prestigio nell'Europa di allora – la priorità della lingua tedesca nell'insegnamento cattolico, il patrocinio accentuato di Vienna su questo insegnamento – sono state guardate di una maniera frustrante e negativa dai francesi, italiani, ungheresi, ignorando la loro tradizione in Romania anche sin dal secolo XIX.

Continuando le controversie politiche di Europa alla vigilia della guerra mondiale, le ambasciate di Bucarest fanno sovente pressioni per ottenere una certa autonomizzazione nazionale delle scuole e delle chiese, l'Arcivescovo avrà spesse volte delle difficoltà con una serie di diplomati provenienti dai rispettivi paesi. I conflitti politici di Europa penetrano pure nella società romena e questo non nel beneficio degli ideali spirituali e culturali dell'Arcivescovo Netzhammer. Questo si è visto quando Netzhammer ha fatto costruire una chiesa greco-cattolica (Sfântul Vasile di Bucarest e nel caso della creazione della diocesi greco-cattolica ungherese di Hajdudorogh)<sup>20</sup>.

Insieme con l'occupazione tedesca di Romania è apparso un nuovo livello delle responsabilità dell'Arcivescovo cattolico, ma poi anche delle accuse. Ancora più grave è il fatto che queste idee sono state trasmesse allo stesso Vaticano – interpretate nello spirito del contesto politico conflittuale europeo – cosa che ha ombreggiato l'attività e gli ideali di Netzhammer trovatosi alla vigilia della prima guerra mondiale fra le pressioni di Vienna e di Budapest, della Francia e dell'Italia, del Vaticano e della società romena. Cosa che ha reso difficile la sua situazione senza però lo sconcertare. Specialmente perchè ha avuto tutto il tempo l'appoggio dei re romeni e di una parte della società politica romena<sup>21</sup>.

Quando dicevo che il periodo Netzhammer è il periodo di punta della presenza del cattolicesimo in Romania, accenavo anche ad uno dei valori simbolo della sua opera cioè della *crystalizzazione e promozione di una élite intellettuale cattolica* in Romania. Tramite l'interesse e le sue ricerche nello spazio della storia e

<sup>20</sup> *Episcop în România...*, *op.cit.*, vol.I, p. 358–360, 588–589, 609; N. Netzhammer, *Introducere...*, *op.cit.*, p. 34–42.

<sup>21</sup> N. Netzhammer, *In Verbo tuo...*, *op.cit.*, p. 52–63: *Arhiepiscopul Netzhammer, om de încredere și sfătuitor al regelui; Episcop în România...*, *op.cit.*, vol. I–II.

della cultura, tramite la sua attività pubblicistica ed editoriale, l'Arcivescovo Netzhhammer accelera la rianimazione di un *movimento intellettuale cattolico* in Romania. Grazie alle sue iniziative, egli fa venire nello stesso spazio intellettuale cattolici, ortodossi, greco-cattolici e israeliti, romeni, tedeschi, francesi, italiani, bulgari, polacchi, ebrei e realizza intorno all'Arcivescovato e alla Chiesa cattolica una collettività intellettuale cosmopolita avendo comuni interessi culturali e scientifici. L'attività di questa comunità intellettuale si concentra tanto sulla storia della cultura cattolica europea quanto sulla storia della cultura romena e sulle loro relazioni reciproche lungo i secoli.

Grazie alla sua attività scientifica pubblica nello spazio della storia, dell'archeologia, delle fonti della storia cristiana europea ed implicitamente di quella romena, della cultura cattolica, ma anche di quella ortodossa di Romania, grazie alla sua attività nello spazio pubblicistico culturale ma anche nello spazio editoriale, egli a dato un livello di punta, scientifico alla scuola cattolica storica di Romania.

Se guardiamo solo l'elenco delle sue pubblicazioni<sup>22</sup> ci troveremo un numero di 102 pubblicazioni che riguardano la Romania ed altre 81 che non riguardano la Romania, ma che riguardano in gran parte il Sud – Est europeo e l'Est cristiano in generale, che riguardano la letteratura didattica e manuali, dovunque utili, e pubblicazioni che interessano ogni scuola storiografica europea. Aggiungeremo a quest'elenco la fondazione della "Revista Catolică" nel 1912 (appare fino nel 1916, fino all'entrata della Romania in guerra)<sup>23</sup>, la creazione dell'ateneo cattolico di cultura sotto il nome di "Sala Tomis"<sup>24</sup> e il ciclo di conferenze organizzato lì, la fondazione et l'appoggio delle pubblicazioni periodiche del tipo "Bukarester Sonntagsblatt", la pubblicazione delle pastorali in romeno, tedesco, francese, ungherese, italiano. Tutto questo rappresenta un intero movimento culturale che attira l'interesse della società romena, attira numerosi intellettuali ed uomini politici romeni, cattolici o ortodossi i quali trovano in questo spazio le vie di comunicazione, i temi di un dialogo con l'Arcivescovo cattolico e con la Chiesa cattolica nella sua ipostasi di prestigiosa istituzione della cultura europea.

La sua attività e la sua opera nell'epoca hanno avuto due importanti conseguenze tanto per la Romania quanto per l'immagine della Chiesa cattolica. La prima è quella che chiamavo la cristallizzazione di un movimento intellettuale e di una élite cattolica (poi cosmopolita) sulla via aperta da lui con le attività ricordate. La seconda è l'inclusione nella storiografia romena e nella somma della cultura romena di alcuni temi e problemi riguardanti la Chiesa cattolica, i suoi valori morali, ecclesiastici e la sua missione millenaria nel mondo.

<sup>22</sup> *Episcop în România...*, vol. II, *op.cit.*, p. 1571–1584.

<sup>23</sup> *Episcop în România...op.cit.*, vol. I, p. 354–356, 363, 373; vol. II, p. 1725; Dănuț Doboș, *Contribuții la istoriografia...*, *op.cit.*

<sup>24</sup> *Episcop în România...*, *op.cit.*, vol. I, p. 310, 396, 411–418, 424, 434; vol. II, p. 1704; N. Netzhhammer, *In Verbo tuo...*, *op.cit.*, p. 44–49.

Se percorriamo solo i due volumi delle sue Memorie e la “Revista catolică” troveremo centinaia di nomi di uomini di scienza, di storici, archeologi, numismati, di uomini politici e uomini di cultura allo stesso tempo, primi ministri, membri dell’Accademia romena, segretari generali dell’Accademia, cattolici, ortodossi, greco-cattolici ma anche eruditi europei di passaggio per Bucarest (oppure quelli che hanno letto i suoi scritti e li hanno consegnati nelle riviste straniere), presi in questo movimento intellettuale cattolico o che hanno appoggiato ed apprezzato con simpatia tanto l’opera scientifica, culturale ed educativa dell’Arcivescovo quanto quella sviluppata per le istituzioni culturali cattoliche quanto l’attività dell’élite intellettuale cattolica cristallizzata intorno all’Arcivescovo, alla “Revista Catolică”, all’Ateneo Tomis, ai collegi cattolici.

Ricorderò solo qualche personalità: prof. Ion Bianu, membro dell’Accademia, direttore della Biblioteca dell’Accademia e uno dei fondatori di una importantissima collezione di libro antico romeno ma anche di un campo di ricerca della storia del libro e dell’imprimeria in Romania, poi prof. Simion Mehedinți, geografo, direttore della rivista “Convorbiri literare” (dove ha pubblicato pure Netzhammer) ministro della pubblica istruzione e della cultura, Dimitrie A. Sturdza, scienziato, segretario generale dell’Accademia, parecchie volte ministro degli esteri, capo dei domini della Corona, Alexandru Tzigara-Samurcaș, scienziato, museografo, fondatore di musei, uomo politico, Alexandru Marghiloman, uomo politico, ministro e primo ministro, lo preta scrittore Gala Galaction (Gr. Pișculescu), dr. Ion Bălan, la famiglia Ghika, ma anche il Metropolita primato Elie Cristea (futuro Patriarca della Romania), numerosi prelati ortodossi, vescovi, metropolitani, padri superiori di monasteri, monaci-eruditi, scrittori, giornalisti ecc.

Il secondo nucleo della cristallizzazione di quel movimento intellettuale è rappresentato dalla “Revista catolică”, apparsa durante 5 anni, fino nel 1916 e di cui lettura fa scoprire una ricchezza storiografica, documentaria, culturale e la identifica per quell’epoca come una valorosa contribuzione alla somma della cultura romena, all’arricchire tematico della ricerca sui diversi piani della storia. E sempre lì, scopriremo quella collettività intellettuale implicata nell’attività culturale e scientifica diventata pubblica grazie alla “Revista Catolică”.

Vladimir Ghika, in primo luogo, pubblica numerosi studi di storia romena e universale fino nel 1915 quando, per motivi politici, abbandona l’Arcivescovo Netzhammer, poi il dottore Ion Bălan, teologo greco-cattolico, M. Theodorescu – Carada, Carol Auner, Iosif Frollo, Cirillo Karalevski, D. Cancel, dr. C. Manu, I.C. Filitti, dr. Anton Durovici, molti di questi diventati fra tempo nomi di prestigio nella cultura e la scienza romene oppure nella vita della Chiesa cattolica e greco-cattolica di Romania. Nel primo numero di gennaio – marzo 1912, in quella *profession de foi* intitolato *Ce voim* (Che vogliamo) i redattori della “Revista Catolică” fanno sapere che “Nella moltitudine di riviste romene letterarie, storiche, politiche mancava nel paese una rivista la quale, basata sul fondamento della fede

cattolica, si occupi di tutto quello che preoccupa il mondo intellettuale, cercando però di proteggere i suoi lettori dal veleno del razionalismo e della mancanza di fede.

Questa è la missione della “Revista catolică” ... e perciò essa si interesserà di tutti i problemi scientifici, letterari e politici che sono all’ordine del giorno. Abbiamo chiamato la nostra rivista cattolica anche per quelli che non hanno paura di questa parola, come da una parola pericolosa, che allontana dalla vera fede molte anime romene”<sup>25</sup>.

La “Revista Catolică” pubblica e impone nello spazio storiografico romeno ma anche in quello politico temi e direzioni di ricerca, identifica fonti e fondi di archivio europeo necessari alla storia della Romania, suggerisce prospettive metodologiche o di studio e le note di lettura oppure le informazioni bibliografiche pubblicate in ogni numero portano nello spazio culturale romeno delle informazioni storiografiche, culturali, letterarie, giurisdizionali, politiche provenienti da tutto il mondo.

Così, nel corso di quei 5 anni sono pubblicati qui studi riguardanti *la storia del cattolicesimo in Romania, la storia della presenza istituzionale del cattolicesimo* (vari vescovati) cominciando col secolo XIII et nello studio *Il Carattere giuridico dell’Arcivescovato Cattolico di Bucarest*<sup>26</sup> abbiamo la storia più documentata della presenza istituzionale della Chiesa cattolica nello spazio romeno; pubblica degli studi concernenti la storia della Chiesa greco-cattolica in Romania, ma anche nel Sud – Est europeo, nell’Impero Ottomano, studi sulle grandi personalità intellettuali della Chiesa cattolica ma anche della Chiesa greco-cattolica romena, studi sulle relazioni del Vaticano con lo spazio romeno ma anche con quel russo e Sud – Est europeo, studi di storia romena e di relazioni politiche dei Paesi romeni con diversi imperi, fonti documentari attinenti alla storia dei romeni, alle loro Chiese provenienti dagli Archivi del Vaticano.

Ci sono consegnati e commentati nella rubrica di bibliografie gli studi di storia di alcuni eruditi romeni (Xenopol, Vasile Pârvan ecc.) e stranieri, gli studi di storia delle religioni, delle istituzioni europee ma anche di letteratura europea e romena, vi sono pubblicati migliaia d’informazioni sulla vita ecclesiastica, culturale, educativa dell’Arcivescovato di Bucarest, sono presentati avvenimenti dell’attività del Vaticano e della vita della Chiesa cattolica del mondo intero.

Tutto questo arriva non solo alle élite culturali romene ma anche ad un pubblico coltivato più ampio, divengono man mano temi di meditazione o di ricerca nello spazio storiografico, politico e culturale romeno. E una delle più importanti contribuzioni dell’Arcivescovato cattolico e della élite intellettuale cattolica all’integrazione del pensiero e delle prospettive cattoliche di analisi nello spazio romeno, d’interpretazione ed assimilazione dei temi storici, culturali e politici del mondo.

<sup>25</sup> “Revista Catolică”, I, no. 1, 1912, p. 1–2.

<sup>26</sup> “Revista Catolică”, V, no. 1, p. 17–42.

All'epoca quando appaiono gli studi dell'Arcivescovo Netzhammer e la "Revista Catolică" con queste preoccupazioni nello spazio storiografico romeno, la stessa scuola romena si trovava nel periodo di adozione delle nuove prospettive, di un nuovo orientamento tematico degli studi di storia, di creazione di una nuova disciplina accademica della storia istituzionale, politica, culturale e sociale dall'antichità fino all'epoca contemporanea; così, la contribuzione di Netzhammer, della "Revista Catolică" e del gruppo di uomini di scienza dell'ambiente circostante a queste ricerche e definizioni è stata benefica. Con questo è stato realizzato il dialogo con la società romena ortodossa, è stato realizzato quell'ecumenismo culturale e implicitamente di fede tanto voluto dall'Arcivescovo Netzhammer.

Al nome ed all'attività dell'Arcivescovo Netzhammer è associata la diffusione nello spazio storiografico e culturale ma anche politico europeo dei problemi romeni e, allo stesso tempo, la realizzazione della solidarietà intellettuale e politica di una parte delle élite romene con Netzhammer e con l'attività dell'Arcivescovato. Osserviamo che la maggior parte dei circa 200 studi, volumi ed articoli dell'Arcivescovo sono pubblicati in tedesco, nelle case editrici romene ma anche europee, nelle riviste della Chiesa cattolica di Europa.

Questi hanno portato nello spazio storiografico europeo la moltitudine di problemi, aspetti collegati alla cultura e alla storia romena realizzando una ricca informazione dei circoli scientifici ma anche di un'ampia opinione pubblica europea spostando allo stesso tempo la problematica culturale, storica, geografica romena nella somma della cultura europea. Questa germanità gli è stata di fatto stimolata dai gruppi che si trovavano intorno al Re, scientifici e culturali romeni. Un grande numero di personalità che si sono solidarizzate con lui avevano una formazione universitaria tedesca – Carol I, D.A. Sturdza, Petre Carp all'Università di Bonn, Al. Tzigara-Samurcaș, Titu Maiorescu, Vasile Pârvan, A.D. Xenopol a Berlino<sup>27</sup>, la serie di chierici greco-cattolici od ortodossi (Elie Cristea) formati nello spazio tedesco dell'impero Habsburgo ecc.

Questa germanità culturale, che è stata tanto criticata per causa della prima guerra mondiale e diventata una colpa negli occhi pieni di pregiudizi e frustrazioni di molti contemporanei romeni ed europei è stata anche essa una delle vie di realizzare un dialogo e una solidarietà intellettuale e anche politica con la società romena non solo di Netzhammer ma anche della Chiesa cattolica stessa.

Se riassumiamo in poche parole e senza i pregiudizi politici e nazionali o canonici dell'epoca dei grandi confronti europei l'intera attività dell'Arcivescovo Netzhammer e dell'Arcivescovato cattolico di Bucarest nel periodo Netzhammer ci

<sup>27</sup> Elena Siupiu, *Die Intellektuelle aus Rumänien und den südosteuropäischen Ländern in den deutschen Universitäten (19. Jahrhundert)*, I. Teil: *Universität Bonn*, in "Revue des études sud-est européennes", XXXIII, no. 1–2, p. 83–99; II Teil: *Universität Göttingen*, "RESEE", XXXIII, no. 3–4, p. 251–265; III Teil, *Universität Heidelberg*, "RESEE", XXXIX, no. 1–4, p. 143–196; IV Teil, *Universität München*, "RESEE", XLII, no. 1–4, p. 133–157; IVb Teil, *Universität München*, "RESEE", XLIII, no. 1–4, p. 305–343.

accorgiamo di una serie di valori e simboli che hanno arricchito la sua missione cattolica in Romania tramite la cultura e l'insegnamento. A quelle dette sopra, possiamo ancora aggiungere:

Lui è il fondatore di una nuova immagine della Chiesa cattolica in Romania, nel mentale collettivo romeno e nella comunità intellettuale romena, quella di istituzione, di centro culturale e scientifico, centro di istruzione ed educazione. L'Arcivescovo Netzhammer è riuscito a modificare gli atteggiamenti romeni di fronte alla presenza della Chiesa cattolica e del cattolicesimo. Lui alza la presenza della Chiesa cattolica al livello di un reale movimento intellettuale, di una presenza culturale e morale di grande prestigio.

Tramite l'insegnamento e la cultura, la Chiesa cattolica viene accettata come una parte naturale, di prestigio e di autorità e viene integrata alla società romena. Impone la presenza dei greco-cattolici tanto nel circuito culturale storiografico quanto intellettuale e contribuisce di una maniera seria a far accettare nello spazio del Regno romeno anche la Chiesa greco-cattolica.

Grazie alla sua attività scientifica e pubblica nella sua veste di Arcivescovo cattolico, Netzhammer appoggia l'apparizione nello spazio pubblico romeno di molti studiosi cattolici, provoca anche molti uomini di cultura, degli scienziati romeni di assumere l'identità cattolica, la loro appartenenza al pensiero cattolico; questa élite cattolica avrà rapidamente un ruolo attivo nella vita culturale, scientifica e sociale ma anche ecclesiastica e politica romena.

Con tutto questo ha rinnovato e arricchito la missione e il ruolo dell'Arcivescovato cattolico di Bucarest. Ha voluto ed è riuscito a consolidare la presenza e l'impatto culturale ed educativo del cattolicesimo in Romania, di conferire al pensiero e alla mentalità romena nuovi valori e nuove dimensioni cattoliche ed europee.

Se riusciamo a tirarla dall'ombra e delle conseguenze che l'hanno buttata nella rete degli intrighi politici ed ecclesiastici nazionali e internazionali, delle frustrazioni nazionaliste dell'epoca, l'intera opera di Raymund Netzhammer in Romania acquista il suo intero significato e valore per la missione ecclesiastica affidata all'Arcivescovo cattolico Raymund Netzhammer dal Vaticano.

La missione culturale, educativa che lui ha assunto con priorità e che ha servito con devozione è stata la via scelta da Netzhammer per adempiere la sua prima missione – quella di consolidare il posto della Chiesa cattolica nel mondo ortodosso, arricchendo allo stesso tempo il mondo romeno con un universo di valori europei. Si merita la gratitudine di ambedue.

E penso che sarebbe un bel pensiero – nel beneficio della Chiesa ma anche della società – dalla parte dell'Arcivescovato cattolico di Bucarest di dar inizio ad un lavoro monografico di rivalutazione dell'intera opera e attività culturale e educativa di Raymund Netzhammer in Romania.

# CONTRIBUTO DI RAYMUND NETZHAMMER ALL'ARCHEOLOGIA CRISTIANA E ALLA STORIA PALEOCRISTIANA DAL BASSO DANUBIO

ALEXANDRU BARNEA  
(Facoltà di storia, Università di Bucarest)

L'arcivescovo R. Netzhammer fù un noto archeologo, i suoi viaggi pastorali gli hanno fornito l'occasione di fermarsi a studiare vari monumenti antichi della Dobrogea.

**Parole-chiave:** scavi archeologici, Dobrogea, monumenti paleocristiani.

**0. Premise.** Con l'amarezza della partenza dalla sede arcivescovile di Bucarest, che ha servito con dedizione e devotamento per quasi 20 anni, Raymund Netzhammer, precisava nel suo *Diario* al 6 luglio 1924, nove giorni prima di lasciare definitivamente il paese, la sua lettera di addio, dalla quale leggiamo che: «*La Romania è stata per me come una seconda patria, e la lascio con dei sentimenti della più profonda riconoscenza [...]. Prima del distacco, invio ancora un saluto alla Dobrogea. Per me, è stato il paese preferito. Lì abitano, nelle città e nei villaggi, delle comunità cattoliche che appartengono realmente al mio gregge. Ciò che mi ha attratto, invece, ogni anno in quel tanto interessante pezzo di terra dal Mar Nero mi è stato capire il pulso dell'antico mondo cristiano che, lì, non esaurito dalla lunghezza dei secoli, può essere ancor udito e sentito chiaramente, lì è la terra che è stata piena del sangue dei martiri, lì sono stati affossati delle città, dei villaggi e delle ville dove hanno predicato i santi vescovi di Tomis, lì stanno sotto le macerie e sotto terra dei resti di alcuni edifici di culto e dei posti cristiani.*».

Anche solo da questi appunti si può costatare facilmente l'interesse speciale che l'arcivescovo romano-cattolico, di allora, l'aveva per la storia dei primi tempi del cristianesimo, dal limes dell'Impero romano al Basso Danubio.

Secondo la bibliografia rigorosamente creata dalla Sig.ra Alina Soroceanu, per la prima edizione nella lingua romena nel 2005 del volume *Antichități creștine din Dobrogea*, per merito, in lingua tedesca, sin dal 1918, di Raymund Netzhammer, si trovano, insieme a questo cospicuo libro, ancor'un altro in due volumi (*Aus Rumänien*) e altri 18 studi su temi di storia della Chiesa, archeologia e numismatica, pubblicati sia nel paese che all'estero, in tedesco ed in romeno. Dal nostro punto di vista, si può aggiungere a buona ragione, a questa lista pure «*Il Diario*» («*Jurnalul*») della medesima personalità, imprinato, come ben si sa, con il nome di «*Bischof in Rumänien*», il quale contiene numerosissime

informazioni riguardando lo stesso tema del studio presente. Perciò, e così come abbiamo già detto in altre situazioni simili, «*Il Diario*» è complementario e anche indispensabile alle *Antichitățile creștine* ed ai tutti gli altri scritti di specialità nel senso della comprensione e dell'aver un'idea più completa su questi. Dalla lettura del «*Diario*» si può facilmente constatare, da quanto vicino ha conosciuto il suo autore, tramite le ripetute visite, i resti antichi dal Basso Danubio al Mar Nero, essendo sempre al corente con lo stadio delle scoperte archeologiche, di tanto vigore di quei anni.

**1. I viaggi.** Il curare del gregge dobrogeno, che lui ricordava nella lettera di cui sopra, per l'arcivescovo si è abbinato sempre con il suo vivo desiderio d'identificare, di visitare e di conoscere gli vestigi antichi della regione. Ogni volta cercava di conoscere là soprattutto gli inizi della vita cristiana che lui ha avvertito, sin dal suo primo anno di presenza arcivescovile, di essere contemporanee ad altre molto antiche dal intero Impero romano. Ha conosciuto e consultato i grandi archeologi e collaboratori di questi scienziati di quegli anni quale Grigore Tocilescu, Gustav von Cube, Vasile Pârvan, Pamfil Polonic e tanti altri, collezionari eruditi e professori di alto valore quale Mihail C. Sutz e Constantin Moisil, i quali conoscevano bene i monumenti della regione dove vivevano, oppure dei scienziati stranieri che, sia che venivano per fare delle conferenze a Bucarest, sia che erano andati in Dobrogea con le truppe tedesche di occupazione della prima guerra mondiale, tutti hanno contribuito alla chiusura e al confronto delle informazioni scientifici in questo settore. Certamente, mediante la stessa formazione e la sua posizione professionale, conosceva assai bene Roma e le sue opere antiche come pure le sue collezioni. Non si è fermato solo a questo, perché ha visto e compreso i monumenti paleocristiani più noti di Costantinopoli, quelli della costa ovest dell'Asia Minore e dei Balcani. In questo modo, aveva dei termini di paragone e di analogie per quello che, gradualmente, scopriva con grande gioia in Dobrogea.

Dal suo insediamento quale arcivescovo a Bucarest, nel dicembre del 1905, Raymund Netzhammer ha visto e conosciuto, man mano e coscientemente, quasi tutto ciò che si poteva vedere e conoscere nella Dobrogea. Al 22 giugno del 1906 visitava, in presenza di Gustav von Cube, l'archeologo e architetto tedesco di Tocilescu di quell'anno, le prime scoperte di basiliche paleocristiane di Adamclisi (la città antica *Tropaeum Traiani*). Il primo di agosto, la sorte faceva sì che incontrasse nuovamente il medesimo von Cube, viaggiando questa volta da Orșova, a ponte della nave che stava avanzando alla volta della Germania in amonte sul Danubio. In quest'occasione scopre che, a poco tempo dalla sua visita in quella città antica, l'architetto e l'archeologo tedesco aveva scoperto il primo battistero paleocristiano dalla Dobrogea (sinora l'unico conosciuto nella regione). Nell'inverno che ha seguito, Grigore Antipa, il direttore d'allora del *Museo delle Scienze della Natura* di Bucarest, ha fatto intravedersi l'arcivescovo con il Pamfil Polonic (1858–1944). Questi, quale ingegnere topografo, cartografo e disegnatore di grande talento, con degli studi tecnici di specialità in Austria, era, tra le altre, pure il



collaboratore più vicino di Grigore Tocilescu. Conosceva assai bene gli vestigi dobrogeni e, assieme ad Antipa, ha incoraggiato l'arcivescovo di vederle al più presto, concomitentemente alla Delta del Danubio e al nord della Dobrogea. Inoltre, il Polonic gli ha offerto i disegni che aveva elaborato sui luoghi e sui reperti che stava a visitare, mentre più tardi aveva proprio accompagnato il Netzhammer in alcune delle sue visite dobrogene.

Così preparato, ha visto allora (18–25 giugno 1907), tra le altre, l'*Argamum* (presso a Jurilovca) con l'isola *Bisericuța* (cioè *Chiesettina*), l'*Histria* (sette anni prima che Vasile Pârvan, cominciasse là i suoi primi scavi), il *Tomis* (Constantza), il *Callatis* (Mangalia), tutte quattro già colonie greche sul Mar Nero e l'*Axiopolis*, sul Danubio. Di fronte a questa città antica, Netzhammer scriveva nel suo *Diario*: «menzionato dai Martirologi quale luogo di martiri per la fede in Cristo». All'inizio del mese di giugno 1908, è arrivato nuovamente nel nord della Dobrogea, dove, con una bozza da parte di P. Polonic, ha visto le rovine di Slava Rusă (it. *Slava Russa*; l'antica *Libida*). Hanno seguito poi delle altre visite come per esempio, di nuovo ad *Adamclisi* il 29 luglio 1910, ad *Ulmetum* (Pantelimon) nel maggio 1911, a *Nicopolis ad Istrum* nel luglio 1912, a *Zaldapa* (che si credeva a quei tempi essere l'*Abrittus*), a Balcic (il *Dionysopolis*), Silistra (il *Durostorum*) ecc. nel maggio del 1914. È ritornato nel sud della Dobrogea pure dopo, andando anche a Varna (l'antico *Odessos*) e a Devnia (il *Marcianopolis*) nel maggio del 1922, quando, nelle ultime due città antiche, è stato guidato dal grande archeologo H. Škorpil, autore di importantissime scoperte in Bulgaria di quel tempo. Durante la guerra, quando l'arcivescovo ha dovuto restare sul posto a Bucarest, ha intrappreso nuovamente delle visite in Dobrogea, l'interesse per i monumenti essendo della stessa maniera, come per esempio a Constanța, Mangalia, *Histria*, *Ulmetum*, Slava Rusă ecc. nei mesi di aprile-maggio del 1918, se ci teniamo conto pure del fatto che frattempo si erano aggiunte delle nuove scoperte.

**2. Pubblicazioni.** Tutte queste cose erano ognivolta notate coscientemente nel *Diario*, così come abbiamo potuto scoprire sin dalla sua prima pubblicazione in originale tedesco del 1995–1996, insieme alle osservazioni scientifiche più importanti. D'altra parte, ogni viaggio più speciale, dal punto di vista dell'archeologia cristiana, era fatto pubblico tramite gli studi apparsi a breve tempo dalla visita o dalle visite rispettive, qualche volta mediante le conferenze. Nello stesso tempo, ha parlato sempre con i migliori specialisti romeni e stranieri, essendo sempre informato sulle ultime scoperte e interpretazioni. Però, il miglior frutto di queste attività ininterrotte resta, a modo certo, il suo volume *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, stampato a Bucarest nel 1918 e dove sono state trattate sistematicamente tutte le scoperte e non solo le iscrizioni. Era quello che aveva già fatto, per altro remarcabilmente per quel periodo, Vasile Pârvan nel 1911, sempre a Bucarest, con le sue *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*.

Si può dire che le 224 pagine, quanto compone il libro di Netzhammer, sono un esempio evidente di sintesi e d'interpretazione storica per il tema esposto. Per altro, è stato attratto dai monumenti della Dobrogea sin dalla sua prima presenza nel paese tra il 1900–1902, così come lui ci sta scrivendo all'inizio della prefazione del suo libro. Poi, come si è visto, li ha conosciuti direttamente e molto bene durante il suo servizio arcivescovile.

Ecco, brevemente, ciò che scriveva il libro di cui sopra. Prima di tutto, era tra i primi lavori di questo tipo che si occupava, per il tema annunciato dal titolo, di una provincia del tardo Impero romano, cioè la *Scythia*, chiamata pure *Minor*. Qui, da ricordare che la provincia chiamata dal medioevo *Dobrogea* copre territorialmente quasi l'intera ex-provincia romana. Poi, i 17 capitoli che stanno seguendo la prefazione, includevano, dopo la giusta introduzione, la problematica generale degli inizi del cristianesimo nell'Impero romano, adottata allo specifico della provincia detta *Scythia*. In conseguenza, sin dal inizio e anche solo dal sommario si può constatare metodo e rigore.

Il problema della cristianizzazione della provincia *Scythia* rappresenta il tema del primo capitolo, dove l'autore, tramite un'eccellente conoscenza delle fonti e della loro interpretazione, tende a credere nella presenza dell'Apostolo Andrea nella regione, nonostante mancassero le prove storiche evidenti a quei tempi (che non esistono neppure oggi). Quale buon conoscitore delle liste martirologiche, alle quali per altro fa spesso riferimento anche nel *Diario*, il Netzhammer ha creduto sia necessario ed anche molto più utile di occuparsi della storia di questi siti archeologici e non globalmente per l'intera provincia. Questo, probabilmente anche in ragione della mancanza delle stesse conferme epigrafiche che hanno cominciato a trovarsi più tardi. In quest'ordine scelto, il secondo capitolo tratta dei martiri tomitani. Un'altra ragione di questa modalità di affrontare la questione può essere stato, a nostro parere, il numero assai grande dei martiri registrati a *Tomis*. Lì, i più datano, così come ci sta spiegando l'autore (e finora non l'ha contraddetto nessuno), dal tempo di Licinio, quando la città era già la capitale della provincia. L'argomento indiretto portato dall'autore è uno epigrafico, ossia l'iscrizione di *Salsovia*, dal tempo di Licinio riguardando il culto del Sole, che era già stato commentato da poco da parte di Vasile Pârvan. Per altro, Netzhammer l'ha visto nella collezione del *Museo Nazionale di Antichità*, di Bucarest, così come ha visto pure tutte le altre iscrizioni a cui fa riferimento nel suo libro.

Il terzo capitolo è intitolato correttamente dal punto di vista dell'organizzazione della Chiesa a partire dalla data dell'episodio martirologico che sta evocando: *Halmyris e il primo vescovo di Tomis*. Infatti, la storiografia di specialità successiva ha riaffermato questa realtà di un solo vescovo per l'intera provincia, nella sua capitale è anche più tardi rispetto ad altre provincie dell'Impero.

I seguenti capitoli dal 4° al 11° riguardano in un modo o in un altro, partendo da diverse informazioni, sempre l'organizzazione della Chiesa nella medesima provincia. Il primo di questi, è un'eccellente lezione di geografia storica, al livello

già alto delle conoscenze di allora. Le successive sino al decimo capitolo incluso, costituiscono le migliori evocazioni delle personalità dei vescovi Gerontius e Theotimus, Timotheus, Ioannes, Alexander e Theotimus II°, Paternus, dove si fa parola chiara per la prima volta ai *monaci sciti* e, finalmente, Valentinianus.

Nel caso di Paternus, senza aggiungere altro, Netzhammer, chiude il capitolo con l'ultima attestazione documentaria conosciuta sul vescovo tomitano, datata nel 520, quando questi partecipasse ad un sinodo tenuto a Costantinopoli. Lui firmava quale *vescovo metropolita della provincia Scythia*. Sul suo proprio esemplare del libro, che abbiamo utilizzato per la traduzione romena del 2005 del volume, il Netzhammer notava, dopo questo citato ed a breve tempo dalla pubblicazione del suo libro: «*Il professore Strzygowsky di Viena mi ha scritto nel 24 agosto 1918: „Vostra Eccellenza si rallegrerà sentendo che, a quanto pare, un vasoio d'argento scoperto a Poltava, porta il nome di un vescovo Paternus. Già i colleghi russi, hanno presupposto che potrebbe trattarsi del vescovo di Tomis. Ho scritto su questo nel mio lavoro **Altai – Iran e la migrazione dei popoli**, p. 50 ss. Lì si trova pure una debole riproduzione“*». Lo scienziato vienesse J. Strzygowsky faceva certo riferimento al disco (o patena) di argento dorato portando l'iscrizione del vescovo tomitano e che faceva parte dal tesoro scoperto a Malaia Perescepina, nell'Ucraina, tesoro trasferito da quel momento al Museo Ermitage di Sct. Petersburg. È stato introdotto immediatamente nella circolazione scientifica romena per la prima volta proprio dal R. Netzhammer, nella sua nota «*Discul episcopului Paternus din Tomis*», nel n° 16 (1921), 37 del «*Buletinul Societății Numismatice Române*», p. 9–10. Successivamente, per la prima volta è stato messo in valore per la storia del cristianesimo della medesima regione dal Ion Barnea nel 1944. Ma, fino a quel punto e soltanto nel 1929 (cioè a 17 anni dalla scoperta), uno dei *colleghi russi* menzionati nella lettera arrivata da Viena ed evasi dal gulag sovietico in “costruzione” dal 1917, L. Matzulewitsch, riusciva a pubblicare nella Germania il primo studio scientifico sulla patena, insieme ad altri valori dal tesoro e dal Ermitage.

L'11° capitolo, dedito alla metropoli di *Tomis*, è, tramite il sommario, uno dei più estesi del libro e rappresenta nel medesimo tempo il primo lavoro monografico scientifico sulla città antica. Potrei dire che, è pure l'ultima solo nell'idea che, metodologicamente, tutto quello che si è scritto ulteriormente ha (qualche volta pure ha avuto) sufficienti ragioni di partire da quello che ha conturato allora Raymund Netzhammer. In più, come pure in altri casi, abbiamo presentati soprattutto per iscritto delle immagini quali frattempo hanno sparito e delle quali si deve tener conto nella ricostituzione della città antica e anche moderna.

Similmente ampio e dedito alla medesima città è il 12° capitolo, che inquadra e commenta le iscrizioni funerarie paleocristiane scoperte fin' a quell'ora a *Tomis*. Sono molto rari quei luoghi dove, nella lettura delle iscrizioni greche e latine o nella loro interpretazione, si può ancora intervenire, correggere o completare.

Comunque, rispetto alle conoscenze d'allora, il modo e il valore delle cose scritte e pubblicate dall'autore si prestano ad un altissimo livello scientifico.

Dal punto di vista documentario, il 13° capitolo che, così come ci sta mostrando il titolo, riguarda la città *Axiopolis* dai pressi di Cernavoda, è pure questo molto prezioso. Le descrizioni professioniste sulle cose viste, assieme ai disegni rimarcabili eseguiti da P. Polonic, portano alla posterità – specialisti o semplici lettori – delle informazioni che hanno già sparito nella gran parte per sempre. Si è arrivato in questa situazione dopo la costruzione in quel punto strategico di una base militare che si è evoluta sullo stesso posto dal periodo interbellico fin poco tempo fa. Qui non portiamo più parola sull'interpretazione giudiziosa della documentazione sulla struttura e l'importanza dei monumenti cristiani della città tardo antica.

Il 14° capitolo, che, dietro a *Tomis*, come si può osservare, segue una salita regionale, si occupa simultaneamente dall'angolo nord-ovest della provincia e dell'eparchia. Dalle collocazioni antiche identificati fino a quella data, Netzhammer non aveva visto ancora soltanto la *Dinogetia*, dove arrivava nel 1921, come nota nel suo Diario. Lo attraeva lì il numero grande dei martiri (otto registrati nominalmente dai martirologi), ragione per la quale, visitando le rovine del forto al 22 giugno 1921, scriveva a tutta convinzione che: «*Anche se non possiamo sperare a dei scavi sistematici sulla collina della Dinogetia, quali chiarificassero pienamente la storia di questo posto, tuttavia si potrebbe giungere alle antiche fondazioni degli edifici di culto cristiano, i quali non potevano mancare di qua, come d'altro né dalle altre città appartenenti all'eparchia subordinata alla città di Tomis*». A 30 anni da questa visita e formulazione dell'ipotesi, la squadra degli archeologi in fronte Gheorghe Ștefan accompagnato da Ion Barnea, quale specialista dell'archeologia cristiana, scopriva gli vestigi della basilica paleocristiana di *Dinogetia*. Inoltre, ora conosciamo che tutte le città della ex-provincia *Scythia* dove si cominciassero o avevano continuato le ricerche archeologiche disponevano di almeno una basilica destinata all'adunanza dei cristiani alle sante Messe. Ritornando al problema molto importante sui martiri della regione, e qui si confermano e si completano alcuni pensieri di Netzhammer. Così, per esempio, oggi si può constatare a *Noviodunum*, sul Danubio, dove dei nomi ricordati quale presenti nei atti martirologici sono apparsi quali iscritti nei pressi delle loro ossa, nella cripta scoperta nel 1971 nel territorio della città antica. «*Philippos e i suoi*» scriveva il Netzhammer nel 1918. L'iscrizione a vernice rossa dalla cripta dai pressi di *Noviodunum* nominava i martiri: *Zotikos, Attalos, Kamasis e Philippos*. Da tener conto pure l'idea dello stesso autore, ulteriormente confermata, dell'importante territorio trovato nella subordine della città di cui sopra, corrispondente all'iscrizione che ho scoperto a *Dinogetia*, giunta a un preciso momento *municipium*. Per la stessa zona, l'autore ha osservato esattamente, interpretando l'informazione epigrafica, il ruolo molto importante della città detta *Troesmis* per la provincia *Moesia Inferior*, corrispondente all'epoca del Principato.

Anche se alla chiusura della redazione del libro stampato nel 1918, l'informazione sul *cristianesimo nei paesi* era ancora lacunare (non si è arricchita tanto neppure ora), crediamo sia notevole il fatto che l'autore ha sentito la necessità di creare un capitolo, il 15°, con questo titolo. Questo continua a restare di attualità nella ricerca storica archeologica di oggi del settore provinciale tardo romano. È una lacuna ancora difficile da recuperare non solo per la regione del Basso Danubio, e si lega in gran parte dall'analisi del processo della romanizzazione làdove il controllo dell'Impero ha continuato anche dopo Costantino il Grande, come nel caso della provincia *Scythia*.

Alcune informazioni del capitolo che segue al numero 16, e che si occupa delle *Comunità cristiane sulla riva del Mar Nero*, includono delle novità come assolute per quel momento, inglobando delle scoperte assai recenti ad *Histria*, delle osservazioni personali da *Argamum* accompagnate da un disegno cospicuo dovuto allo stesso Polonic, informazioni difficilmente osservabile attualmente da *Callatis*, da Capo Caliacra e dalla Cavarna (l'antica *Bizone*), da Balcic e da *Stratonis Turris*.

Non a caso, tutto questo circuito dei vari monumenti provinciali, portando in primo piano i vestigi paleocristiani si chiude con un capitolo, il 17°, chiamato: *Tropaeum, la città a basiliche*, il più lungo di tutti. Grigore Tocilescu e i suoi collaboratori romeni e stranieri avevano fatto qui pionierato. Dopo la scoperta e la pubblicazione del monumento trionfale di Traiano, la meta delle ricerche è rimasta la città antica da circa 10 ettari, che aveva preso il nome del monumento. Si vedevano alla superficie (il disegno di Polonic, pubblicato dal Netzhammer suggerisce in qualche modo quello che si poteva distinguere prima dagli scavi) il contorno delle mura di difesa, i limiti delle costruzioni più importanti dalla città, il luogo di alcune porte e di alcune torre, il percorso di alcune strade ecc. Secondo l'abitudine del tempo, oggi più difficile da accettare, i scavi hanno atacato i contorni delle fortificazioni e quelli degli edifici che spuntavano molto più chiaro in rilievo. Così si sono identificati, gradualmente, quattro basiliche paleocristiane all'interno della città e ancor'una, chiamata sin dall'inizio *cemeteriale*, nella zona della necropoli, su una colle vicina. Era pure il motivo per il quale Netzhammer cominciava il capitolo di cui sopra, con queste parole: «*La perla degli insediamenti paleocristiani di Dobrogea è senz'altro la città antica Tropaeum*». Nel libro stampato anteriormente, col titolo già ricordato *Aus Rumänien*, la descrizione della città antica si ritrova così: «*Ein Ausflug in das Pompei der Dobrogea*», tanto meravigliato era l'autore inanzi alle scoperte di lì. Si tratta di un'altra monografia sul sito, che sta concorrendo tramite la consistenza e l'interpretazione con lo studio che V. Pârvan lo aveva già pubblicato nel 1911 alla chiusura delle ricerche di là, dopo il decesso prematuro di Tocilescu nel 1909.

**3. Conclusioni.** Pur fermanoci soltanto lo sguardo sul libro del 1918 di Raymund Netzhammer, possiamo costatare quanto di nuovo ha portato l'autore per l'epoca paleocristiana. Le risonanze sono apparse sin d'allora, a breve tempo dalla pubblicazione, nonostante gli eventi drammatici non finiti sul piano europeo e

mondiale. Alcune di queste sono state già segnalate proprio da Netzhammer sul volume d'autore, dove ha notato fin tardi delle osservazioni, opinioni o note prese di corrispondenza ricevuta da molti scienziati dell'Europa che ci tenevano di rivolgersi a lui con delle novità o delle interpretazioni dietro l'apparizione del libro. Trascriviamo qui, per la prima volta dopo l'edizione romana del 2005, solo annotati con modestia eccessiva da parte di Netzhammer sul proprio volume:

„[Leon] Ruzicka mi scrive (28.IX.18): «*Nel n° 420 del volume XI° di Numm. Mitt., p. 48/9 si trova una molto bella recensione sulla Vostra nouva opera, scritta dal consigliere Prof. Kubitschek*»“.

„[Carl] Auner si pronuncia in proposito a quest'opera in *Bukarester Sonntagsblatt*, n° 21 dell'11 agosto 1918. Una recensione che è apparsa in *Echos d'Orient*, 1920 – assai benevola“.

„In *Deutsche Literaturzeitung* una lunga recensione, assai favorevole del Professore protestante di teologia Georg Stuhlfauth di Berlino, il 13 novembre 1920: *La scienza della Storia della Chiesa, l'archeologia cristiana, e non per l'ultimo anche il paese a cui è dedita, hanno tutti i motivi di esprimersi*.

„H. D. [Hippolyte Delehaye S.I.] ha recensionato favorevolmente il mio lavoro in *Analecta Bollandiana*. Afferma che il sottoscritto conosce il paese... *il enregistre tous les renseignements qui s'y rapportent, parfois sans les discuter autant que nous le souhaiterions. Ainsi la liste des Martyrs de Tomi, d'après le martyrologe hiéronymien, méritait d'être examinée de plus près. Mais Mgr. N. s'est attaché avec prédilection aux données archéologiques. Avec les inscriptions il relève les moindres vestiges d'édifices sacrés dans les différentes localités qui ont laissé une trace dans l'histoire ecclésiastique : Tomi, Axiopolis, Tropaeum et autres. Ce sont en partie les résultats des fouilles tout à fait récentes, dont le public, en raison des événements, a pu difficilement prendre connaissance. La moisson épigraphique est assez abondante. Malheureusement, nous n'y trouvons rien qui rappelle les saints du pays. L'inscription d'une table d'autel ecc.* Le altre osservazioni le descriverò presso le rispettive località nel complesso del libro“.

„Il Dott. Rudolf Egger mi scrive l'8 luglio 1921 da Viena: *...Immediatamente ho cominciato a leggere il libro ed ho osservato quanto più può offrire e offrirà ancoa la Scythia agli archeologi del paleocristianesimo. In quanto, dopo la morte di Tocilescu e dei miei professori Benndorf e Bormann non ho più quasi alcun legame con la Romania, non ho più potuto conoscere nemmeno delle pubblicazioni di specialità, così che adesso ho parte di grandi sorprese. Apparvono tante domande, le cui risposte sarebbero di un speciale interesse*“.

In un altro luogo dall'inizio del libro, subito dopo la prefazione, Netzhammer ha trascritto ancora nell'ordine dell'arrivo alcune righe delle altre lettere ricevute nello stesso anno della pubblicazione del libro. Le trascriviamo, in traduzione, per vedere come comprendevano altri tre famosi specialisti stranieri l'importanza del contenuto del libro di Netzhammer:

„Prof. [Behrendt] Pick (11.IX.1918) dice: *I ricercatori del settore di archeologia cristiana trovano in questo libro un'introduzione per una nuova provincia*“.

„L'abate Ildefons Herwegen di Maria-Laach mi ha scritto (22.IX.1918): *L'antico mondo cristiano recuperato qui, è assai stupendo e mostra, secondo me, un carattere unitario, che ho ignorato fino adesso*“.

„Il monseniore [Carl Maria] Kaufmann (Frankfurt) mi ha scritto (7.IX.1918): *„Per il paese e la regione che Lei conosce tanto bene e sovraneamente, quest'opera significa un grande lavoro, mentre mette a disposizione dei ricercatori del paleocristianesimo un ricco materiale*“.

Pick è stato un grande numismatico del tempo, con delle opere di riferimento citate ancor'oggi; Herwegen, specialista in liturgica e mediante questo un migliore conoscitore degli inizi del cristianesimo, mentre Kaufmann è lo stesso con l'autore dei trattati di archeologia e di epigrafia cristiana pubblicata in più edizioni e utilizzate nelle università fino ai nostri giorni. Ecco, perciò, da dove venivano gli apprezzamenti di cui sopra. Non aggiungiamo qui pure le note puntuali che l'autore stava evocando oltre quelle delle noti generali un pò più sopra ricordati e diffusi in manoscritto sul volume d'autore dovunque, da dove riceveva delle suggestioni o altri nuovi punti di vista dai corrispondenti.

D'altra parte, come qualsiasi scienziato che gode di qualche prestigio, laddove ha creduto necessario di ritornare dopodiché le informazioni e le interpretazioni raccolte la chiedevano, è rippassato sulle proprie idee già espresse. È, per esempio, il caso della problematica dei martiri della regione, già discussa nel volume. La questione è stata ripresa ampiamente anche con qualche novità rispetto a quelle esposte nel libro, nel suo studio *Die christlichen Märtyrer am Ister*, stampato nel volume *Grigore Antipa: Hommage à son Oeuvre*, București, 1938, p. 379–392.

Prima di finire, devo aggiungere, oltre quelle già esposte fino adesso e a riguardo dell'opera di Raymund Netzhammer nel dominio dell'archeologia cristiana, ancora una prova chiara a sostegno di questa qualità. Questa consiste nel fatto reale e molto semplice della citazione e dell'utilizzo delle sue opere a partire dal volume sulle antichità cristiane da tutti gli autori romeni e stranieri del settore. Per conseguenza, quest'opera monumentale resta ancor'oggi indispensabile agli specialisti e non soltanto. La prima edizione romena del libro è l'unica finora, per esempio, è stata esaurita rapidamente dopo la sua pubblicazione alla fine dell'anno 2005.





LA ROUMANIE À LA VEILLE  
DU CONGRÈS DE LA PAIX DE PARIS (1919) :  
REPÈRES CONCERNANT LA PROPAGANDE NATIONALE

CONSTANTIN IORDAN  
(Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest)

Mettant en valeur quelques documents inédits des archives roumaines, l'auteur s'arrête sur certains aspects de l'organisation de la propagande nationale visant l'ouverture des travaux du Congrès de la paix de Paris (1919). Il s'agit, en essence, d'une méthodologie d'ensemble qui envisageait de gagner les grands négociateurs et l'opinion publique des Grandes Puissances en faveur des intérêts de la Roumanie.

**Mots-clé** : propagande, Congrès de la paix de Paris (1919).

Le thème de la propagande visant la Conférence de la paix qui a mis fin à la Première Guerre mondiale fut entamé d'une manière ou d'une autre par les historiographies nationales du Sud-Est européen des dernières décennies<sup>1</sup>. Des différents aspects de cette question bien complexe et assez redoutable pour tout chercheur furent mis en lumière ou seulement signalés aussi par ceux qui se sont penchés sur l'étude de la participation de la Roumanie aux pourparlers de la capitale de la France<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir, par exemple, le cas de la Grèce : Dimitri KITSIKIS, *Propagande et pressions en politique internationale : la Grèce et ses revendications à la Conférence de la paix, 1919–1920*, Paris, P.U.F., 1963 ; idem, *Le rôle des experts à la Conférence de la paix de 1919. Gestation d'une technocratie en politique internationale*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972 ; Nicholas PETSALIS-DIOMIDIS, *Greece at the Paris Peace Conference (1919)*, Thessaloniki, 1979 ; pour le cas de la Bulgarie, voir : Hristo A. HRISTOV, *Bălgarija, Balkanite i mirăt*, 1919, Sofia, 1984 ; S. DIMITROVA, *La proagande et ses images dans un cas concret. La Serbie et les autres à la Conférence de paix de Paris (1919–1920)*, in «Bulgarian Historical Review», Sofia, XXV, 1997, n° 1, pp. 72–88 ; idem, «Văzstanovjavane...Reparacii...Garancii...» Francija i slavjanskite balkanski dăržavi (septemvri 1918–januari 1920), Blagoevgrad, 1998 ; pour le cas de la Yougoslavie, voir : Ivo J. LEDERER, *La Jugoslavija dalla Conferenza della pace al trattato di Rapallo, 1919–1920. Introduzionz di Angelo Tamborra. Traduzionze di Mario Picchi*, Milan, 1966 ; Andrej MITROVIĆ, *Jugoslavija na Konferencija mira, 1919–1920*, Belgrade, 1969 ; idem, *Razgraničenje Jugoslavije sa Madžarskom i Rumunijom (1919–1920)*, Novi Sad, 1975.

<sup>2</sup> Voir, parmi les autres : V.V. TILEA, *Acțiunea diplomatică a României, nov. 1919–mărt. 1920*, Sibiu, 1925 ; Romulus SEIȘANU, *Take Ionescu. Omul, ideile și faptele sale. Viața sa intimă și publică. Oratorul. Ziaristul. Avocatul. Diplomatul. Opera sa pentru România Mare*, Bucarest, 1930 ; C. XENI, *Take Ionescu, 1858–1922*, Bucarest, 1932 ; Gheorghe I. BRĂȚIANU, *Acțiunea politică și militară a României în 1919 în lumina corespondenței diplomatice a lui Ion I.C.Brătianu (deuxième édition revue et augmentée)*, Bucarest, 1940 ; Sherman DAVID SPECTOR, *Rumania at the Paris Peace*

Quant à nous, nous allons essayer de mettre en valeur quelques documents inédits des archives roumaines concernant ce problème, datant de la veille de l'ouverture des négociations de Paris. Tout d'abord, il s'agit d'une ample « *Note (manuscrite) relative à l'organisation d'une propagande à l'occasion du traité de paix* », sans date et sans signature<sup>3</sup>, mais l'analyse de son contenu nous permet de supposer que le document fut rédigé tout de suite après l'armistice de Compiègne (le 11 novembre 1918) et son auteur a été Victor G. Antonescu, ministre de Roumanie en France, pour la deuxième fois, depuis le 5 novembre 1918. Figure marquante du Parti National Libéral, Victor Antonescu est né le 3 septembre 1871 à Antonești (le district de Téléorman). Après des études secondaires et universitaires au pays, il a suivi les cours de la Faculté de Droit de Paris, soutenant une thèse de doctorat en 1895. Il a été, en même temps, étudiant à la Haute École de Sciences Politiques de Paris. Revenu en Roumanie, il a commencé une carrière de magistrat, puis d'avocat et de professeur de droit. Comme libéral, il fut député dès 1901 et directeur à la Banque Nationale. Deux fois ministre de Justice (janvier 1914 – décembre 1916 et novembre 1933 – février 1935), deux fois ministre de Finances (décembre 1916 – juillet 1917 et février 1935 – août 1936), il fut ministre des Affaires Étrangères d'août 1936 jusqu'en décembre 1937. Comme diplomate, il fut deux fois le chef de la mission de Roumanie à Paris, 11 octobre 1917 – 25 mars 1918 et 5 novembre 1918–20 décembre 1919, et ministre plénipotentiaire à Genève dans les années '20<sup>4</sup>. Mort en 1947, Victor Antonescu est resté dans la mémoire collective des

Conference. A Study of the Diplomacy of Ion I. C. Brătianu, New York, 1962; Boris RANGHEȚ, Relațiile româno-americane în perioada primului război mondial (1916–1920), Cluj-Napoca, 1975; Emilian BOLD, De la Versailles la Lausanne(1919–1932). Activitatea diplomației românești în problema reparațiilor de război (Contribuții), Jassy, 1976; Constantin BOTORAN, Ion CALAFETEANU, Eliza CAMPUS, Viorica MOISUC, România și Conferința de pace de la Paris(1918–1920). Triumful principiului naționalităților. Sous la coordination de Viorica Moiscu, Cluj, 1983; Emilian BOLD, Diplomația de conferințe. Din istoria relațiilor internaționale între anii 1919–1933 și poziția României, Jassy, 1991; Ion STANCIU, Aliați fără alianță. România și S.U.A. , 1914–1920, Bucarest, 1992; Liviu MAIOR, Alexandru Vaida-Voevod între Belvedere și Versailles (însemnări, memorii, scrisori), Cluj, 1993; Ioan CIUPERCĂ, România în fața recunoașterii unității naționale. Repere, Jassy, 1996; Valeriu Florin DOBRINESCU, Doru TOMPEA, România la cele două Conferințe de pace de la Paris(1919–1920, 1946–1947). Un studiu comparativ, Focșani, 1996; Nicolae DASCĂLU, Imaginea României Mari în Statele Unite ale Americii în perioada interbelică (1919–1939), Bucarest, 1998; Carol IANCU, Emanciparea evreilor din România (1913–1919). De la inegalitatea civică la drepturile de minoritate.Originalitatea unei lupte începînd cu războaiele balcanice și pînă la Conferința de pace de la Paris. Préface par Charles-Olivier Carbonnel. Traduction par Țicu Goldstein, Bucarest, 1998; idem, Evreii din România, 1919–1938. De la emancipare la marginalizare. Préface par Pierre Guiral. Postface par Gérard Nahon. Traduction par Țicu Goldstein, Bucarest, 2000; Emilian BOLD, Ioan CIUPERCĂ, Europa în derivă (1918–1940). Din istoria relațiilor internaționale, Jassy, 2001; Anastasie IORDACHE, Take Ionescu, Bucarest, 2001; Daniel CAIN, Un trimis al Majestații Sale. Nicolae Mișu, Bucarest, 2007; Anastasie IORDACHE, Ion I. C. Brătianu, un corifeu al democrației și al liberalismului românesc (deuxième édition revue et augmentée), Bucarest, 2007.

<sup>3</sup> Archives de la Bibliothèque Nationale de Roumanie (cité par la suite ABNR). Fonds Saint Georges, Paquet CLXXIV, Dossier 5, ff. 1–23.

<sup>4</sup> Voir: Lucian PREDESCU, Enciclopedia României Cugetarea. Material românesc.Oameni și înfăptuiri. Édition anasthathiae, Bucarest, 1999, p. 40.

Roumains et des Français pour son vol extrêmement dangereux de Salonique à Jassy du début de novembre 1918 comme courrier du gouvernement de Paris, visant la préparation de la rentrée de la Roumanie en guerre<sup>5</sup>. D'ailleurs, le 30 novembre 1918, le Général Commandant en Chef des Armées Alliées en Orient, Franchet d'Espérey, citait à l'Ordre de l'Armée Victor Antonescu, Capitaine de l'Armée Roumaine : « *A accompli, avec une rare audace, une mission délicate et périlleuse. A réussi, grâce à son énergie et à son persévérance et malgré de multiples difficultés, à assurer dans les meilleures conditions de rapidité, la transmission de documents de la plus haute importance* »<sup>6</sup>.

Bon connaisseur des milieux politiques français, l'auteur de la *Note* partait de la prémisse qu'à « *la différence des autres actions de propagande, celle qui sera faite en vue du Congrès de paix doit, pour donner des résultats, être intense – elle peut l'être, l'effort à fournir étant par définition de courte durée – et localisée, l'aide que la Roumanie peut attendre au Congrès de paix devant venir bien plus des Grandes Puissances victorieuses que de l'ensemble des nations qui seront représentées* »<sup>7</sup>. En tenant compte de ces considérations, Victor Antonescu offrait le modèle d'un service. Dans ses grandes lignes, il devrait être constitué de quelques sections. La première serait « *l'action de la presse* ». Selon son opinion, « *Cette action sera efficace si elle est centralisée en rapport étroit avec le chef de la commission des négociateurs, d'une part et, d'autre part, avec un service d'informations de Bucarest qui alimenterait en permanence le service central de l'étranger.*

*Pour la diffusion régulière des nouvelles, il conviendrait d'organiser un service au centre des négociations, lequel enverrait plusieurs fois par jour des bulletins à tous les journaux, aux principaux hommes politiques, aux grandes institutions de crédit, aux grands fonctionnaires de l'État, bulletins qui seraient télégraphiés et transmis à un service de distribution dans les autres grandes capitales de l'Entente, lequel serait outillé pour reproduire ce télégramme et le répandre, comme au centre, aux mêmes personnes et institutions. Eu égard à l'observation que nous faisons, en commençant, il y aurait bien de prévoir des bulletins développés pour Paris, Londres et Washington.*

*Quotidiennement, on pourrait prévoir pour quelques autres capitales secondaires un bulletin résumé, qui serait également distribué dans ces villes, l'action de ces pays pouvant aussi, dans certains cas, avoir une influence (Rome, Athènes et Belgrade).* »<sup>8</sup>

Observons, parmi les autres, que le diplomate roumain proposait un schéma de fonctionnement du réseau agissant dans le domaine de la presse, mais aussi qu'il faisait une distinction entre les Grandes Puissances Alliées, l'Italie ayant une valeur

<sup>5</sup> Voir des détails sur cette action dans le livre signé par Constantin BOTORAN et alia, *op. cit.*, pp.187–188.

<sup>6</sup> ABNR. Saint Georges, P.CLXXIV, D. 7, f.7.

<sup>7</sup> *Ibidem*, D.5, f.1.

<sup>8</sup> *Ibidem*, f. 1–2.

secondaire pour les intérêts de la Roumanie, par rapport à la France, la Grande Bretagne et les États-Unis, étant mise à côté des petits alliés des Balkans, la Grèce et la future Yougoslavie. Nous savons maintenant, par exemple, que les diplomates du gouvernement de Rome ont fait des difficultés à la Roumanie pendant les négociations précédant la conclusion du traité de Neuilly<sup>9</sup> et celui de Trianon<sup>10</sup>, mais aussi que la Yougoslavie et la Grèce ont fait partie du premier projet de la création de la Petite Entente envisagé par Take Ionescu, ministre roumain des Affaires Étrangères (juin 1920–décembre 1921)<sup>11</sup>.

Victor Antonescu était conscient qu'une tâche, « *de beaucoup la plus difficile* », sera l'insertion de ces nouvelles. De son point de vue, l'accomplissement de celle-ci « *exigera dans chaque ville l'action d'un homme ayant une grande connaissance des milieux de la politique et de la presse et ayant dans ces milieux de l'autorité. Si les nouvelles sont distribuées par un tel homme, et si elles sont bien rédigées, elles seront très souvent insérées gratuitement par les grands journaux soucieux de donner à leurs lecteurs une information sérieuse. Toutefois, il faut prévoir, pour obtenir une plus large place dans la presse, au moins dans certains journaux de chaque ville, des arrangements financiers avec certains publicistes (un par rédaction choisie). Ces arrangements sont bien moins onéreux que des contrats passés avec les directions. Ils donnent des rendements supérieurs ; on peut les prévoir par mensualité, ce qui permet la surveillance des résultats.* »<sup>12</sup>

Un problème important était, à son avis, de déterminer d'importants éditoriaux, et pour cela il aurait été nécessaire que les agents aient un contact permanent avec quelques grands journalistes dans chaque ville, et qu'en dehors des télégrammes de distribution ces agents reçoivent du centre des télégrammes particuliers qui leur permettront de documenter l'un de ceux-ci pour lui fournir un sujet d'article. L'auteur de la note attirait l'attention sur le fait que « *tout ce qui paraît sous une signature nationale porte beaucoup plus que ce qui est anonyme ou signé soit par le service de propagande, soit par un Roumain* » et faisait une recommandation bien claire : « *à ce sujet il faut proscrire absolument la création de nouveaux journaux dans la langue des pays : ces organes sont suspects par définition, ils coûtent fort cher, ne peuvent pas être bien faits et, n'intéressant personne, ne sont jamais lus* ». <sup>13</sup>

Il allait plus loin, ajoutant qu'à Paris, Londres et Washington, il aurait été très profitable de faire avec certains journaux des arrangements spéciaux et de

<sup>9</sup> Voir la contribution plus récente d'Alberto BASCIANI, *Un conflitto balcanico. La contesa fra Bulgaria e Romania in Dobrugia del Sud. 1918–1940*, Cosenza, 2001, pp.36 et suiv.

<sup>10</sup> Voir notre livre: *România și relațiile internaționale din Sud-Estul european: probleme ale păcii, securității și cooperării (1919–1924)*, Bucarest, 1999, p. 90.

<sup>11</sup> Voir notre étude: *La création de la Petite Entente dans la conception de la Roumanie: projet et réalisation*, in «RESEE», Bucarest, XIV, 1976, n° 4, pp. 665–678.

<sup>12</sup> ABNR. Saint Georges, P. CLXXIV, D.15, ff.3–4.

<sup>13</sup> *Ibidem*, ff. 4–5.

véritables contrats dans le but d'obtenir non seulement des insertions, « *mais aussi de véritables campagnes.* » Victor Antonescu faisait des propositions concrètes, appréciant que dans chacune des capitales mentionnées, « *il faudra au moins deux, trois grands journaux entièrement acquis et s'adressant à des publics différents ; il faudra avoir d'abord un grand journal sérieux, lu par le monde dirigeant, et ensuite un grand journal populaire à gros tirage, capable de toucher l'opinion.* »<sup>14</sup> Il considérait que dans la capitale de la France, la Roumanie aurait pu compter sur le concours des journaux « Le Temps » et « Le Figaro ». Le premier était un journal républicain modéré, fondé à Paris par Jacques Coste (1829), disparu en 1842 ; le titre fut repris par Auguste Nefftzer en 1861. Le deuxième fut un journal satirique fondé en 1854 par Auguste de Villemessant, qui est devenu quotidien politique et littéraire en 1866. Le diplomate roumain suggérait qu'il aurait fallu aussi obtenir le concours des journaux du genre « Le Matin ». Celui-ci était une feuille quotidienne, fondée en 1884 à Paris par Alfred Edwards, d'après le type des journaux anglais (il eut même d'abord une édition anglaise) ; il se présenta comme un journal d'informations rapides et de reportage. En 1895, le propriétaire vendit le journal qui est devenu nettement républicain. Dans la période 1900–1915, le rédacteur en chef fut Stéphane Lauzanne. Le diplomate roumain voyait nécessaire de trouver des journaux correspondants à Londres et à Washington, mais il ne dissimulait que « *lorsque ces arrangements seront d'une nature financière, ils comporteront de très gros frais.* »<sup>15</sup>

D'autre part, il mettait en relief le fait qu'il y a un autre moyen de se créer des sympathies dans le monde de la presse, « *moyen qui n'est pas négligeable et qui est peu coûteux : les décorations.* » Les nuances ne manquaient pas : « *pour tirer de ces distinctions le service qui elles peuvent rendre, il faut qu'elles soient distribuées judicieusement et surtout assez à temps pour que d'une part le bénéficiaire puisse dans l'avenir rendre encore des services et ensuite pour que ses collègues, qui n'ont pas encore été décorés, aient le temps de pouvoir obliger la Roumanie avant la fin des négociations.* »<sup>16</sup>

Victor Antonescu soulignait l'importance du président de la commission qui pouvait jouer un rôle efficient par ses dialogues avec quelques grandes personnalités de la presse, mais aussi la valeur des « *satisfactions morales* » au-delà de celles matérielles : « *la Roumanie trouvera un grand bénéfice et une précieuse collaboration si ses représentants de tous ordres réussissent à rendre sa juste cause sympathique au point que ses défenseurs étrangers considèrent sa victoire comme une victoire personnelle.* »

L'auteur de la *Note* soutenait que la réalisation de ce projet réclamait la présence d'un Roumain « *de qualité* » dans chacune des grandes capitales à côté de l'agent local. Le premier devait faire la liaison permanente entre la commission des

<sup>14</sup> *Ibidem*, f. 5.

<sup>15</sup> *Ibidem*, f.f 5–6.

<sup>16</sup> *Ibidem*, f. 6.

négociateurs et l'agent local. Le rôle du dernier était d'éclairer son collègue roumain sur les démarches à faire, sur les personnes à recevoir et à voir. De même, l'agent roumain devait être pourvu d'une abondante documentation ; c'était lui qui aurait eu à correspondre avec Bucarest pour demander et obtenir dans le délai le plus bref possible tous les renseignements qui pourraient se poser dans toutes les questions. Par conséquent, le service de Bucarest devait être muni de façon à répondre à toutes les demandes. À son avis, il fallait que « *dans un délai très court, les éclaircissements parviennent aussi bien dans une question historique que dans une question économique, et qu'ils soient précis, à base de faits, – et pour tous les ordres de la connaissance et de l'activité de la Roumanie (géographique, ethnique, philologique, statistique, scientifique etc.)* ». <sup>17</sup>

La deuxième section du service projeté par Victor Antonescu était représentée par « *l'action sur les personnes* », considérée comme une propagande « *de première importance* ». À son opinion, on pouvait agir sur ces hommes de différentes façons : « *a) documentation ; b) conversations ; c) coïntéressement* ». »

En ce qui concerne la *documentation*, l'auteur de la *Note* avouait que sa longue expérience personnelle l'a appris que « *le tract – c'est-à-dire la petite brochure de 30 à 100 pages – ne portait pas en général. Ceux à qui il s'adresse ont tendance à les considérer comme des prospectus qu'on ne lit pas. Il sera donc préférable de réunir toutes les études projetées, même si elles sont de très différente nature, et sans lien aucun les uns avec les autres, en un seul ouvrage, qui serait comme un vade mecum des questions concernant la Roumanie.* » Il recommandait que ces études soient être imprimées dans une forme soignée, de façon à toujours éviter l'impression d'une publication *ad hoc*. On précisait aussi que ces ouvrages devaient être envoyés « *à des personnes choisies* ». <sup>18</sup>

On offrait également des détails concernant la documentation à l'usage du grand public, signalant « *des formes inférieures qui ne semblent pas devoir être négligées, tout en leur laissant, bien entendu, leur importance relative* ». Victor Antonescu envisageait les cinématographes, les spectacles roumains, au besoin expositions d'objets d'art roumains, de souvenirs de la guerre, « *de documents photographiques établissant la barbarie de l'envahisseur et l'identité de race entre les Roumains de toutes les provinces, se manifestant dans leurs formes de vie extérieure.* » Il était désirable que ces dernières suggestions aient en vue particulièrement la capitale, « *qui sera le plus près du lieu des négociations* », le but à atteindre étant « *qu'on parle beaucoup de la Roumanie – et pour cela tous les moyens doivent être mis en œuvre* ». On rappelait les procédés employés par les Bulgares en France après la Première Guerre balkanique (1912) l'exposition « *des broderies bulgares, il avait même été question de monter des pièces de théâtre bulgares à Paris* ». <sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, ff. 7–9.

<sup>18</sup> *Ibidem*, f.f. 10–11.

<sup>19</sup> *Ibidem*, ff. 11–12.

Partant de ce modèle, Victor Antonescu suggérait la traduction ou l'adaptation d'un des chefs-d'œuvre dramatiques du théâtre roumain et, « *au besoin, la représentation d'une opérette (Baba Hârca, par exemple) qui montrerait des costumes, des danses et de la musique nationale.* » En même temps, « *la création d'un musée d'art roumain pourrait être utile ; peut-être quelques cadeaux d'objets d'art national roumain (tapis, icônes, < scoarțe >, vieux livres) utilement placés pourront avoir de bons effets.* »<sup>20</sup>

Quant aux *conversations*, l'auteur rappelait d'abord des choses communes : « *il faudra que les agents voient beaucoup de monde et fréquemment les hommes qui peuvent à un titre quelconque avoir une influence sur la marche des pourparlers.* » D'ici le soin qu'il fallait apporter dans le choix des agents. On envisageait aussi le problème des agents étrangers qu'auraient dûs être choisis parmi les personnes les plus connues dans divers milieux. Bien sûr que ces conversations devaient être signalées et rapportées, chaque fois qu'elles présentent le moindre intérêt. Il y a eu une motivation : « *Le fait d'être obligé de rapporter les entretiens est un stimulant pour les agents. Il conviendra que les agents soient eux-mêmes pleinement informés, même de certains faits qu'il ne serait pas bon de répandre, et qu'ils devront par conséquent garder secrets. Mais il est indispensable, si l'on veut que ses collaborateurs aient l'autorité nécessaire pour une action féconde, qu'ils soient en mesure de comprendre tout ce que pourraient leur dire leurs différents interlocuteurs, et surtout qu'ils ne soient jamais amenés à avancer une opinion ou à solliciter un concours qui pourraient être démentis par les faits.* »<sup>21</sup>

Victor Antonescu comptait aussi sur tous les Roumains qui auraient été de passage dans les capitales en question. Il croyait, misant sur l'expérience, que dans les moments de crise, tous les nationaux, à quelque pays qu'ils appartiennent, ont la tendance à s'ériger en agents de propagande. Le diplomate roumain considérait que ce penchant partait d'un don naturel ; donc, « *il ne faut pas essayer de l'arrêter – c'est d'ailleurs impossible – il vaut donc mieux le canaliser et l'utiliser. Cette utilisation suppose une documentation au moins rudimentaire. Quand les gens ne savent pas ils parlent quand même et on peut être stupéfié parfois du mauvais effet de certaines paroles émanant pourtant des meilleures intentions.* » Il avait d'ailleurs des propositions concrètes : une fois par semaine au moins, l'agent roumain dans les capitales « *réunit le plus grand nombre possible de Roumains de la colonie ; il ferait appel, devant eux, au plus haut sentiment de la patrie, qui nécessiterait à cette heure une discipline parfaite en même temps qu'une complète union. Il les mettrait au courant des principaux faits de la semaine, intéressant leur pays, et qui peuvent être publics. Il leur donnerait des directives et au besoin chargerait les plus capables de missions spéciales, qui canaliserait leur désir d'action et de se rendre utiles. Si quelques paroles imprudentes avaient été dites, il*

<sup>20</sup> *Ibidem*, ff. 12–13.

<sup>21</sup> *Ibidem*, ff. 14–15.

*en ferait amicalement d'abord la remarque, et si cela ne suffirait pas, il ne devrait pas craindre de menacer et de prendre des sanctions, qui consisteraient en dernière analyse à demander obligeamment aux différents ministères de l'Intérieur l'expulsion du délinquant. »<sup>22</sup>*

En ce qui concerne le *coïntéressement*, l'auteur de la *Note* reconnaissait la nécessité de recourir parfois à ce genre de persuasion. Il s'agissait chaque fois des cas d'espèces, « *qui devront être résolus avec tact, en s'éclairant des conseils utiles, mais aussi, s'il le faut, largement et sans arrière-pensée d'économie.* » Donc, on lançait l'idée de fixer d'avance à l'agent local un budget spécial à cet effet, chaque cas devant être examiné isolément, pour tout ce qui dépasserait une somme à fixer. Cette méthode de budget semblait préférable parce qu'elle permettait à l'agent de savoir dans quelle limite il pourra coïntéresser – et ceci proportionnellement à l'utilité des cas.

La subvention n'était d'ailleurs pas le seul moyen d'agir dans cette ordre d'idées. Selon la vision de Victor Antonescu, les moyens étaient en réalité extrêmement variés. Il était certain par exemple que le gouvernement roumain avait l'intention de faire appel pour son industrie aux capitaux de l'étranger ; par conséquent, il avait intérêt à faire amorcer le plus grand nombre d'affaires possible : « *que tel banquier ait été pressenti pour commanditer telle affaire en vieille ou nouvelle Roumanie, et que cette affaire présente pour lui des perspectives d'enrichissement, ce banquier devient par définition un avocat de la plus grande Roumanie, et, s'il appartient à la haute banque, son influence peut être d'un grand poids sur les plénipotentiaires de son pays, avec lesquels les plénipotentiaires roumains discuteront. Cet exemple que j'ai choisi pour un banquier peut naturellement s'appliquer à tous les domaines de la vie économique (travaux publics entre autres) et, jusqu'à un certain point dans le domaine scientifique (promesse de chaires) etc.* »<sup>23</sup>

Le dernier chapitre de la *Note* se réfère au *personnel*. Le diplomate roumain considérait que le personnel étranger devait être formé de trois catégories de gens : 1) un spécialiste local, chef du service, qui serait au centre des négociations ; 2) deux correspondants principaux pour les deux autres capitales principales ; 3) des correspondants secondaires dans les autres capitales. À ces collaborateurs étrangers devaient être adjoints trois Roumains, un pour chaque grande capitale, spécialement qualifiés et se consacrant uniquement à cette tâche. Il suggérait des noms pour le personnel roumain. Supposant que le leader libéral I.G. Duca – ancien et futur ministre et même chef du gouvernement – aurait été appelé à d'autres fonctions, Victor Antonescu pensait à Nicolae Titulescu pour Londres. Il s'agissait de l'ancien (1917–1918) et futur (1920–1921) ministre des Finances, du futur ministre plénipotentiaire en Grande Bretagne (1922–1927) et deux fois chef

<sup>22</sup> *Ibidem*, ff.15–16.

<sup>23</sup> *Ibidem*, ff. 17–18.



de la diplomatie roumaine (1927–1928, 1932–1936).<sup>24</sup> Pour Paris, le diplomate roumain indiquait le nom de Gheorghe Matei Corbescu, connu homme politique libéral, journaliste de marque – dans les années 1912–1913 et 1919–1922 directeur du journal « L'Indépendance Roumaine ». Préfet de Bucarest (1914–1916), il fut désigné en 1918 comme Haut Commissaire du gouvernement roumain près des armées alliées.<sup>25</sup> Pour Washington, on recommandait Aristide Blank, écrivain, mais aussi propriétaire de la Banque Marmorosch Blank, qui fut aussi fondateur de la Maison d'Édition « Cultura Națională » (La Culture Nationale).<sup>26</sup> Comme chef du service de la propagande étrangère était proposé Edgar Roels, responsable du service de l'étranger au journal « Le Temps », loué par Victor Antonescu pour avoir « organisé le plus formidable mouvement de propagande que le monde ait vu, à savoir le mouvement pro-boer », puisqu'il « a une très grande expérience, une situation qui le met en mesure d'agir partout avec une incontestable autorité. » On ajoutait aussi qu'il a organisé en France depuis quatre ans la propagande roumaine par l'Agence des Balkans, qu'il connaissait les affaires roumaines et qu'il avait « la haute main sur la politique étrangère du journal <Le Temps> ». <sup>27</sup> Notons que « Le Temps » était un journal républicain modéré, fondé à Paris par Jacques Coste (1829) ; disparu en 1842, le titre fut repris par Auguste Nefftzer en 1861. De même, l'auteur ne proposait pas les correspondants des deux autres capitales, mais il appréciait que les conseils de Edgar Roels étaient nécessaires, pensant à leur future collaboration. Le diplomate roumain ne cachait pas l'idée que dans les capitales secondaires, le correspondant du journal « Le Temps », qui y accomplissait ses fonctions, lui semblait « tout indiqué ». On envisageait aussi des questions techniques : « il y avait à faire avec chacun d'eux un arrangement spécial, qui consisterait surtout à les doter de l'outillage indispensable (machine, duplication etc.). »

Vers la fin de la *Note*, Victor Antonescu avouait qu'au cas « où ce projet serait adopté, je pense que ma présence à Paris et ma collaboration directe avec M. Roels présenterait des avantages. » Il ajoutait aussi deux précisions bien intéressantes : son expérience lui a prouvé que pour toutes les communications entre agents de propagande, « il convient de se servir de télégrammes chiffrés » ; pour les questions de budgets, les conseils de Edgar Roels lui paraissaient absolument nécessaires, puisque « cette propagande ayant un caractère tout spécial, sur lequel il n'est pas possible, sans entrer en détails, de prévoir un chiffre même approximatif. »<sup>28</sup> Rappelons ici que Edgar Roels était un avocat et journaliste

<sup>24</sup> Pour sa personnalité, voir, entre autres, une contribution plus récente due à Adrian NĂSTASE, *Nicolae Titulescu contemporanul nostru. Notre contemporain*. Deuxième édition revue et augmentée, Bucarest, 2002, passim.

<sup>25</sup> Voir des détails chez Lucian PREDESCU, *op. cit.*, p.220.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>27</sup> ABNR, Saint Georges, P.CLXXIV, D.15, ff. 20–21.

<sup>28</sup> *Ibidem*, ff. 21–22.

belge qui a fait parti – à côté de Nicolas Corbelin et Émile Rossel – du groupe des associés qui se trouvait à l'origine du quotidien belge « Le Soir », étant quelque temps rédacteur-en-chef. Ensuite il a collaboré avec « Le Temps ».

D'autres documents nous montrent que le ministre de Roumanie à Paris dirigeait la propagande nationale à la veille de l'ouverture des négociations de paix de la capitale française. Par exemple, dans un télégramme adressé au général Constantin Coandă, comme Président du Conseil des Ministres, le 16 décembre 1918 (en effet, dès le 29 novembre – ancien style – Ion I.C. Brătianu était officiellement le chef du gouvernement), Victor Antonescu rapportait que différents Roumains, entre autres Aristide Blank, faisaient une propagande active avec des fonds banquiers israélites de Paris « *dans une direction qui ne cadre pas toujours avec intérêts généraux.* » Il soulignait, également, qu'en vertu de l'accord intervenu avec le destinataire, il le priait de donner ordre à la Banque Dreyfus de « *tenir à ma disposition tout le montant fonds sanitaire pour compléter et amplifier en vue d'une propagande active l'organisation du Bureau de la Presse Roumaine que j'ai fondé il y a un an.* » Il posait toutefois une condition : « *je ne pourrai manipuler ces fonds que si vous m'autorisez à ne justifier que d'une façon globale l'emploi des sommes sans être tenu à fournir des quittances individuelles, cela étant dans la plupart des cas impossible.* » Et la remarque finale : « *les Serbes dépensent beaucoup d'argent pour la propagande et même les Hongrois.* »<sup>29</sup>

Plus d'une semaine plus tard (le 24 décembre), le ministre de Roumanie à Paris transmettait à Bucarest, cette fois à Brătianu, qu'il avait longuement causé sur l'organisation de la propagande roumaine avec Edgar Roels ; le dernier s'était chargé d'assurer une propagande active et journalière dans la presse française, entre autres : « Le Matin » (quotidien, fondé en 1884 à Paris par Alfred Edwards ; conçu d'après le type des journaux anglais, il se présenta comme un journal d'informations rapides et de reportage ; après 1895, le propriétaire le vendit et le journal est devenu nettement républicain) ; « Le Petit Journal » (quotidien fondé en 1863 par Moïse Millaud ; en 1872, le journal passa entre les mains d'Émile de Girardin ; lors de l'affaire Dreyfus, sous l'impulsion d'Ernest Judet, le journal devint l'organe populaire du parti nationaliste ; il passa plus tard sous la direction de Stéphane Pichon, futur ministre des Affaires étrangères) ; « Le Journal » (feuille politique, littéraire et artistique fondée à Paris, en 1892, par Fernand Xau) ; « L'Écho de Paris » (quotidien de tendance catholique, fondé en 1883 par Valentin Simond, qui, lors de l'affaire Dreyfus, prit la défense de l'armée ; il compta parmi ses principaux rédacteurs Jules Lemaître, Paul Bourget, René Bazin, Maurice Barrès, Henri Bordeaux). On évaluait la dépense annuelle à un million et demi de francs, mais il a eu espérer de la réduire à un million. On faisait de nouveau l'éloge de la compétence de Edgar Roels et ses succès avec les Boers. On donnaient

<sup>29</sup> *Ibidem*, D. 5, f. 29: Télégramme de Paris, n° 3646 de 16 décembre 1918, Victor Antonescu.

d'autres précisions : « *cette propagande se ferait en dehors de l'action du Bureau de Presse Roumaine que j'ai créé il y a un an dont l'action comme organe indépendant est utile et en dehors de l'impression et distribution brochures pour lesquelles 150.000 à 200.000 francs pris sur fonds sanitaire qui existe chez Dreyfus seraient suffisants.* » En attendant les instructions du chef du gouvernement, Victor Antonescu signalait qu'un de ses informateurs lui a dit que des banquiers israélites ont déjà mis à la disposition de Take Ionescu – adversaire politique redoutable de Brătianu – pour sa propagande personnelle la somme de 750.000 francs « *sur demande 1 million et demi ; de son côté, Aristide Blank dispose de 300.000 francs ; leur action est parallèle.* »<sup>30</sup> Le même jour, le diplomate attirait l'attention du premier ministre roumain que dans son action d'organisateur du service de propagande active à Paris, il était indispensable qu'à Bucarest soit mis sur pieds, sous la direction d'Édouard Tavernier – membre de la Mission militaire française, un service d'informations pour la presse française en mesure de lui transmettre journallement de nouvelles du pays. E. Roels était d'avis que Tavernier devait à cet effet rester encore en Roumanie.<sup>31</sup>

L'une des questions pressantes du point de vue de la propagande à la veille du Congrès était le statut des Juifs. Victor Antonescu signalait que la question juive présente une très grande importance, « *car les Israélites des États-Unis et d'Angleterre s'agitent contre la Roumanie.* » Brătianu sollicitait à son tour des démarches près des chefs de la communauté juive de France et le ministre roumain s'est mis en contact avec le Consistoire Israélite et le Grand Rabin de France.<sup>32</sup> Le 25 décembre 1918, le Consistoire Central de l'Union des Associations Culturelles Israélites de France envoyait une lettre à Victor Antonescu dont l'essence était la suivante : « *Le judaïsme français est très préoccupé depuis de longues années de la situation légale de nos coreligionnaires roumains. Au moment où le Congrès de la paix va être appelé à statuer sur le sort des groupements ethniques ou religieux que des lois d'exception maintiennent encore en divers pays dans un état d'infériorité politique et sociale, vous permettez, Monsieur le Ministre, que le Consistoire Central des Israélites de France vous demande d'appeler l'attention de votre gouvernement sur l'opportunité de résoudre définitivement la question des Israélites de Roumanie.*

*Le royaume danubien, qui a pris les armes pour réaliser son unité et qui a combattu à côté des Puissances occidentales pour la cause du droit et de la justice, ne voudra pas refuser plus longtemps à ses sujets juifs les droits qui sont reconnus à leurs coreligionnaires dans tous les pays civilisés.*

*L'illustre homme d'État qui dirige de nouveau les destinées de la Roumanie a reconnu dans la séance de la Constituante en date du 10/23 Juin 1917 l'urgence d'une solution largement libérale et complète.*

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 31 : Tél. de Paris, n° 5 du 24 décembre 1918, Victor Antonescu.

<sup>31</sup> *Ibidem*, f. 32 : Tél. de Paris, n° 11 du 24 décembre 1918, Victor Antonescu.

<sup>32</sup> *Ibidem*, f. 44 : Tél. de Paris, n° 43 du 6 janvier 1919, Victor Antonescu.

*Nos coreligionnaires d'Angleterre, d'Italie et des États-Unis ont entretenu leurs gouvernements respectifs de ce grave problème et nous croyons savoir qu'ils insisteront auprès du Congrès de la Paix pour que satisfaction entière soit donnée aux vœux de la population roumaine de confession israélite.*

*À l'éclat que la vaillance de ses armées a jeté sur le nom roumain, le gouvernement du roi ajouterait une gloire nouvelle en prenant lui-même l'initiative d'une mesure d'émancipation totale qui, comme l'a dit un de ses hommes d'État, fera disparaître la question juive des annales roumaines.*

*Par cet acte spontané le gouvernement roumain fortifierait les liens qui l'attachent désormais aux Puissances occidentales et le judaïsme français se féliciterait d'avoir contribué à resserrer l'amitié de nos deux pays qu'ont scellé nos communs sacrifices et le sang de nos enfants. »<sup>33</sup> Victor Antonescu répondait au Baron Édouard de Rothschild par la lettre suivante : « La préoccupation du Judaïsme français en ce qui concerne la situation du droit des Israélites en Roumanie est légitime. Le Consistoire Central des Israélites de France, de la France glorieuse d'aujourd'hui, est certainement qualifié pour parler au nom du droit ; aussi, je me fais un très agréable devoir de vous répondre. C'est avec raison que vous me rappelez que M. Bratiano a reconnu, dans la séance du 10/23 Juin 1917, de la Constituante Roumaine, l'urgence d'une solution largement libérale et complète de la question juive en Roumanie. Mr. Bratiano, redevenu Président du Conseil, tient sa promesse et accomplit l'acte d'émancipation totale tant attendu. En effet par un télégramme de Bucarest, en date du 23 Décembre 1918, M. Bratiano m'informe qu'un décret-loi accordant le droit de citoyen à tous les Israélites nés en Roumanie sera promulgué ces jours-ci. C'est également par un décret loi que le Gouvernement roumain vient d'ordonner l'expropriation des grands propriétaires au profit des paysans. C'est donc au même moment et par la même procédure que justice entière est rendue à nos paysans et à nos Israélites. Nous réalisons donc comme vous le voyez, pour l'avenir, la fraternité dans la justice de tous les Roumains, quelle que soit leur origine. » Le texte de cette lettre fut remis à E. Roels qui lui a assuré une large publicité en France et, par Agence Havas, à l'étranger. Des journaux comme « Le Temps », « Journal des Débats », « Le Matin », « Le Petit Parisien » et six autres ont reproduit cette lettre en entier.<sup>34</sup>*

*D'ailleurs, le 2 janvier 1919, G. Corbescu, le directeur de la Censure officielle transmettait à toutes les légations roumaines un communiqué de la part de premier ministre, sollicitant d'être publié dans les journaux étrangers : « Les radios allemands prétendent que des pogroms ont eu lieu en Roumanie et en Bessarabie contre les Juifs. Nous donnons démenti le plus formel à ces nouvelles inexactes et tendancieuses, malgré que des cas individuels d'Israélites qui sous l'occupation ennemie se sont mis au service des Allemands et ont provoqué ainsi des ressentiments justifiés, aucune agitation antisémite n'a pas eu lieu et la Roumanie*

<sup>33</sup> *Ibidem*, ff. 33–34.

<sup>34</sup> *Ibidem*, ff. 44–45.

*est unanime à considérer que la question juive doit être résolue dans le sens le plus large. D'autre part, le Gouvernement roumain a déclaré formellement qu'il promulguera ces jours-ci le décret en vertu duquel les droits seront accordés aux Juifs dans les conditions ; il est regrettable que l'on répande encore de pareils bruits car ils ne peuvent qu'envenimer les rapports entre la population roumaine et l'élément juif à un moment où le but est précisément de les rapprocher et de faire dans l'intérêt de l'avenir, disparaître toutes les aspérités. »<sup>35</sup>*

Le 6 janvier 1919, Victor Antonescu rapportait au Président du Conseil les premiers résultats de son action. E. Roels a été informé que I.I. C. Brătianu a accepté de diriger à Paris la propagande roumaine dans la presse et l'affectation dans ce but de la somme d'un million francs. D'accord avec la somme, il s'est mis en contact avec le directeur de la Société Générale de Publicité, qui avait le monopole de la publicité dans cinq grands journaux du matin : « Le Petit Parisien », « Le Petit Journal », « Le Journal », « Le Matin » et « L'Écho de Paris ». La majeure partie de l'argent devait être destinée à cette agence. D'autre côté, il s'est arrangé avec le directeur de l'Agence Havas pour que tous les télégrammes et les informations destinés aux journaux passent par cette agence. E. Roels lui a toutefois dit que le directeur de la Société Générale de Publicité n'accepterait pas de donner des quittances pour les sommes à lui verser, mais que pour tout l'argent qu'il recevrait du diplomate roumain, Roels était disposé à lui donner des quittances ; il n'était pas le cas d'une justification en détail de toutes ces dépenses. Pour sa propre responsabilité et pour ne pas être exposé plus tard à être attaqué « *par des adversaires de mauvaise foi* », Victor Antonescu voulait être dispensé de manière formelle par un acte émanant des ministres des Affaires Étrangères et des Finances d'avoir à fournir d'autres explications que les quittances que Roels lui-même lui donnerait. Le ministre de Roumanie à Paris concluait : « *d'une manière générale, je voudrais avoir des instructions précises au sujet du maniement de ce fonds pour que différents changements éventuels ne me créent des ennemis.* »<sup>36</sup>

Au-delà des aspects financiers, toujours importants et bien délicats dans ce genre de choses, le lendemain (le 7 janvier 1919), Brătianu apprenait de Paris que « Le Matin », « Le Temps » et autres cinq grands journaux du matin ont publié une information concernant la situation de la Dobroudja et « *les persistances bulgares à l'occuper en violation de l'intégrité du territoire roumain.* »<sup>37</sup> La question juive restait toujours très actuelle. Le même jour V. Antonescu donnait des assurances que la nouvelle situation créée aux Juifs en Roumanie aura une très large publicité en France et à l'étranger, mais il suggérait aussi qu'ils fassent « *une démonstration de reconnaissance à l'occasion de la publication du décret leur accordant des*

<sup>35</sup> *Ibidem*, f.38.

<sup>36</sup> *Ibidem*, ff.46–47 : Tél. de Paris, n° 44 du 6 janvier 1919, Victor Antonescu.

<sup>37</sup> *Ibidem*, f. 50 : Tél. de Paris, n° 48 du 7 janvier 1919, Victor Antonescu ; cf. Antonina KUZMANOVA, *Ot Njoi do Krajova. Văprosăt za Južna Dobrudža v meždunarodnite otnošenija (1919–1940)*, Sofia, 1989, pp. 29 et suiv.

*droits.* » Il promettait qu'il allait publier dans la presse française un compte-rendu de cette manifestation, « *ce qui produirait un excellent effet.* » De même, il insistait qu'il était indispensable d'envoyer chaque jour des informations sur la situation politique et économique intérieure, la situation de la Bessarabie, de la Bucovine, de la Transylvanie, de la Dobroudja et du Banat, mais aussi sur tout ce qui intéresse la politique de la Bulgarie, de la Russie, de l'Ukraine, de la Serbie, de la Hongrie, de la Pologne en relation avec les intérêts de la Roumanie. À la fin de ce télégramme, Antonescu demandait d'urgence le chiffre des pertes roumaines en morts ou blessés par suite à la guerre et aux maladies.<sup>38</sup>

Dans le même dossier, se trouve un texte manuscrit en français, daté le 15 janvier 1919, en fait une biographie de I.I.C. Brătianu où on insistait sur les relations de sa famille, en commençant avec son père, avec la France ; il était aussi évoqué le général Henri Berthelot, le chef de la Mission Militaire Française en Roumanie pendant la guerre. C'est évident qu'il s'agissait d'un matériel documentaire qui devait être à l'origine d'un article publié dans la presse française à l'occasion de l'arrivée du premier ministre roumain à Paris pour les pourparlers de la paix.<sup>39</sup>

Nous pouvons donc affirmer qu'à mi-janvier 1919 l'appareil de la propagande roumaine à Paris était déjà en fonction. Des syncopes ne manquaient pas. Par exemple, justement le 15 janvier, E. Roels et Antonescu signalaient à Tavernier que ses télégrammes de Jassy étaient arrivés le 12 janvier par la poste ; l'une des explications était la surcharge de la station de télégraphie sans fil fut trop chargée. Par conséquent, ils lui demandaient d'envoyer chaque jour des télégrammes « *pas longs* » par l'intermédiaire du Ministère des Affaires Étrangères de Bucarest adressés à la Légation de Roumanie de Paris.<sup>40</sup>

Enfin, peu de temps après l'ouverture des travaux de la Conférence, le ministre de Roumanie en France faisait un bilan sur l'état des choses visant la propagande roumaine et esquissait les nouvelles tâches. Donc, le 31 janvier 1919, il réitérait l'attention du département de Bucarest sur la nécessité urgente « *qu'il y aurait à envoyer en ce moment à Paris des télégrammes de presse.* » La raison : il avait, en effet, constitué l'outillage « *pouvant répandre toutes nos informations ; et cet outillage serait vain s'il n'était pas alimenté de Bucarest et cette lacune serait d'autant plus regrettable que tous les autres pays procurent aux journaux actuellement une abondante documentation.* » Victor Antonescu avouait qu'il était au courant par Tavernier sur le fait qu'il avait conseillé la Direction du Service de la Presse du Ministère de l'Intérieur de concevoir un texte d'un télégramme quotidien « *résumant un télégramme que les secrétaires généraux de chaque département seraient chargés chaque jour de rédiger sur l'activité de la veille, le Service de la Presse étant chargé d'arrêter seulement les faits notoires intéressants.* » De même, il soulignait qu'il était de la première nécessité, en outre,

<sup>38</sup> *Ibidem*, f. 51 : Tél. de Paris, n° 49 du 7 janvier 1919, Victor Antonescu.

<sup>39</sup> *Ibidem*, ff. 54-55.

<sup>40</sup> *Ibidem*, f. 56 : Tél. de Paris, n° 62 du 15 janvier 1919, Edgar Roels et Victor Antonescu.

de télégraphier avec des dates et des précisions, toute information tendant à montrer « *la situation pénible faite au pays par suite des réquisitions ennemies ainsi que les détails sur l'état lamentable de la population au point de vue matériel ; à ce sujet, les informations des préfets pourraient être fort utiles à les provoquer.* » On demandait des détails sur la situation de la Moldavie et de montrer « *qu'elle n'est pas meilleure par suite du passage des Russes que d'autre.* » On remarquait l'absence totale d'évaluation au sujet des pertes pendant la guerre, de la situation des orphelins et des veuves et des indices sur les moyens « *de fortune pris par l'administration pour parer à ces difficultés, dire leur insuffisance.* » Un autre point : il serait nécessaire aussi de signaler – dates et noms propres – tous les abus de force commis aux nouvelles frontières par les voisins. De même, il revenait sur une ancienne exigence : « *donner également toutes les informations économiques, ainsi que sur la situation politique, économique et sociale de Transylvanie, Banat, Bucovine et faits intéressants qui s'y passent ; il serait très utile de communiquer aussi régulièrement tout ce qui intéresse situation, Russie, Ukraine, Serbie, Hongrie, Pologne, en relation avec les intérêts de la Roumanie.* »<sup>41</sup>

\*

En guise de conclusions, quelques remarques :

1. À la veille ou tout de suite après la rentrée dans la Première Guerre mondiale de la Roumanie (le 9 novembre 1918), les autorités de Bucarest ont pensé à l'organisation de la propagande visant la défense des intérêts nationaux avant et pendant les négociations de la paix qui eurent lieu à Paris.

2. Le ministre de Roumanie en France, Victor G. Antonescu, fut l'auteur d'un schéma concernant cette action, qui visait l'action de la presse, l'action sur les personnes et le personnel qui devait être impliqué.

3. Jusqu'à l'ouverture des pourparlers de paix, à la fin de janvier 1919, les responsables de la propagande nationale roumaine ont réussi à construire un réseau favorable dans la presse française.

4. L'emploi des moyens financiers fut toujours envisagé dans cette action.

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 57 : Tél. de Paris, n° 169 du 31 janvier 1919, Victor Antonescu.





## “BULGARIA” IN VIENNA – PLACES, MUSIC, IDENTITIES

VESELKA TONCHEVA

(Institute for Folklore of the Bulgarian Academy of Sciences)

The subject of this text is those places in Vienna (both institutionally and non-institutionally connected), where Bulgarian music is present, especially Bulgarian folklore music in its diverse styles – the Bulgarian school, the groups of Bulgarian folklore dances, the Bulgarian restaurant “Pleven”, Bulgarian and Balkan ethno music in Vienna. The interpretation of such places as a way of original “transfer” of Bulgaria in Austria raises questions with regard to the preservation or the recognition of Bulgarian identity by means of music.

**Key-words:** Bulgarian identity, music, folklore, Vienna.

The Bulgarian community is one of the most poorly studied communities in Vienna and in Austria in general. It does not have the statute of a “minority,” nor that of a “national group,”<sup>1</sup> since it does not correspond to the Austrian government’s criteria for acknowledgement as such. The Bulgarian presence in Austria dates back to the late nineteenth century, when large groups of Bulgarian gardeners settled in a number of towns, including the Viennese environs; at first they settled temporarily for seasonal work, and later on permanently. They gained notoriety for introducing certain types of vegetables to the Viennese market, and above all for their working methods, in particular the refined irrigation system. According to statistical data, by 1910 there were 410 Bulgarians with Austrian citizenship in Vienna (John and Lichtblau 1990a: 64–65).

Since the political and social changes in Bulgaria in 1989, and especially since 2000 when the Council of Ministers of the European Union and the European Court of Justice adopted a resolution that removed Bulgaria from the negative Schengen visa list, there has been a number of consecutive migratory “waves.” In fact, the number of Bulgarian residents in Vienna (and in Austria) has increased sharply in the last few years, the reasons for this being mainly economic.

<sup>1</sup> The term “national groups” (“Volksgruppen”) was introduced in Austria in 1976 as a political category, the definition of which includes groups living in the republic’s regions and holding Austrian citizenship, yet not speaking German as a mother tongue and having their own nationality. The acknowledged national groups in Austria and the years they were officially recognized are: the Slovenes in Kärnten and Steiermark (1955); the Croatians in Burgenland (1955); the Hungarians in Burgenland (1976) and Vienna (1992); the Czechs in Vienna (1976); the Slovaks in Vienna (1976); and the Roma in different regions of the country (1993) (Hemetek 2001a: 113–114).

According to unofficial figures, at present the Bulgarian community in Vienna numbers over 30,000 people, who generally try to preserve their Bulgarian identity, while at the same time trying to integrate into the Austrian society through different social, economic, and cultural mechanisms. Among the institutions in Vienna that play a key role in keeping the Bulgarian identity “awake” in the foreign-language and foreign-ethnic environment, are the Wittgenstein House Bulgarian Cultural Institute, the two Bulgarian Orthodox churches (St. Ivan Rilski and St. Cyril and Methodius), the Cultural-Educational organization “St. Cyril and Methodius,” the Bulgarian Research Institute, and the Bulgarian School.

The subject of this text will be those places in Vienna (both institutionally and non-institutionally connected), where Bulgarian music is present, especially Bulgarian folklore music in its diverse styles<sup>2</sup>. The interpretation of such places as a way of original “transfer” of Bulgaria in Austria raises questions in regards to the preservation or the recognition of Bulgarian identity by means of music. It is impossible to embrace all such possible places. I shall not explain at this point the activity of the Wittgenstein House Bulgarian Cultural Institute – in this activity quite gainfully are included events with the participation of Bulgarian musicians, addressed to the community and its needs, I am interested rather in forms of the self-organization forms, that come out of the community itself, as well as the self-representation forms (either individually or group ones).

The observations upon the Bulgarians in Vienna will confirm the well-known thesis that the relation with the native land is necessary for the preservation of one’s own identity (Jost 1996: 134). However, it is remarkable how this relation works and how it is specifically explicated within this community. The music and the dance in view of their more traditional or modernized forms as “cultural baggage” that people “carry” inside themselves (Schöning-Kalender 1993: 63), are a possible way to represent a community outside its ethnic boundaries. At the same time, they are one way or the another are part of the community life that is of considerable importance. The Bulgarian music and dance culture in their variety of forms for the Bulgarians who live in Vienna are ethnic markers in the foreign language and the foreign ethnic environment in Austria. The choice to study music and dance as means of identification is also based on the reason that they are not only neutral cultural socializing instruments, but to a high degree are ethnic socializing phenomena, instruments used to unite the ethnic community (see Elschek, Elscheková 1996: 21). Music and dance could be discussed also as important factors for the social, cultural and even economic adaptation of Bulgarians in the foreign environment.

<sup>2</sup> The observations are part of an individual project with subject “Bulgarians in Vienna – Musical Folklore and National Identity”. The terrain work was done in the period February – May 2006 supported by scholarship of the Ministry for education, science and culture in Austria via the Austrian Exchange Service (Österreichische Austauschdienst)

### THE BULGARIAN SCHOOL IN VIENNA

The “Bulgarian-Austrian School for Free-Time Classes” has been functioning as such since 1990, having been created as a non-governmental, non-profit organization that was not connected institutionally with the Bulgarian state. Until 1989 the Bulgarian School was one of the state schools created and designed for Bulgarians all over the world<sup>3</sup> – with state funding, teachers sent from Bulgaria, with corresponding curricula that included all subjects, etc. After 1989, however, the school ceased its activities, mainly due to political reasons, only to be “reborn” again in 1990 as a “free-time” school on the initiative of a group of Bulgarians. It is registered as a Bulgarian-Austrian non-profit organization (following Austrian legal requirements), and its goal is the preservation of the Bulgarian language, traditions, holidays, and customs.

Naturally, the teaching emphasis is on the written and spoken mastery of the mother tongue, as well as on studying Bulgarian geography and history (at the high-school levels). The selection of those particular subjects is consistent with the explicit strategy for acquiring knowledge of the mother country, and furthermore, for the formation of a Bulgarian national consciousness. This educational model is based on the voluntary attendance of the school, independent of the Austrian school which is mandatory for all Bulgarian children.

Communication in Bulgarian at home and in one’s own ethnic environment, while at the same time using German as a “social” language, produces a certain imbalance in ideas about the social status of various languages. This imbalance is one of the things that the Bulgarian school should try to “overcome.” As a linguistic scenario, this is one of the many possible cases; in fact, quite often the youngest children speak very little Bulgarian. Whereas the strategy for national identity preservation (or construction) includes knowledge of traditions, culture, religion, and above all, language, the linguistic component is considered decisive for the ethnic identity (Tselikas 1986: 63). It is no accident that the Austrian discussion about its minority policy is focused mainly on the linguistic criterion (Perchinig 1988: 134). Dr. Irina Vladikova, headmaster of the Bulgarian School in Vienna and a Bulgarian language and literature teacher, takes a clear stand against the “domestic” level of Bulgarian language, since, according to her, the low level of mastery of the mother tongue could be a serious obstacle to foreign language learning.

The formation of Bulgarian children’s national identity is conditioned by general knowledge of Bulgaria and of its history and traditions. Teaching these is also one of the goals of the Bulgarian school. The curriculum includes celebrating traditional Bulgarian/Orthodox holidays. The “divided” identity issue could also be put in this particular light – national and religious holidays are celebrated within

<sup>3</sup> Prior to 1989 the school in Vienna was designed mainly for children of Bulgarian diplomats and representatives of different missions.

the family and a circle of Bulgarian friends, while the school rhythm is consistent with the traditional Austrian holiday system. In this way, a “double” holiday calendar is created, and in some cases it is not clear which holidays are more important to the children – one could say that quite often the national traditions are substituted by the Austrian ones because of the children’s “social” motivation. One of the school’s roles is to create the notion of the motherland through mastery of the mother tongue and its literature, as well as through “education” in traditions, as far as this is possible.

Until 2005 the celebration of Christmas at the Bulgarian school was accompanied by a workshop for *sourvachka* (this custom, in which children “beat” community members with decorated sticks in order to ensure good health, is one element of the traditional Christmas celebration). In 2006 there was also a workshop for *martenitsi* (red-and-white yarn bracelets traditionally given to friends and family to ensure good health on March 1, the Grandmother March holiday). However, the most important holiday is May 24, the feast of St. Cyril and St. Methodius, the inventors of the Slavic alphabet. For the celebration of this day, the school prepares every year a poetic and musical program, involving children from all grades (including a theatrical performance by the high-school students). The program is realized with the unpaid professional help of Bulgarian actors, choreographers, and musicians living in Vienna and is performed at the Wittgenstein House Cultural Institute for the Bulgarian community. Music plays an important role in these school holidays.

In the sixteen-year history of the Bulgarian school in Vienna, music was not introduced as an official subject until October 2005. The reason is that the top priority for the school was language and literature; however, music can also be seen as a stable ethnic element for the identification of a given community. Music can also be an important means of socialization and an important educational and identity-determining instrument (Elschek, Elscheková 1996: 21), especially in case of children growing up in a foreign ethnic environment. Only the youngest pupils (first through fourth grades) of the Bulgarian school in Vienna study music, the main reason for that being, among other reasons, the lack of time on the part of elder students.

The music teacher Stefka Angelova is a performer-guitarist, with a degree in musical pedagogy from Bulgaria who also majored in performance at the Mozarteum in Salzburg, Austria. Her individual approach to music teaching includes mainly practical memorization of contemporary children’s song, as well as folk songs. It is interesting that the children’s initial reaction to learning folk songs is rather negative, which could be explained by their family background, their lack of knowledge and auditory familiarity with Bulgarian folklore, and many other socio-cultural conditions. It is a fact, though, that once they get used to the sound of these songs the children develop strong affinity for it. Their favourite

song is “Sednalo e Dzore Dos”; the traditional version is for two voices, but the children perform only the first part (the melody) without the second drone voice.

An especially important factor for stimulating the interest in Bulgarian folk songs is the children’s introduction to the context of their performance, acquaintance with the songs’ functions in customs or holidays, and with the meaning they had during their traditional “life” – in this way the children acquire general knowledge of traditional customs, such as *koleduvane*’ (winter caroling by young men) and *lazaruvane* (spring caroling by young girls). According to the teacher, once the context is understood, the children’s whole attitude to the performance changes. Naturally, reaching this point is a matter of some difficulty: coming into contact with a traditional culture, a traditional song language and unfamiliar sounds poses questions for the Bulgarian children growing up in an Austrian environment, such as “Why are we singing for grannies?” However, this is a question that even a child in Bulgaria might ask. For that reason the repertoire of children’s songs studied at the Bulgarian school in Vienna also includes composed songs with contemporary subjects, humorous songs, or songs-anthems connected with holidays (as is the case of “Vurvi narode vuzrodeni” [Onward, Awakened People], which is a “hymn” dedicated to the inventors of the Bulgarian alphabet and which is always performed on May 24).

Regarding the specific rhythmic variety found in Bulgarian (and Balkan) music and the asymmetrical time signatures, it is curious that the children, who are in fourth grade or younger, grasp the musical characteristics of such songs without having any sort of previous auditory experience of such rhythms and without being able to define clearly the way they understand the “prolonged” time. They just feel it and perform it with ease. Teaching children the melodic and rhythmical characteristics of Bulgarian folk music is one of the school’s major contributions to the process of national identity construction of Bulgarian children growing up in Vienna.

### THE GROUPS OF BULGARIAN FOLKLORE DANCES

The existence of two groups for Bulgarian folklore dances in Vienna (student and women one’s) illustrates to a great extent the use of folklore-music and folklore-dances as a way of “relation” with Bulgaria, as a way to “transfer” Bulgaria in Austria, as well as a way to express oneself in a foreign ethnic environment and to determine own Bulgarian identity.

Initially the student folklore dance group has been formed as a youth section to the Orthodox Church “Saint Ivan Rilski” following the idea of the father Ivan Petkin. In the beginning of 2004 the group of young people has gradually reached

idea to involve themselves in classes where on a mutual basis to study Bulgarian folklore dances.

The women folklore dance group has been established in the summer of 2005, and since September the same year the management has been carried out by the choreographer Galia Mileva<sup>4</sup>. The group consists of women over the age of 40 years. The idea came spontaneously and afterwards a hall was found where the weekly meetings were arranged.

The repertoire of both groups includes mainly Bulgarian folklore dances – Pravo, Dunavsko, Daichovo, Paidushko, Elenino, Gankino, Rachenitsa, Sitno vlashko, Kjustendilsko, etc. The manager of the women's group G. Mileva defines them as folklore dances "from all regions". And while the level of the women's group is amateur (or at least at the beginning it was such), among the participants in the student's group there are several people who have knowledge and experience in dancing gained in amateur or professional groups or ensembles in Bulgaria. Naturally they do the leading part in the trainings. However there are also young people that have gained their knowledge from their native places of birth. The students dance "common Bulgarian" variations, as well as regional variations in some cases. It has been proven that these meetings represent also a way to exchange regionally spread variations of Bulgarian folklore dances. Nevertheless most of the students have never danced Bulgarian folklore dances and moreover they have never been keen in such activities. The situation with the women group is similar. It would seem that the foreign environment around these Bulgarians inflames their interest in Bulgarian folklore music and dances and gives them motivation for such an activity.

It might be assumed for both Bulgarian folklore dances groups in Vienna that they perceive their meetings also as a possibility to meet their "close friends", because the contacts with fellow-countrymen are quite reduced in the Austrian capital. Hence the meetings for Bulgarian folklore dances training are a possible way to "get" to the "missing" Bulgaria; they become means to "experience" the native land in the new life situation of these Bulgarians. There they discover their Bulgarian support and a way to "feed" their Bulgarian identity.

On the other hand for the participants in both groups, besides the meeting and the communication with Bulgarians, dancing brings pleasure, it goes extremely emotionally and this is also a possibility for non-verbal communication among the dancers. The affiliation to a musical, singing and dancing group, the conscience that you are necessary, and not an anonymous part of the masses (Auerbach 1996: 48) creates the feeling of a community, in the particular case a community with "Bulgarian" ethnic characteristic. It may also have a psychological effect, connected to

<sup>4</sup> Galia Stoianova Mileva was born in Sandanski; has graduated the State Choreographic School in Sofia, and lives in Vienna since 1996.

tension release, to overcome fear or other negative emotions (e.g., nostalgia) (Noll 1996: 26). Dancing in the case of the Bulgarian folklore dances, gives also a possibility for social integration in the group or an option to enter in the Austrian or in the multicultural society of Vienna. Both Bulgarian folklore dance groups have been also visited by foreigners (Austrians, Bosnians, a Chinese woman and an American one), which is also a way of self-representation of Bulgarians through the specifics and the uniqueness of Bulgarian folklore dances.

The music that is used by both groups is important also with its role as a the ethnic marker – most often these are records of classical instrumental performances of popular marriage orchestras from the near past up to now, that are provided by the dancers themselves – from Bulgaria, from internet, from friends, etc. (Among them there could be found the names of Ibro Lolov and his orchestra, orchestra “Kanmarite”, Ivo Papazov, the band of Diko Iliev and many others). Moreover both groups exchange music among themselves. The manager of the women’s group G. Mileva is the one who provides the musical accompaniment at the group gatherings, although it sometimes does not match the training that has been exercised by her. The group neither has financial opportunity to hire a “live” accompaniment, nor to make records corresponding to the different levels in the training process. And while the women do not attach great importance to the music, at which they dance, the students do and it is an important part of their experience – they look for and record music for their meetings by themselves, they exchange information, and they also keep up with the musical market in Bulgaria. Their music preferences, except the popular instrumental formations (famous as marriage orchestras), also include comprehension of more traditional singers, such as Valia Balkanska and Nadka Karadjova, traditional music instruments as *kaba gayda*<sup>5</sup>, or the choir remixes of Bulgarian folklore songs in the repertoire of the Mystery of the Bulgarian voices. All this is referred with the positive definition “Bulgarian folklore music” and is an important part of the daily (rarer) and the festive (more often) culture of these Bulgarians.

### THE BULGARIAN RESTAURANT “PLEVEN”

The only Bulgarian restaurant in Vienna is located on Kohlgasse 19 and it is famous among Bulgarians and Austrians as a “restaurant for Bulgarian specialties”. In this text it is inserted due to its role as a “place”, where the culinary culture marks the space of the ethnic one, because the “culinary culture, the inherited gustatory and behavioral traits, are among the most conservative elements of ethnicity and seem that could be changed most difficultly (Antova 2006: 129).

<sup>5</sup> A type of “low” *gayda* in Bulgaria.

However, it is also one of the places in Vienna where Bulgarian folklore music is an important element of the established “Bulgarian” atmosphere as a whole.

The examination of food and nutrition as an ethno-demarcating sign has multiple and various aspects. In the international environment in Vienna (in a vast range) the so called “ethnic restaurants” are one of the feasible ways to meet the culture of the “other” or to use Karin Chladek’s definition, integration passes via the stomach (Chladek 2005). In the original guide of the “ethnic” restaurants in Vienna, along with Sri Lanka, Thailand, China, Tibet, North India, South India, Kurdistan, Turkey, Palestine, Israel, Egypt, Africa, Romania, Croatia, Greece, Czech Republic, and Mexico, K. Chladek represents Bulgaria by restaurant “Pleven” – “You discover Bulgaria on Kohlgasse” (Chladek 2005: 102–109).

“Pleven” restaurant exists since 2002 and functions as a family business of Angel and Anelia Mateevi and their sons Rumen and Georgi. Since 1998 Angel and Anelia have lived in Vienna, initially he had worked at a Greek restaurant and subsequently they open own one. Over the last 25 years approximately the premises in there the restaurant is situated has been functioning as a Bulgarian public house; in the years prior to the ones when Mateevi turned it into a Bulgarian restaurant, it had been famous as Café “Niki”. The ethnic principal of inheriting was essential for the previous owners.

The restaurant is named “Pleven”, because this is the native town of Mateevi and can serve as an expression of their local patriotism. The town Pleven is tangibly “presented” in the restaurant – on the walls one can see photos of old and modern Pleven and this has a representative character to the Bulgarians who come, as well as to Austrian and international guests. The relation of Mateevi to Pleven is due also to their professional occupation in Bulgaria – Angel and Anelia were dancers in the “Severniashki ensemble – Pleven” and this becomes yet another reason for nostalgia. However, the establishment of the restaurant as an original “transfer” of the native land in Vienna catalyzes the family adaptive mechanisms, and builds also a Bulgarian space in the foreign environment.

The general perception is that the restaurant is a Bulgarian “island” in the Austrian capital (except for the offered Bulgarian food and drinks, the customers there watch Bulgarian television only, listen to Bulgarian music only, on the walls there is a decoration of Bulgarian national costumes, etc.). To a great extent this is set as a prerequisite of the needs of Bulgarians who live in Vienna, and is also a way to represent Bulgaria in Austria. Certainly, when restaurant “Pleven” started to work, the first visitors were Bulgarians, but gradually the guest circle expanded – the restaurant has visited also by many Austrians.

Interpreted by the culinary code, the “meeting” of Bulgarians and Austrians, outlines their ethno-cultural differences – not that much with regards to the food as



a product, but as behavioral models of nutrition culture and alcohol consumption<sup>6</sup>. In the guide of the ethnic restaurants in Vienna, the oldest son of Mateevi Rumen has been trying to describe the difference between the Bulgarian and the Austrian guests – Bulgarians stay longer, consume slowly and order a lot, while Austrians come, try, but most of them never come back (Chladek 2005: 103).

The ethno-cultural differences could be also observed in another case – the listening to music in the Bulgarian restaurant in Vienna. The music heard in restaurant “Pleven” must not to be loud; this is required by the Austrian sounding stereotype for a catering establishment. Still, when there are festivities, birthdays, etc. the model remains the same – the festivity manners are others and this refers to the Austrians, as well as to the Bulgarians who live in Vienna (particularly the elder immigrants). The restaurant owners make an attempt to apply live performance (a singer and a clavier), but this has appeared until today unsuccessful.

The music that can be heard in the restaurant has a vast genre range; however it is unconditionally Bulgarian – a variety of folklore music, old city songs, and in some rare cases folkmusic (ethnopopmusic). Some of the Bulgarian guests’ popular preferences are directed towards the Bulgarian variety singers from the near past. However, it should be stated that these music genres dominate among the Bulgarians who have lived in Vienna longer period due to the fact that they have got “*already another mentality, closer to the Austrian one ...*”<sup>7</sup>. However, the Bulgarian popular music is welcomed by the Austrian guests of the restaurant too.

The professional occupation of the owners as dancers in the “Severniashki ensemble – Pleven” is a basis for further understanding of Bulgarian music folklore in its regional varieties. Respectively, this is in regard also to a more professional approach in the dance music selection, as many of the restaurant guests can dance folklore dances. Among the most popular and the most preferable music performances, when the present guests dance, is the song of Slavka Kalcheva “Biala roza”, which A. Mateeva classifies as “*almost the second hymn of Bulgaria here, there could hardly be found a person who shall not come out to dance or who do not know it, even the Austrians do...*”. In practice, the owners of the restaurant are often the ones who create the atmosphere and the mood – they lead the folklore dance and that fact provokes the guests to participate, hence the music that they dance is according to their definition of “Bulgarian folklore music” – “*we do not dance chalga, we dance only Bulgarian folklore dances*”. Their observations are that the Bulgarians need this type of music, but the places in Vienna where such music could be heard or danced are not many and namely this encompasses one of the ethno-roles of the Bulgarian restaurant for the community.

<sup>6</sup> Similar observations are made by Sv. Antova about the Bulgarians who live in Slovakia (see. Antova 2006: 130).

<sup>7</sup> Anelia Mateeva, born in Krushevo, Pleven region, Folk dancer in “Severniashki ensemble – Pleven”, 20 February 2006, rec. V. Toncheva.

As for the so called folkmusic (ethnopopmusic), it rather does not come under the genre range of the music sound in restaurant “Pleven”, not only due to the fact that the owners have other music preferences, but also because “*the people do not accept it with pleasure*”. The titles “chalga” or “popfolk” are used for provoking negative connotations, as they do not match the restaurant “image” that the owners aim to create. The attempts to be preserved the relative “clarity” in the music selection (including the folklore one) is related to the comprehended longing to preserve of the “Bulgarian” atmosphere (which the restaurant creates as perception) and the music is an important part of the ethnic identifications that mark the “Bulgarian”.

### BULGARIAN AND BALKAN ETHNO MUSIC IN VIENNA

This final section of the text will concern only a few aspects of the “life” of Bulgarian ethno music<sup>8</sup> in the Austrian capital (in its all various varieties). It can hardly be possible to encompass all places at which it “happens” or all musicians who in one way or other participate in this musical life. Here I shall just share some of my thoughts, as a result of my observations, without the pretension that they are comprehensive.

The Bulgarian musicians in Vienna who perform ethno music or ethno jazz<sup>9</sup> are included in the common Balkan “wave” that has “overwhelmed” Vienna and the Viennese music stage, at the same time they are bright and imposing on the music space. The difference admitting it is a way to accept this difference, and this can be achieved also through in music strategy (see Hemetek 2001: 154).

In the last few years the Balkan ethno music (in its all various varieties) is particularly popular in Vienna. The interest in it is preceded by a peak in the Latin-American music and dance culture. However, while through the Latin music Austrians “meet” the culture of another continent, the Balkans are much nearer, yet nowadays in Vienna there live Turks, Greeks, Serbs, Croats, Bosnia people, Macedonians, Slovenes, Bulgarians, Romanians, etc. The Bulgarian ethno wave is connected to a great extend to the popularizing of the name of Goran Bregovic and his orchestra for marriages and funerals that draws the attention to this region. With regards to the interest in the Balkan music the “difference perspective” (Levi 2007: 45) defines the well known opposition eastern – western, and interpreted in various aspects, one of them is e.g. the emotionality type: “*People here need vitality, rhythm, something that is full of energy, of enormous emotional power and which they find in our music (...) they turn to the Balkans that might be generally called*

<sup>8</sup> I use the term “ethno music” in its wide meaning.

<sup>9</sup> About the definition of ethno jazz see Levi 2007.

*ethno, ethno music, ethno jazz...*”<sup>10</sup> It is remarkable how the idea of the “non-western”, in a sense of exotic or vividness, withstanding to the common “western” in the previous years has crystallized as a prefix “ethno”, put as a definition of different music compared to character and origin.

One of the places in Vienna, where Bulgarian ethno music is present, is the Balkan music festival – “Balkan fever”, conducted by now for the 4<sup>th</sup> year. The festival has been established after the idea of the Austrian Richard Schubert, and with the participation of the Bulgarian Georgi Dermendjiev, who currently works as manager of Bulgarian musicians, touring in Europe – Ivo Papazov, Zig-Zag Trio, Teodosii Spassov, etc. The ambition of the organizers is to represent all Balkan countries at each edition of the festival; however the scope has gradually expanded. Western musicians that perform similar music are represented too – e.g. the Norwegian group Farmer’s market, where the key figure is the accordionist Stian Karstensen, an expert in Bulgarian and Balkans music folklore.

The festival scope is immense, but still encompasses the definition “Balkan music culture”. One of the main approaches, definitive in the selection of guest musicians, is the “*mixture of folklore music and jazz*”<sup>11</sup>. This mixture happens in a different, strongly individual and creative way for each musician – as a possible way to “escape” from the established jazz idioms, and thus to develop the jazz.

Among the names of the Bulgarian musician taking part in the festival, as well as in the Viennese music stage as a whole, are: the accordionist Martin Ljubenov, the twins Alexander and Konstantin Vladigerovi (trumpet, piano), Dimitar Karamitev (shepher’s pipe), etc. In his formation, each of them musicians pursues different ways to “find” the ethno sound.

Indeed the mixture of jazz and folklore as said by the musicians is very convenient, because the improvisation models under which the structure is formed, are similar and at the same time give freedom in the interpretations: “... *whether one will say jazz, or coil call it folklore music – the base of both is the live improvisation ...*”<sup>12</sup>. Thus the ethno jazz is created. And may be in this foreign environment it fits better than in Bulgaria due to the necessity to identify the ethnic specificity.

And as I try to speak about places the Bulgarian and the Balkan music characterized as “ethno” can be heard, I shall mention where the festival “Balkan fever” is conducted – these are the biggest and the most notorious jazz- and ethno-clubs in the Austrian capital. These are Szene Wien, Porgy and Bess, Birdland, Sargfabrik, Ost and Flex (the last one “*covers the underground stage*”). The attention to such Balkan festival, as you would expect at the beginning was

<sup>10</sup> Ekaterina Vladigerova, born 1971 in Sofia, Higher education, Co repetition at the University of Music and performing Arts – Vienna, 21 March 2006, rec. V. Toncheva

<sup>11</sup> Georgi Dermendjiev, born 1971 in Sofia, Higher education, Molecularly Genetic at the University – Vienna, 19 April 2006, rec. V. Toncheva

<sup>12</sup> E. Vladigerova

announced mostly by eastern Europeans, (including Bulgarians who live in Vienna), however the Austrian audience had increased with time, gradually started to dominate, and the festival became an important part of the placard of the music capital. At the moment the interest in the Balkans music is high and the development of the music tendencies in Middle Europe, especially in Vienna, can hardly be foreseen.

To what extent the music could be an (ethno)-identification characteristic is one of the pertinent issues in modern ethnomusicology. Human experience can be organized just upon identity, considered as anthropologic category. It is an essential structure between the public and the personal system (Reiterer 1988: 168). By means of the ethnic identity the person can change the mental system that integrates all other partial identities which are situationally stronger (work, relationship, local affiliation) (Reiterer 1988: 175). As V. Ganeva-Raicheva notices, “the studies on the ethnicity and the nationalism during the last years convincingly indicate that the genotype relation is not only biological, but a social category. The man is not born a Bulgarian, a Hungarian, and an American. He grows as such, he develops conscience as such, however there are no defined models for this...” (Ganeva-Raicheva 2004: 82). Music is a possible way to express oneself and for modeling the attitude towards the folk. Music and music creation for the Bulgarian musicians who live in Vienna and perform ethno-jazz, Balkan-jazz, ethno-music or world music (all of them classified as “ethno”), activate the identification processes: *“this identifies us as a nation and as spirits. You will tell an Austrian to come – come with me to see what kind of music we have. And not just that, it is a pleasure to listen to that staff!”*<sup>13</sup> The self-presentation is one of the forms to declare one’s own identity in a foreign-ethnic and a foreign-language environment. Certainly to enter into (and moreover to prove oneself) on the Viennese music stage is not easy, but it is again connected to the “image” that the musician builds in music stylistic direction: *“...here you should have made a name in Austria (...) then it is profitable for them to put you e.g. at a Balkan festival, because they know that you will fit into this theme...”*<sup>14</sup>

The issue about the music and the identity has other potential aspects too – ones, which are not connected to the presentation of the folk, but to the putting of value on it outside the mother country. In other words the relationship between the person and the bearer of the role in the individual (Reiterer 1988: 169<sup>15</sup>), thus – in the case the role of the musician, there also arises a precondition for identity building.

<sup>13</sup> Alexander Alexandrov Vladigerov, born 1978 in Sofia, Higher education, Jazz Department – trumpet and music pedagogy at the University of Music and performing Arts – Vienna, 14 March 2006, rec. V. Toncheva

<sup>14</sup> A. Vladigerov

<sup>15</sup> The author considers a contradiction between the person and the bearer of the role in the individual.

In conclusion, could be added that the Bulgarian community that lives in Vienna has its own mechanisms to preserve identity and it has its own activities and places at which the Bulgarian is promoted in its diverse styles. Music and dance are a vital part of the functioning of one culture in a foreign- or multi-cultural environment.

#### BIBLIOGRAPHY

- Антова, Светлана 2006:** Знаци на етнокултурната идентичност. Автопортрет на българите в Словакия. – В: Градиво за етнология на миграциите, съст. Маргарита Карамихова, С., 102–144.
- Левин, Клер 2007:** Из лабиринта от разкази в нефиксираната музика: аспекти на етноджаза (върху вижданията на Милчо Левиев). – Българско музикознание, №1, 34–51.
- Auerbach, Lore 1996:** Musikalische Volkskultur als sozialintegrative Aufgabe. – In: Noll, Günter, Helga Stein (Hg.) Musikalische Volkskultur als soziale Chance. Laienmusik und Singtradition als sozialintegratives Feld, Tagungsbericht Hildesheim 1994 der Kommission für Lied-, Musik und Tanzforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V., Musikalische Volkskunde, Bd. 13, Essen, Verlag Die Blaue Eule, 45–50.
- Chladek, Karin 2005:** Melting Pot Vienna – Integration geht durch den Magen. (Ein Reiseführer der etwas anderen Art zu “ethnischen” Lokalen in Wien), Berlin, Pro BUSINESS
- Elschek, Oskár, Alisa Elscheková 1996:** Theorie und Praxis der Erforschung der traditionellen Musik der Minderheiten. – In: Echo der Vielfalt/Echoes of Diversity. Traditionelle Musik von Minderheiten/ethnischen Gruppen / Traditional Music of Ethnik Groups/Minorities, Wien, Böhlau, 17–30.
- Hemetek, Ursula 2001a:** Mosaik der Klänge. Musik der ethnischen und religiösen Minderheiten in Österreich, Schriften zur Volksmusik, 20, Wien, Verlag Böhlau
- Jost, Gerhard 1996:** Lebensgeschichten von Zuwandern: Charakteristika internationaler Biographien. – In: Eppel, Peter (Hg.) Wir. Zur Geschichte und Gegenwart der Zuwanderung nach Wien. 217. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien – 19. September bis 29. Dezember 1996, Wien, 130–136.
- Noll, Günter 1996:** Musikalische Volkskultur als soziale Chance – Laienmusik und Singtradition als sozialintegratives Feld. Einführung in das Tagungsthema. – In: Noll, Günter, Helga Stein (Hg.) Musikalische Volkskultur als soziale Chance. Laienmusik und Singtradition als sozialintegratives Feld, Tagungsbericht Hildesheim 1994 der Kommission für Lied-, Musik und Tanzforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V., Musikalische Volkskunde, Bd. 13, Essen, Verlag Die Blaue Eule, 21–33.
- Schöning-Kalender, Claudia 1993:** Multikulturalität – Versuch über Dimensionen von Differenzen. – In: Nahe Fremde fremde Nähe. Frauen forschen zu Ethnos, Kultur, Gesellschaft (Hg. von WIDEE Wissenschaftlerinnen in der Europäischen Ethnologie), Reihe Frauenforschung, Bd.24, Wien, 57–72.



## LIEUX DE MÉMOIRE EN VILLE. L'EXEMPLE DE VIDIN

MILA SANTOVA

(Institut de Folklore de l'Académie Bulgare des Sciences)

Notre contribution sera fondée sur l'étude du fonctionnement des différents lieux citadins et sur leur rapport avec la mémoire collective. Un intérêt spécial est prêté aux exemples représentatifs de l'héritage culturel.

**Mots-clé** : mémoire collective, Vidin, héritage médiéval.

Vidin est une ville de la Bulgarie de Nord-Ouest, centre d'une région administrative du pays qui porte son nom « région de Vidin », située au bord du Danube. Elle est aussi le premier grand port sur la rive Ouest du fleuve. Sa population d'environ 70.000 habitants (68.506 en septembre 2005) la situe sur la 19<sup>e</sup> place parmi les villes bulgares<sup>1</sup>. Cela veut dire que pour un pays comme la Bulgarie, Vidin est une ville de taille moyenne. Considérée par les yeux du sociologue et de la sociologie avec ses moyens de recherche propres, ce constat nous permet de présumer que la plupart des habitants se connaissent peut-être, qu'ils sont liés par des relations directs (Неделчева, Т.: 1991, 1983). Les matériaux du terrain maintiennent une telle présomption dans un degré assez haut<sup>2</sup>, bien que pas entièrement, fait lié à la circonstance que pas seulement dans les dernières années, mais aussi dans le passé, Vidin a été un centre assez actif, et même constant des changements de populations : conquêtes, troubles, migrations... (voir : Цухлев, Д.: 1932). Ces changements peuvent être observés directement de nos jours encore. Par exemple, la population provenant des villages des alentours qui peuplait en masse la ville dans les années '60, conséquence directe de l'évolution industrielle intensive, revient sur ses terres natales à ce moment-là (AIF I 227) pour pouvoir survivre à la situation économique difficile (AIF I 27, 229, 230 et autres-matériaux dans lesquels les gens parlent des soi-disant « jardins » qu'ils développent surtout dans ces endroits et où ils produisent une grande partie de la nourriture annuelle pour leur propre famille). Les mouvements permanents des populations qui s'installent pour une période limitée en ville, ou bien au contraire, qui cessent d'être des *vidinlii* (citoyens de Vidin) nous amène à moins à quelques résultats directs ou indirects.

<sup>1</sup> <http://www.vidin.info/content/view/12/553/>

<sup>2</sup> Sur le terrain à Vidin j'ai travaillé en juillet 2001 dans le cadre d'un projet, financé par le Fonds National de Recherches Scientifiques. Comme résultat de ce travail dans l'Archive de l'Institut de Folklore, Académie bulgare des Sciences, se trouvent des textes de mes interviews sous les NN AIF I 224–234, des photos Ft AIF 800–804, et phono Fn AIF 1726–1734.

Parmi ceux-ci, un exemple est le changement presque entier de l'image ethnique, dans les espaces principaux de la ville, comme c'est le cas du soi-disant Kalé (Саптова: sous presse). Dans les deux derniers siècles, ce quartier, aujourd'hui centre-ville, a changé plusieurs fois presque entièrement sa composition ethnique dans la logique suivante : Turques, Juifs, Bulgares. Bien sûr, comme résultat des transformations sociales et ethniques ayant suivi l'an 1396, la population turque a remplacé ici la population autochtone bulgare.

Le Kalé est aussi un objet des intérêts constants dans le plan social et c'est une autre raison du changement de la compositions de sa population. Tous les informateurs confirment que dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle la nomenclature politique locale a eu un fort intérêt de peupler exactement cet espace (AIF I 227, p. 14, AIF I 224, p. 29 et autres).

On peut aussi ajouter l'exemple des nouveaux quartiers construits dans les années '60 du siècle passé (il y a un qui porte le nom « Chimiste » et qui décrit exactement la composition professionnelle de sa population) qui ont assimilé les jeunes spécialistes venus de l'extérieur pour trouver du travail dans l'industrie chimique en plein essor. Aujourd'hui, ces quartiers sont plus ou moins dépeuplés car, la production chimique une fois arrêtée, les gens mis au chômage se dirigent vers leurs terres natales pour chercher de quoi vivre. Les exemples sont nombreux. Les exemples qui suivent donnent une image de la dynamique des changements de sa population.

J'essayerai de montrer comment se présentent les rapports entre une situation socioculturelle dynamique pareille, assez constante pour la ville, et les conceptions de l'espace qu'on trouve sur place. De quelle manière on trouve compensée "la perte" pour la communauté citadine de la mémoire historico-culturelle concrète par rapporte à un topos important indépendamment de la réalité physique de ses paramètres conservés, une "perte" de mémoire qui se produit après l'abandon de la ville par des groupes de population ou bien – le "manque" de mémoire, propre aux nouveaux venus. En autres termes – par quoi et comment, dans la marche du temps, se restaure la chaîne interrompue de transmission de connaissance concrète sur l'endroit et l'image établie pour lui, en tant que lieu de mémoire, si on suivrait la terminologie assez connue après les publications de Pierre Nora<sup>3</sup> (v. ci-dessous *Littérature*). Bien sûr dans ce type des raisonnements on ne doit pas oublier qu'en tant que règle le lieu de mémoire est en corrélation avec la mémoire collective (voir : Халбвакс, М., 1996). On ne doit pas oublier non plus que dans les recherches les lieux de mémoire sont reconnus comme des composants très importants surtout de la morphologie spatiale citadine et parmi eux ceux qui coïncident avec des objets de l'héritage historico-culturel sont d'une valeur spéciale. Je rappelle que par rapport aux lieux de mémoire il s'agit de cette "pure construction conceptuelle", "qui constitue des événements en lieux de mémoire" (selon Nora).

<sup>3</sup> Lieux de mémoire – ces lieux physiques et idéaux qui forment la quintessence de l'identité nationale, dit Pierre Nora.



Il est connu qu'en principe les valeurs sont négociées de nouveau et de nouveau avec chaque nouvelle action réciproque des sujets avec l'objet (Бъртар, П., Т. Лукман 1996) un processus entièrement lié aux interprétations et aux assimilations de l'espace, et dans notre cas à l'espace citadin. Et les interprétations modèlent les images, se chargeant des valeurs sociales.

Je pense qu'exactement le processus et le mode de constitution conceptuelle révèlent le plus clairement la vitalité de la notion de lieu de mémoire dans ses paramètres sociaux, actuels pour chaque moment historique suivant.

\*

Vidin est un exemple favorable pour étudier une problématique pareille. Il est la seule ville en espace bulgare, possesseur d'un objet de l'héritage historico-culturel forcément significatif – un château forteresse médiévale. Il s'agit de la soi-disant *Babini vidini kuli* (les tours de la grand-mère Vida) appelée surtout dans la langue quotidienne *Baba Vida* (grand-mère Vida). La nomination familière de la forteresse est significative par soi-même – au moins elle parle de sa réception par la population citadine comme une donnée proche, propre à la ville.

Le château est situé dans la partie Nord de la ville de Vidin, au bord du fleuve du Danube et en réalité c'est un des équipements défensifs les plus soigneusement conservés jusqu'à nos jours en Bulgarie. Il est fondé sur les ruines de la forteresse de la ville antique de Bononia, située à la même place. La construction bulgare du château commence au X<sup>e</sup> siècle et sa construction principale est datée de l'époque du deuxième royaume bulgare (fin XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles). On accepte que la forteresse ait été habitée par le dernier roi bulgare avant la conquête ottomane – Ivan Sratsimir<sup>4</sup>.

Après 1718 l'Etat ottoman reconnaît Vidin comme ville frontalière. Un des résultats est qu'au moins à partir de cette date les *Babini vidini kuli* sont soutenues comme une forteresse frontalière militaire. Cette conception est conservée jusqu'aux années 50–60 du XX<sup>e</sup> siècle quand il est transformé en centre culturel et muséal.

Si aujourd'hui les visiteurs de la forteresse louent un guide du musée, ils vont apprendre que, selon la légende, Vida était la fille aînée d'un boyard, riche propriétaire des terres. Elle a refusé toutes les propositions de mariage reçues, car ses deux sœurs Koula et Gamza ont eu de la malchance dans leur vie conjointe. C'est pour cela que Vida a construit un château forteresse ou elle a passé toute sa vie. Cette légende est publiée aussi dans le site officiel du musée de la ville de Vidin et présente l'image, on peut le dire, de la mythologie officielle du monument, qui est institutionnalisé par le fait de sa reconnaissance par le Musée. Dans les années 60, dans les environs villageois de la ville ont été documentés des récits selon lesquels le personnage épique principal pour les Balkans – Krali Marko – est un amant (?) historiquement non identifiable de la baba Vida (Български 1971: 808).

<sup>4</sup> <http://museum-vidin.domino.bg/index2.htm>

Aujourd'hui en ville on ne trouve de mémoire ni pour la légende "officielle", ni pour la légende "villageoise", liée à la forteresse, même si pendant mon travail sur le terrain à Vidin, j'ai toujours prêté une attention spéciale aux questions consacrées à la *baba Vida*. Les seules données orales et assez fragmentaires qui peuvent être trouvées aujourd'hui sont pour une réelle, mais en réalité mythique *baba Vida* laquelle, dans un temps historiquement non identifiable, ait aidé les luttes des Bulgares contre les Turques ottomans. Les interprétations contemporaines son assez vagues.

Tous les vidinois de nos jours, interlocuteurs de mes interviews, confirment la forteresse *baba Vida* comme un élément indestructible de la ville (AIF I 224, p. 19), comme un endroit emblématique (AIF I 232, p. 2; AIF I 225, p. 12; AIF I 227, p. 12 et autres). Comme règle, cette position, très importante pour le monument, est liée selon eux avant tout à la valeur historique du château (AIF I 225, p. 12: *V.B. Ben, oui. Ce que j'ai beaucoup aimé, c'est qu'on m'a conduit à baba-Vide. On voit bien que cette ville a une histoire à elle. Et ce qui plus est, une histoire qui s'est conservée. D'autres villes peuvent rêver, elles aussi, aux tours de Vidin, et surtout à la version sur le château comme siège d'Ivan Stratsimir (voir: AIF I 234, p.23: M.S. Alors, à ceux de Vidin, qui connaissent Ivan Stratsimir – les Schischmanoff –, ils prennent ça au sérieux)*, indépendamment du fait que cette version n'est pas absolument prouvée: *V.B. Tous croient cela, mais ce n'est pas la vérité toute entière, que c'est le château de Stratsimir. D'Ivan Stratsimir (AIF I 227, p. 13). Le récit sur la forteresse comme siège du dernier roi bulgare, officialisé par les études historiques, est diffusé aujourd'hui largement aussi parmi les vidinois autochtones (voir de nouveau: AIF I 234, p. 23 et autres) et parmi des gens qui ont peuplé la ville récemment. En réalité, selon mes matériaux du terrain, avec les nouveaux venus en ville, par exemple par mariage, on discute surtout cette version comme une des principales magnificences de la ville de Vidin:*

*M.S. Et quand vous êtes venue, qu'avez vous appris encore, au fil du temps, sur l'histoire de Vidin?*

*V.B. Ben, oui, c'était intéressant car il y avait des maisons, sur lesquelles étaient encore inscrits les anciens noms de la ville, même dans cette période socialiste. Très intéressant. Ils étaient inscrits en caractères latins. Et, ce qui est encore plus important c'est que c'est le dernier tzarat de Vidin et qu'il est entré dans l'histoire justement de cette manière, fait dont doit se rappeler chaque vidinois.*

*M.S. Le dernier tzarat qui est tombé.*

*V.B. Le dernier tombé. Donc le dernier tzarat, oui (elle rit ... M.S.). Il est bien de ...*

*M.S. Où vous êtes vous renseignée, comment avez vous appris tous ces choses-là? Dans des discussion eues au hasard, ou bien quelqu'un est venu spécialement vous en parler?*

*V.B. Personne ne m'a parlé spécialement, mon mari...*

*M.S. Non, vous avez appris à l'école, mais maintenant c'est différent, quand on est sur place. De ce point de vue.*

*V.B. Oui, ici, sur place, peut-être, les gens originaires de Vidin en ont la conscience... eux aussi (elle rit... M.S.).*

*M.S. Vous voulez dire que lors de leurs rencontres ils discutent...*

*V.B. Oui, on fait des commentaires.*

*M.S. Mais, ne les font-ils pas seulement parce que vous venez de Iambol ou les font-ils, ces commentaires, habituellement, lors des rencontres, quand ils discutent?*

*V.B. Comment donc! ce n'est pas à moi à apprécier... je n'ai aucun moyen de comparaison. Ils commentaient, tout simplement (AIF I 225, p. 13).*

Même si ce discours, que j'appellerai conditionnellement «historico-officiel», est d'une importance capitale dans les récits sur la forteresse, il n'est pas dominant dans les interprétations des vidinois. Aujourd'hui, à l'époque d'un système éducatif centralisé et unifié, dans le temps de la globalisation et des plus larges possibilités d'accès à l'information, il participe toujours dans les réflexions des vidinois par rapport à la forteresse, mais participe surtout en tant qu'un fondement, en tant qu'une base obligatoire sur laquelle on ne fait pas des commentaires, mais c'est plutôt une base passive. Je ne m'arrêterai pas ici d'une manière spéciale sur le fait, que parmi les informateurs une des hypothèses de la science historique – “la forteresse-siège d'un souverain médiéval” se charge des fonctions d'être unique et complètement prouvée. Des processus pareils de choix et de favoritisme d'une version sont complètement explicables dans le contexte du patriotisme local, assez interprété dans la littérature sur le nationalisme.

Pour moi une autre chose est ici plus intéressante – que le monument historico-culturel qui est important pas seulement pour Vidin, mais plus largement aussi – pour la Bulgarie, aujourd'hui s'ajoutent des paramètres culturels fonctionnels.

Comme on l'a déjà dit, dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle la forteresse assume les fonctions d'un centre culturel: *P.H. Dame, oui, car, selon moi, la forteresse a une magie exceptionnelle. Si nous sommes sincères et absolument honnêtes... elle ne fera à un étranger aucune impression. Mais pour notre esprit bulgare oui, puisque c'est la seule entièrement conservée. La forteresse tout entière comme on le dit, et cela ne peut pas laisser le Bulgare insensible. Et, puis, surtout nous, qui sommes de cette ville. Et, la forteresse, elle a une magie tout à fait particulière. Et, si l'homme... euh's'amuse à quelque événement culturel... Il s'imagine avoir été, pourquoi pas, à Dubrovnik, au renommé théâtre en plein air, ou je ne sais pas dans quel autre endroit du monde... (AIF I 224, p. 18).* Dans la forteresse même de *Babini Vidini kuli* se produisent des concerts, des expositions, des lectures des œuvres littéraires... Quand il y a un événement culturel la forteresse est très fréquentée: *P.H. Mais tous l'aimaient et ils en avaient des sentiments tout à fait spéciaux à son égard. Voilà, maintenant, après tant d'années, il est rassurant de savoir que les hommes, si on leur dit qu'à neuf heures, ou bien à dix heures il y aura une manifestation culturelle, même à cinq heures, sous un soleil torride... quand il s'agit de Baba Vida, ils s'en vont tous... Voilà j'ai lu un récit et un jeune artiste, un photographe s'est présenté. Parbleu! il y en a eu quelques trois cent qui sont venus sous une pluie battante, trempés jusqu'aux os. Et ils sont venus. Et s'il n'y avait pas plu, on y aurait eu quelques sept-huit cent. Ça veut dire*

*la salle tout entière. Euh, au théâtre en plein air, à Baba Vida. Dame, oui, on en a un, là-bas. Ainsi, tous aiment s'y rendre, à Baba Vida, quand il y a quelque chose. Euh, parce qu'elle transmet quelque chose de plus à... à sa valeur esthétique, quelque chose de plus significatif, de plus magique, plus impressionnant. Qu'elle existe là-bas, tout simplement. (AIF I 224, p. 18–19).*

*Ou bien: V.B. Alors c'est elle... Maintenant. De cela, des contacts que j'ai avec les gens et de mon sentiment que les gens aiment Baba Vida. Il la regardent comme quelque chose de très proche, très emblématique, etc. S'ils apprennent qu'il y a un événement ils sont tous désireux de s'y rendre. Ça leurs fait grand plaisir d'entrer. Nous y avons organisé des concerts. Des spectacles dans la cour intérieure. J'ai l'impression que l'atmosphère est tout à fait différente. Ce n'est pas vrai! Le même concert en plein air est différent de celui interprété dans une sale, seulement si... Et les gens ont l'air de percevoir autrement tous ces aspects quand il est à Baba Vida (AIF I 227, p. 12).*

Parmi les arguments essentiels en faveur des valeurs contemporaines spéciales de *Baba Vida* on trouve celui que dans la forteresse ont eu lieu des festivals (nationaux) des spectacles historiques et ont été tournés plusieurs films à long métrage – des circonstances soulignées d'une manière spéciale par tous les informateurs. Ces aspects de fonctionnalité de la forteresse dans la contemporanéité sortent en première ligne dans mes interviews et avec des vidinois, habitants la ville depuis des générations, et avec des nouveaux venus. *P.H. Avant on ne l'utilisait guère que pour des expositions ou, éventuellement, pour filmer. On y faisait des films artistiques. Il en est ainsi ... (AIF I 224, p. 18).*

*V.P. Vous voyez, c'est le résultat de ce que je viens de vous dire au début pour ces spectacles que l'on a monté ici. Là-bas il y avait un musée et l'on a fait des films. Il y a eu un qui était très bien, «Le gardien de la forteresse». Tout cela impose (s'ajoute), n'est-ce-pas? C'est ça le problème. Et, pourtant, la suite... une génération après l'autre grandit avec ces problèmes. Avec ces événements (actions). Et c'est pour cela que les gens acceptent (aiment) Baba Vida, n'est-ce-pas! Et maintenant elle y fait une brèche. Personne ne la regarde plus dans le rôle de défenseur. Personne. Absolument. Je crois que personne... Mais je crois que les gens, et je suis convaincue d'avoir raison, les gens ne la considèrent pas une forteresse de défense. Mais, plus simplement, comme un monument de culture. Et un cadre destiné aux manifestations culturelles. Comme avant-hier, quand il y a eu un concert. Et d'autres. On peut y organiser n'importe quoi, n'est-ce-pas! C'est ainsi qu'elle est perçue, toujours. Elle est perçue de cette manière aussi (AIF I 227, p. 13).*

*M.S. Les gens l'accéptent ainsi avec plaisir?*

*E.M. Certainement. Nous avons de quoi nous vanter. Feuillitez le journal local «Cerveno zname» (Le drapeau rouge) et vous y verrez les échos... Ouverture aux flambeaux. Des costumes. Des décors spécifiques. De cette manière Baba Vida était éclairée, tout cela produisait des effets... Ainsi, non seulement que Baba Vida est devenue célèbre mais elle remplissait, et remplit encore, la fonction de scène. Quelques films y ont été tournés. Ils ont utilisé le décor (AIF I 234, p. 18).*

Tous cela ne veut pas dire seulement que les liaisons, dominantes dans l'esprit des vidinois par rapport à *Baba Vida* sont ceux-ci, liés aux fonctions du monument, qui sont relativement tardifs. Les interprétations, culturelles ou fonctionnelles ne «remplissent» pas uniquement des champs de connaissance pour les chantiers vides – et historiques, et légendaires. Aujourd'hui ils construisent pratiquement son image entière en tant que lieu de mémoire. Dans notre cas, et si on retourne de nouveau vers Pierre Nora, c'est exactement ces interprétations – pleinement ressenties par les citoyens contemporains-participants dans les circonstances interprétées et pas du tout la connaissance historique codifiée – qui contribuent à la situation de «l'échappe à l'oubli», par le «réinvestissement, de la part de la collectivité de son affect et de ses émotions». Car la conservation physique du monument comme *marquer* n'est pas suffisante. Pour pouvoir se charger des fonctions de lieu de mémoire il nécessite d'être rempli par des sens. Les images légendaires sont comme si un peu «oubliées» par certains ou «abandonnées» par d'autres. Peu à peu elles ont perdu la base des relations sociales, nécessaires pour le sens profond du lieu. Les nécessités sociales ont changé. La manière d'habiter la place dans la contemporanéité présente des possibilités de résistance, avec des sens préliminaires. Bien sûr ici, il faut l'ajouter, il s'agit des processus fonctionnels se réalisant au niveau de la communauté, qui supposent la participation des images essentielles dans la construction communautaire de l'espace citadin.

Je vais conclure en citant Nora – les lieux de mémoire, ce ne sont donc pas «ce dont on se souvient, mais là où la mémoire travaille, non la tradition elle-même, mais son laboratoire».

#### LITTÉRATURE

- AIF – Archive de l'Institut de Folklore, Academie Bulgare des Sciences  
 Асман 2001: Асман, Ян. Културната памет. С., Планета-3;  
 Български 1971: Български юнашки епос. – СбНУ, Т. 52, С., БАН;  
 Бъргър, П., Т. Лукман 1996: Бъргър, П., Т. Лукман 1996: Социалното конструиране на реалността. ИК "Критика и хуманизъм", София  
 Неделчева 1991: Неделчева, Тая: Град и власт. София;  
 Неделчева 1983: Неделчева, Тая, Новият малък град. Социалнопсихологически аспекти, София;  
 Сантова (под печат): Сантова, Мила: Балканският град – проблеми на културата. Град Видин и неговата "градина". – сборник Народни култури и балкански терени в чест на 80-тата годишнина на проф. Ж. Кюизение  
 Халбвакс, М.1996: Халбвакс, Морис: Колективната памет, Изд. Критика и Хуманизъм, София;  
 Цухлев 1932: Цухлев, Димитър: История на града Видин и неговата област. София;  
 Nora, Pierre (dir.), *Lieux de mémoire* (Gallimard, 1984–1986–1992), Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes : t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1987), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992).



## DE LA « VILLE GRECQUE » AU MUSÉE BULGARE : L'INVENTION D'UN PATRIMOINE NATIONAL À MELNIK

TCHAVDAR MARINOV  
(Faculté de Philosophie, Université de Sofia)

L'auteur étudie les enjeux identitaires impliqués dans l'usage touristique et patrimonial du passé architectural de la ville de Melnik (Bulgarie). Des éléments helléniques, ottomans et bulgares se recoupent et se confrontent au long d'une histoire que le musée à la fois oblitère et reinvente.

**Mots-clé:** identité, musée, patrimoine, Bulgarie, Melnik.

### MELNIK / MELENIKO(N) : « FORTERESSE DE LA BULGARITÉ » OU « GARDIEN DE L'HELLÉNISME » ?

Aujourd'hui, plusieurs aspects font que Melnik soit regardée comme une « ville exceptionnelle ». Avec ses 275 habitants, voire moins, c'est, à présent, la ville la plus petite en Bulgarie, largement moins peuplée qu'une bonne partie des villages du pays. Les formations sablonneuses qui entourent la ville – les « Pyramides de Melnik » – lui donnent un aspect estimé « pittoresque » et « mystérieux ». Situé au pied de la montagne du Pirin, Melnik est une destination touristique recommandée, son patrimoine culturel et la production du célèbre vin local attirant des foules de visiteurs pendant toute l'année.

Les brochures touristiques mais aussi les écrits spécialisés bulgares racontent l'histoire « millénaire » de la ville. On se réfère à l'étymologie du nom de la ville, apparemment provenant d'une désignation slave ancienne des sablons. Et on décrit son patrimoine qui est présenté comme indubitablement bulgare. À Melnik et dans ses environs, on trouve de nombreux vestiges du Moyen Âge. Melnik est également considérée comme exemple typique de ce qu'on appelle en Bulgarie « ville de l'époque du Réveil national ». Il s'agit *grosso modo* du 18<sup>e</sup> et, surtout, du 19<sup>e</sup> siècle quand, selon l'historiographie dominante, les Bulgares, malgré et contre la domination ottomane, entrent dans une nouvelle époque dite *Vázraždane* (« Réveil », littéralement « Renaissance »). C'est une période d'essor de la conscience nationale et de luttes contre l'oppression étrangère, grecque sur le plan culturel et turque sur le plan politique. On présente l'histoire de la ville comme « *une lutte incessante des Bulgares contre les oppresseurs féodaux ottomans, contre les phanariotes et les assimilateurs* »<sup>1</sup>. On semble sûr que la « masse compacte » de la population de

<sup>1</sup> Gergov 1976, 18.

Melnik, avant sa « libération » des « asservisseurs ottomans », était bulgare<sup>2</sup>. En fait, la ville n'est « libérée » qu'à la suite des Guerres balkaniques, lorsque, avec le reste de la Macédoine du Pirin, il devient partie de la Bulgarie.

La valeur historique de Melnik est reconnue par son classement en 1968 lorsqu'il est proclamé ville-musée. Onze ans plus tard, Melnik obtient le statut de « ville exceptionnelle d'importance touristique internationale ». Il n'est pas surprenant que ces formes de reconnaissance et de protection par l'Etat ne datent que de l'époque communiste. D'un côté, ce phénomène fait partie d'un processus global, traditionnellement interprété comme une prise de conscience de l'importance du patrimoine culturel, qui se déploie au même moment. D'un autre côté, le régime communiste bulgare devient, à partir des années 1960, de plus en plus concerné avec la cause nationale. Le tourisme est lié à la promotion de celle-ci à la fois devant les étrangers et les Bulgares : pour impressionner les premiers et former le patriotisme de ces derniers. Dès 1969, les autorités départementales et locales organisent, par exemple, des festivités portant des slogans dans le genre « Melnik – forteresse médiévale bulgare ».

Sur cet arrière-plan, il serait pourtant surprenant de lire les sources authentiques, bulgares et autres, à propos du caractère ethnique de la ville, écrites à la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle. Selon les données du fonctionnaire bulgare Vasil Kânčov, Melnik, centre d'une petite unité administrative (*kaza*), entre dans le 20<sup>e</sup> siècle avec une population de 4 330 personnes dont les Bulgares ne sont que 500. En même temps, la ville est habitée par 2 650 Grecs, 950 Turcs, 200 Tziganes et 30 Vlaques<sup>3</sup>. Kânčov constate que, dans un contraste frappant avec les villages contigus bulgares, « *La ville a aujourd'hui une physionomie grecque* ». C'est la langue grecque qu'on parle non seulement dans la rue mais aussi à la maison<sup>4</sup>.

Grâce à des sources byzantines, des voyageurs comme Kânčov savaient aussi que la population hellénophone datait de l'époque médiévale : elle y serait installée au 13<sup>e</sup> siècle déjà par le roi bulgare Kalojan et consisterait, dans un premier temps, en originaires de la ville de Plovdiv (Philippopoli). Une partie de la population grecque de Melnik semble néanmoins plus tardive : elle comprenait des familles vlaques (aroumaines) provenant de l'Épire et de la Thessalie. Certainement, Melnik, ou bien Meleniko(n) comme on le désignait en grec, absorbait aussi des migrants bulgares mais ceux-là s'assimilaient à la culture hellénique du milieu urbain<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Georgieva 1979, 6.

<sup>3</sup> Kânčov 1996 (première édition 1900), 189–190.

<sup>4</sup> Kânčov 1970 (première édition 1894–1896), 142.

<sup>5</sup> Miletič 1924, 86–87. Sur cette question, voir les travaux de Galia Vältchinova qui étudie l'articulation des identités ethniques à Melnik à travers le fonctionnement de l'économie locale, les stratégies matrimoniales, les catégories de la parenté et les pratiques religieuses : Vältchinova et Ganeva 1997, Vältchinova 1999, Vältchinova 2001. Cf. Valtchinova (à paraître), où elle propose une étude comparative de Melnik et d'un autre avant-poste de l'« hellénisme du Nord », Stenimahos (aujourd'hui Asenovgrad en Bulgarie).



Si l'éducation bulgare avançait bien dans les villages du *kaza*<sup>6</sup>, l'école bulgare, existante dans la ville depuis les années 1880, n'avait aucun succès. Même les paysans bulgares nouveaux-venus n'y envoyaient pas leurs enfants : elle a été fréquentée par 50 à 60 enfants venant surtout des villages<sup>7</sup>. Les Turcs de Menlik, comme ils appelaient la ville, avaient aussi une école laïque (*rüşdiyye*). En revanche, les Grecs disposaient d'une école de garçons, d'une école de filles, d'un collège (« semi-lycée », *imigymnasio*), et même d'une « maternelle » destinée aux plus petits. Ces établissements étaient fréquentés par dix fois plus d'élèves par rapport à l'école bulgare<sup>8</sup>. Melnik était également le siège d'une chaire métropolitaine affiliée au Patriarcat de Constantinople perçu alors par les Bulgares comme une Église « grecque ».

Pour les auteurs grecs d'aujourd'hui, ce paysage culturel et ethnique représente une raison suffisante pour imaginer Melnik comme le « gardien mort de l'hellénisme macédonien » (*o nekros Akritas tou Makedonikou Ellinismou*)<sup>9</sup>. Au 18<sup>e</sup> siècle déjà, Meleniko est la ville natale d'une classe marchande importante qui doit sa fortune surtout au commerce du vin local, en partie exporté à l'extérieur de l'Empire ottoman. On note que des colonies de commerçants de Melnik résidaient à Venise, Vienne, Budapest, Sibiu, Braşov<sup>10</sup>. A la même époque, la fin du 18<sup>e</sup> et le 19<sup>e</sup> siècle, Melnik est la patrie d'une intelligentsia hellénique signifiante : de savants comme Manassis Iliadis et Anastasios Pallatidis et d'hommes politiques comme Anastasios Polyzoidis<sup>11</sup>.

En 1813 déjà, la communauté grecque de Melnik adopte une charte précisant les règles de fonctionnement de son conseil communal (*koinonia*) chargé des affaires ecclésiastiques et scolaires. C'était un des premiers documents de ce type dans une ville de l'Empire ottoman. Quant à la commune (*obština*) ecclésiastique et scolaire bulgare de Melnik, elle ne date que de la fin du 19<sup>e</sup> siècle et ne consistait qu'en « trois citadins et quelques paysans »<sup>12</sup>. Vers la fin de la période ottomane, Melnik avait aussi ses organisations charitables, culturelles et patriotiques grecques. C'était le *Syndesmos Evelpidon Melenikou* fondé en 1904 (ou 1906) et

<sup>6</sup> Voir Tasev 1987.

<sup>7</sup> Kānčov 1970, 142, 145.

<sup>8</sup> Cf. <http://www.meleniko.gr/schools.html>.

<sup>9</sup> L'expression appartient à Tsopros 1992. Sur l'histoire de Meleniko, consulter aussi Koltsidas 2005 ; Fourtounas et Fourtouna 2002 ; Vlachos 1969. Voir également Houzouri 2004. A leur tour, pour démontrer le caractère « purement » grec de la ville, les historiens de la Grèce nient l'origine slave du nom et avancent des étymologies embrouillées : Vlachos 1969, 1–8.

<sup>10</sup> Tsopros 1992, 8. Sur les influences centre-européennes dans le développement des caves de vin à Melnik : Peneva-Vince 1984.

<sup>11</sup> Iliadis (Manase Eliad, 1730–1805), médecin et philosophe, il devient sous Constantin Mavrocordat directeur de la célèbre Academia domnească à Bucarest. Pallatidis (1788–1848) fait ses études dans la même école pour les continuer à Vienne et pour devenir médecin de la famille impériale des Habsbourg. Il crée l'école de Melnik. Polyzoidis (1802–1873) est un des grands militants de la Révolution grecque, ensuite homme politique du Royaume hellénique et fondateur de l'Université d'Athènes.

<sup>12</sup> Kānčov 1970, 144.

l'association féminine *Armonia* (1909). Durant la « Lutte macédonienne » (*Makedonikos agonas*), l'époque de l'antagonisme sanglant entre Grecs, Bulgares et Serbes pour le futur de la Macédoine ottomane, les citoyens de la ville soutenaient certainement les partisans (*andartes*) de la cause hellénique. Ils s'opposaient aux activistes macédo-bulgares de l'Organisation révolutionnaire intérieure macédonienne dont le leader local le plus important était Jane Sandanski<sup>13</sup>.

Les auteurs de Sofia revendiquent qu'à cette époque, Melnik « *reste une ville bulgare mais avec une culture et une conscience grecques dominantes* »<sup>14</sup>. Pourtant, les deux seuls Bulgares, personnages historiques connus de la ville – l'éducateur Emanuil Vaskidovič et le (largement moins important) activiste de l'Organisation macédonienne Ivan Anastasov-Gârčeto – sont eux-mêmes d'origine grecque<sup>15</sup>. Selon les mémoires des citoyens, les Bulgares se méfiaient et même haïssaient leur ville. Par exemple, ils ont essayé à plusieurs reprises de transférer la chaire métropolitaine dans le village de Sveti Vrač, notamment pour priver Melnik de son importance et pour le sombrer dans un marasme économique<sup>16</sup>.

Telle semble être la situation à l'époque ottomane. L'époque de l'entre-deux-guerres ne semble pas témoigner d'un intérêt quelconque envers Melnik. À la fin des années 1940, des auteurs bulgares voient toujours le Melnik historique comme une « ville grecque » et sont encore capables de le définir comme un « *un élément étranger dans le corps du peuple* »<sup>17</sup>. Au milieu des années 1960, à Sofia, on se rappelle toujours la version grecque de son nom – Meleniko<sup>18</sup>. Mais, aujourd'hui, à certaines exceptions minimales chez les ethnographes, ce souvenir ne dépasse pas le niveau des mémoires locales et des rumeurs chez les amateurs du passé. Les Grecs mêmes de Meleniko n'habitent plus à Melnik. Comment arrive-t-on à cet état des choses ?

### UNE VILLE QUITTÉE APRÈS SA « LIBÉRATION » : LA FIN DU MELNIK OTTOMAN

Le récit du passé urbain de Melnik est certainement impressionnant. Même les contemporains bulgares ne cachaient pas leur admiration. Le fonctionnaire de l'Exarchat et de l'Etat bulgares Kănčov et le philologue réputé Ljubomir Miletič soulignent que les citoyens s'habillaient d'une façon élégante, « *selon la mode* »<sup>19</sup>. L'habit des gens de Melnik était « moderne » et « européen », surtout chez les

<sup>13</sup> Voir à ce sujet Tsopros 1992, 12, 39–41, Vlachos 1969, 106. Sandanski (1872–1915) était né dans le village Vlahi, pas loin de Melnik.

<sup>14</sup> Borisova 2000, 86.

<sup>15</sup> Sur l'origine de Vaskidovič (1795–1875), voir par exemple Jireček 1978 (première édition 1876), 552. Quant à Ivan Anastasov (1880–?), le surnom *Gârčeto* (« le Petit Grec ») est suffisamment parlant.

<sup>16</sup> Tsopros 1992, 12, 41–42.

<sup>17</sup> Aleksandrov 1948.

<sup>18</sup> Nestorova et Kalajdziev 1965, 25, 35.

<sup>19</sup> Kănčov 1970, 142.

femmes : la ville disposait de « modélistes » suivant la vogue « franque »<sup>20</sup>. Les citadins s'organisaient des promenades à l'accompagnement d'orchestre et des danses dans le théâtre local : ils dansaient valse et quadrille<sup>21</sup>. Ils célébraient toute sorte de fêtes et fermaient assez souvent le *çarşı* – le marché dans le centre-ville.

Marque d'une culture urbaine et aisée, le temps libre était rempli également avec la lecture de journaux grecs publiés à Salonique, à Constantinople, à Trieste et à Athènes auxquels les locaux étaient abonnés. Le mobilier des maisons était, selon Miletič, riche et ancien (*starovremski*). On voit aujourd'hui une partie minuscule de cette richesse dans le musée de la ville. Et encore, il y avait deux pharmacies, quatre médecins venus d'Athènes... L'urbanité de Melnik semble si illustre que dans les publications d'aujourd'hui, grecques et bulgares, on exagère souvent le nombre d'habitants en avançant des chiffres irréels comme 13 000, 14 000, 15 000, voire plus. Et, effectivement, Melnik n'était pas une ville si petite pour l'époque : deux milles personnes le distinguaient des 6 000 habitants des « grands » centres régionaux, majoritairement musulmans, comme Gorna Džumaja (Cuma Bazarı, Cuma-i Bala, le futur centre administratif Blagoevgrad) ou Nevrokop (aujourd'hui Goce Delčev).

Pourtant, on aurait, sans doute, tort à idéaliser le Melnik des dernières décennies avant les Guerres balkaniques. Si pendant la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle la ville est dotée d'un milieu commerçant et culturel important, vers la fin du même siècle elle passe déjà pour désuète. Voici la description donnée dans les années 1890 par Kănčov : « *Les voitures ne peuvent accéder de nul part à cette ville originale.[...] Les ruelles entre [les maisons] sont si étroites que deux ânes ne peuvent pas passer l'un à côté de l'autre. On n'y voit aucune cour, aucun arbre, d'espaces larges quelconques non plus. [...] Le midi en été la canicule devient cependant insupportable dans cet endroit fermé, où le vent ne pénètre jamais. La ville crée, en général, une impression désagréable. Elle ne consiste qu'en maisons désuètes, semi-écroulées ou complètement délabrées. Il n'y a aucun bâtiment nouveau. Les rues sont malpropres. Souvent, on y trouve des tas de déjections qui s'entassent tombées des hautes maisons car leurs toilettes éjectent sur la rue, et en été apparaît une puanteur insupportable. [...] La ville n'a pas d'avenir puisqu'elle est loin de la route principale qui mène de [la ville de] Serres en Bulgarie, et parce qu'elle est difficilement accessible. En temps de pluie, on n'arrive presque pas à y entrer du côté sud à cause de l'eau qui s'accumule. Même les rues de la ville deviennent impossibles à marcher quand il pleut un peu plus* »<sup>22</sup>.

Atanas Šopov, similairement à Kănčov envoyé de l'Etat et de l'Exarchat bulgares en Macédoine, se plaint aussi de l'étroitesse des rues et de l'absence de progrès urbain dans la ville : « *la roue n'est jamais passée sur les rues de Melnik* », « *il n'y a pas de rues pour des voitures* », « *aucun jardin, aucune cour*

<sup>20</sup> Miletič 1924, 89–90.

<sup>21</sup> Borisova 2000, 89.

<sup>22</sup> Kănčov 1970, 138–139.

[*de maison*], *aucun espace plat* »<sup>23</sup>. Miletič, quant à lui, confirme la saleté des espaces publics : « *Il est bizarre que dans cette ville, si malpropre, surtout à cause des canalisations (gerizi) ouvertes sur les rues, il n'y avait pas beaucoup de maladies* »<sup>24</sup>. Urbanité illustre mais des rues étroites qui, en plus, pouvaient : Melnik ne suivait même pas le rythme des changements urbains des villes ottomanes.

Aujourd'hui, il est possible qu'on s'exclame « *Vivre à Melnik, c'est formidable* »<sup>25</sup>. « *Pittoresque* » aujourd'hui, et « *avancé* » il y a deux siècles, Melnik était simplement obsolète pour la fin du 19<sup>e</sup> – début du 20<sup>e</sup> siècle lorsqu'on vantait les innovations « *modernes* »<sup>26</sup>. La raison pour ce déclin est, comme l'explique Kânčov, la distance de la ville par rapport aux nouvelles artères de communication. Les voies ouvertes par la mer avaient balayé l'ancien commerce utilisant les chemins traditionnels par terre : Melnik est pourtant relativement loin de l'Égée. La vallée de Struma (Strymonas) liait, après 1878, la Bulgarie à la côte égéenne, mais cette route passe bien à l'ouest de Melnik. Vu que les chemins qui passaient par la ville n'étaient plus utilisés, un marché (*çarşı*) se forme dans le village de Sveti Vrač : il commence à concurrencer celui de Melnik pour le devancer dès les années 1890<sup>27</sup>. La population de la ville commence à la quitter.

Pourtant, ce processus ne la détruit pas. Le moment qui met fin à la vie urbaine de Melnik n'est autre que sa... « *libération* » par la Bulgarie en 1912. À ce moment, la ville est évacuée par les Turcs. Mais les Grecs, dans un premier temps, subsistent. Pendant la seconde Guerre balkanique en 1913, ils accueillent l'armée hellénique avec un grand enthousiasme, comme libératrice<sup>28</sup>. Mais l'octroi final de la ville à la Bulgarie signale le départ de sa population qui prend le chemin vers la Grèce. D'abord reconnu par des savants comme Ljubomir Miletič, cet exode sera plus tard occulté dans la littérature bulgare, ou présenté comme continuation de la migration économique précédente. Ainsi, on commence à expliquer le départ de « *12 000 personnes* » avec le caractère isolé de la ville<sup>29</sup>. Même des auteurs conscients de la situation ethnique au Melnik du début du 20<sup>e</sup> siècle tendent à voir les départs de la population turque et grecque comme des continuations de tendances migratoires « *naturelles* »<sup>30</sup>.

Qui plus est, le départ des Grecs est suivi par le pillage de Melnik, initié par les Bulgares des villages avoisinants qui commencent à saccager les vieilles

<sup>23</sup> Cité d'après Gergov 1976, 11.

<sup>24</sup> Miletič 1924, 90.

<sup>25</sup> Gergov 1976, 12.

<sup>26</sup> Sur ce changement de perception : Vezenkov 2004.

<sup>27</sup> Aleksandrov 1948.

<sup>28</sup> Miletič 1924, 93–94.

<sup>29</sup> Aleksandrov 1948.

<sup>30</sup> On précise que, déjà avant la guerre, une bonne partie de la population locale s'était installée à Gorna Džumaja car le phylloxéra avait détruit les vignobles : Borisova 2000, 86. Il est vrai que le phylloxéra apparaît à Melnik vers la fin des années 1890 mais la ville continuait à exporter du vin jusqu'à la fin de l'époque ottomane : voir Valtchinova (à paraître).

maisons. En décrivant en 1914 un « *Melnik semi-détruit* » (*sic !*), Miletič raconte que la population paysanne « *continue toujours à ramasser dans les maisons vides ce qu'elle peut dérober* »<sup>31</sup>. Il parle d'une ville « *en train de mourir* » dont les maisons sont déjà complètement abîmées de l'intérieur, la charpenterie étant arrachée et les escaliers renversés. Miletič considère qu'après sa visite, « *certaines des bâtiments les plus remarquables ont été détruits à fond (dorazrušeni)* ». Effectivement, bientôt les villageois démantèlent la plupart de la ville<sup>32</sup>. Ce processus est repris dans les années 1920 par les réfugiés bulgares de la Macédoine grecque qui sont installés dans les demeures vides. Parfois, ils abattaient les grands *arhondika* et avec les matériels de construction ils se faisaient des maisons plus petites : plus faciles à entretenir et plus correspondantes à leurs conceptions d'espace domestique<sup>33</sup>.

Les auteurs bulgares d'aujourd'hui fustigent sans merci les « *envahisseurs étrangers* » qui « *étaient assez forts pour qu'ils détruisent beaucoup des monuments précieux de Melnik* » : « *On a démoli des maisons et des forteresses. On a démoli des temples et des monastères...* »<sup>34</sup>. Derrière des exclamations pathétiques de ce genre on cache le fait que le cas de Melnik est exactement le contraire. La ville millénaire « bulgare » a été détruite par des Bulgares, à la suite du départ de sa population qui n'était, pour la plupart, pas bulgare. En résultat, en 1926, la ville n'avait que 722 habitants et leur nombre continuait à diminuer. Deux ans plus tard, en conséquence du déclin, Melnik a été privé du statut de centre de district.

### **« RANIMER » MAIS AUSSI « PROTÉGER » : MESURES ADMINISTRATIVES, PROJETS ET RÉALISATIONS ARCHITECTURALES DE L'ÉPOQUE COMMUNISTE**

À la suite de l'abandon, Melnik ne devient jamais une ville adaptée aux exigences de la vie contemporaine. Après la Seconde Guerre mondiale, il entre dans l'époque du régime communiste bulgare pendant laquelle il fera l'objet d'un intérêt spécial. Mais, dans un premier temps, son destin est incertain. En 1946, Melnik est vu comme « *la ville en train de mourir* ». Ville-ruine, avec passé mais sans futur, Melnik semble complètement « *coupé du monde* » : « *Il y a longtemps que la dernière voiture est entrée à Melnik* ». C'est un lieu sujet à une « *agonie sans pareil* », une « *ville-tombe* » (*gradât-grobnica*) : « *quand une maison*

<sup>31</sup> Miletič 1924, 85.

<sup>32</sup> Nestorova et Kalajdziev 1965, 69 ; Vlachos 1969, 108–111, qui indique que « *la riche librairie de la ville* » était brûlée par les Bulgares. Selon Miletič, certaines des maisons avaient déjà été abîmées par les soldats grecs, apparemment pour qu'elles n'abritent pas de Bulgares. La même chose serait valable pour le vin qui avait été renversé sur les rues : Miletič 1924, 95. Pourtant, selon Vasil Zlatarski, un des premiers grands médiévistes bulgares, c'est bien l'armée bulgare qui a détruit la ville : *Melnik* 1994, 117.

<sup>33</sup> Hristova 2000, 22 ; Hristova 2002.

<sup>34</sup> Gergov 1976, 13.

*s'écroule, ses habitants déménagent dans une autre* »<sup>35</sup>. Les pluies transformaient toujours les rues en ruisseaux et coupaient les différents quartiers (*mahali*) l'un de l'autre et la ville entière du monde extérieur<sup>36</sup>. En hiver, Melnik était presque inaccessible faute de route en bon état.

Sur le plan administratif, il se trouvait dans le département de Blagoevgrad (jusqu'en 1950 région de Gorna Džumaja) et dans le district de la ville (l'ancien village) de Sveti Vrač qui a été nommé en 1949 Sandanski. Mais il était en concurrence même avec le petit village voisin de Vinogradi pour le statut de centre de la commune.

Pourtant, à la même époque, les exigences de la modernisation – bataille définitivement perdue par Melnik – sont progressivement nuancées par une mise en valeur du patrimoine culturel national. L'idée de patrimoine commence à s'institutionnaliser en Bulgarie vers la fin des années 1950. A cette époque, la section « Créations architecturales » (*Arhitekturno tvorčestvo*) auprès du Ministère des bâtiments publics, des routes et de l'urbanisme commence l'étude et l'évaluation de l'état des plus grandes maisons à Melnik : celles de Kourdoupalos, Spandonis, Kehaya, etc. Au même moment, l'Institut des monuments de la culture (IMC), formé en 1957, entreprend l'inventorisation du « patrimoine culturel-historique » (*kulturno-istoričesko nasledstvo*) en Bulgarie et assigne les premiers statuts de monuments de la culture protégés à des objets architecturaux. Les architectes commencent à publier des études sur Melnik et sur d'autres villes du Pirin, tout en appelant à leur protection<sup>37</sup>. Les travaux de conservation et de restauration des monuments dans le département de Blagoevgrad commencent effectivement au début des années 1960<sup>38</sup>.

En 1964, Melnik est proclamée « réserve architecturale » (*arhitekturen rezervat*). En mai 1968, le Conseil des ministres vote la résolution pour la promotion de Melnik en « ville-monument (*grad pametnik*) historique et culturelle »<sup>39</sup>. Parmi les mesures préconisées pour sa protection, on trouve, bien entendu, la restauration de maisons et d'autres édifices censés servir particulièrement à « l'éducation patriotique, communiste et esthétique des travailleurs ». L'évolution, à cette époque, du discours du régime vers le nationalisme détermine l'importance investie dans l'histoire nationale. Cet accent est particulièrement visible dans les mesures pour le bon maintien du tombeau de Jane Sandanski auprès du Monastère de Rožen qui est situé près de la ville. Mais, à côté de la politique de protection du patrimoine, les mesures administratives promeuvent l'idée de « ranimer » la ville par le biais du tourisme. C'est pourquoi, la même résolution du Conseil des ministres lance l'adaptation des habitations à Melnik aux besoins du service touristique et le retour à la viticulture. On envisage aussi la construction d'un hôtel avec restaurant. Le

<sup>35</sup> « Melnik » 1946, 14–15.

<sup>36</sup> Aleksandrov 1948, 43–46.

<sup>37</sup> Levi-Angelova et Stamo 1957 ; Čaneva 1963 ; Stamo 1963.

<sup>38</sup> Voir le programme pour la période 1960–1965 dans CDA, 10A/2/12/1–3.

<sup>39</sup> CDA, 10A/2/2/7–10.

tourisme combine ainsi la valeur patriotique de l'histoire et les impératifs de l'essor social et économique.

En fait, la logique de développement avait déjà des répercussions sur l'espace urbain de Melnik. En 1962, on approuve le projet d'une maison de culture (*čitalište*), relativement volumineuse, qui a été vite construite. Suit un nouveau bâtiment de l'école primaire locale, largement plus grand et prévu d'abord pour 400 élèves. Le nombre, sans aucun doute, irréal – en 1965 la ville n'avait que 551 habitants – s'inscrit dans l'objectif d'y attirer des enfants des villages voisins<sup>40</sup>. En tous cas, dans les années 1960, les auteurs qui écrivent sur Melnik semblent très optimistes pour son progrès à venir : on parle avec enthousiasme du nouveau bâtiment de l'école, de l'hôtel de la compagnie d'Etat *Balkantourist* dont la construction est attendue, du projet d'une cave de vin moderne, etc.<sup>41</sup>.

La double logique – protéger et développer – est poursuivie dans les années qui viennent. En juin 1974, le Politburo du Comité central du Parti communiste bulgare lance une résolution concernant le développement « ultérieur » du département de Blagoevgrad. Le patrimoine y fait l'objet d'une attention spéciale : on décide la restauration des monuments existants et la création de « nouveaux monuments » liés à « *des événements remarquables de notre histoire qui ont eu lieu dans le département* »<sup>42</sup>. Ces mesures concernent particulièrement le Monastère de Rožen qui est censé devenir « objet culturel et touristique ». En 1975, l'administration départementale de Blagoevgrad vote des mesures pour le « développement social et économique » de Melnik<sup>43</sup>. Pour relancer le tourisme en ressuscitant la gloire de la vigne locale, l'entreprise de production de vin à Blagoevgrad est invitée à créer une nouvelle marque spéciale nommée *Melnik*. En 1979, le grand hôtel-restaurant de *Balkantourist* est enfin inauguré<sup>44</sup>. En mars 1981, le Conseil des ministres vote une nouvelle résolution pour le développement de Melnik « *comme centre unique de tourisme international et intérieur, et comme une réserve architecturale* »<sup>45</sup>. Les investissements sont augmentés et on prévoit une série de mesures visant à développer ou améliorer le service touristique<sup>46</sup>.

Cependant, les années 1970 marquent une certaine nuance dans la politique de développement existante. L'accent est mis plutôt sur le besoin de conserver et de protéger, les impératifs socio-économiques étant strictement censés en tenir compte. Ainsi, les mesures de 1975 impliquent la révision du plan urbanistique

<sup>40</sup> Popov 1970. Aujourd'hui, il n'y a presque pas d'élèves de la ville même : Jankova 2000.

<sup>41</sup> Nestorova et Kalajdziev 1965, 71–72.

<sup>42</sup> CDA, 1B/35/4773/23.

<sup>43</sup> ODA-Blagoevgrad, 944/5/70/28.

<sup>44</sup> Voir les propos de son architecte Mrjankov 1981.

<sup>45</sup> CDA, 116/7/45/71–73, Razporeždane 18 de 30 mars 1981.

<sup>46</sup> En fait, la résolution concerne en premier lieu la ville de Sandanski, où on entreprend la création d'un centre balnéaire avec un hôtel, bar-restaurant (*bitovo atrakcionno zavedenie*), supermarché, etc. Le Comité pour la culture est censé agrandir l'inventaire du musée d'archéologie local avec une exposition consacrée à Spartacus (considéré originaire de la région) et à son mouvement.

voté en 1969. Celui-ci se base sur l'état des lieux des années 1930<sup>47</sup> : pour cette raison, il sous-estime le degré avancé de dégradation des maisons tout en lançant la construction de nouveaux bâtiments publics de grandes dimensions. Maintenant, on donne la priorité à la restauration d'édifices anciens, comme la « Maison de Kourdoupalos ». C'est l'époque où l'IMC lance la proclamation systématique de monuments de la culture dans la région du Pirin et, enfin, termine l'inventorisation du patrimoine de Melnik<sup>48</sup>.

En même temps, on commence à critiquer les nouvelles réalisations architecturales. En 1970 déjà, la maison de culture est vue comme antagonique à l'architecture traditionnelle de la ville<sup>49</sup>. Des architectes comme Zlatka Kirova jugent que la construction d'une école si volumineuse était une faute : le bâtiment définitif est prévu pour 200 élèves alors que les habitants de la ville ne sont pas plus que 350<sup>50</sup>. Au milieu des années 1980, l'architecte et historien de l'architecture Ljuben Tonev estime que l'espace « authentique » de Melnik est gâché par les constructions entreprises durant les deux décennies précédentes. Les nouveaux bâtiments s'inscriraient dans une « dissonance architecturale » par rapport au reste : Tonev considère leur architecture et volumes « *étrangers à la ville* ». Spécialistes comme lui regardent la localité ancienne comme un fait artistique autosuffisant, « *un monument et organisme intégral* », une harmonie « *créée par des apports séculaires* »<sup>51</sup>.

Ainsi, à Melnik, la désuétude du passé et le déclin d'une ville, au début du 20<sup>e</sup> siècle pas suffisamment « moderne », se transforment en valeur à la fois sur le plan esthétique (la ville est « pittoresque ») et patriotique (elle est « authentique »). Toutefois, cette perception conservatrice du patrimoine n'aurait certainement pas été possible sans les mesures de « protection » des décennies précédentes, c.-à-d. sans l'intervention contemporaine qui est, sinon, rejetée comme une modification « inappropriée ». L'authenticité de la ville est sûrement disputable : elle a été, dans une grande mesure, détruite après les Guerres balkaniques et les architectes reconnaissent que le réseau des rues, tel qu'il était avant 1912, est inexistant<sup>52</sup>. Les travaux de restauration et d'embellissement des années 1960–1970 allaient parfois si loin qu'à leur suite les habitants de Melnik étaient impressionnés par la « beauté » de leurs propres domiciles<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Kirova 1979a ; Kirova 1979b.

<sup>48</sup> Cela concerne aussi le monastère de Rožen qui en fait partie. A ce sujet Mušanov 1985.

<sup>49</sup> Popov 1970, 295.

<sup>50</sup> Kirova 1979a.

<sup>51</sup> Tonev 1984, 110, 113. Cependant les auteurs de la maison de culture, de l'école primaire et de l'hôtel de *Balkantourist* ont cherché délibérément la similarité aux monuments de l'architecture vernaculaire et le lien avec les bâtiments contigus. Voir l'entretien avec l'architecte Avdzieva 1963. Sur la maison de culture et l'hôtel comme tentatives d'une architecture moderne inspirée des « traditions nationales » : Arbaliev 1982, 270–271, 274, 277–278.

<sup>52</sup> Kirova 1979a.

<sup>53</sup> Entretien avec Krâstana Ivanova dans Hristova 2000, 141.



Quelque-chose de plus : la quête de l'authenticité passe par des projets de reconstruction de bâtiments qui n'existaient plus depuis des décennies. Cela concerne en particulier la tour d'horloge qui dominait la ville depuis le 18<sup>e</sup> siècle et qu'on voit toujours sur les photos des années 1910. On prévoit aussi la reconstruction d'églises tombées en ruines comme *Ste. Varvara*<sup>54</sup>, la résurrection de la rue commerciale (*čaršija*), etc. En réalité, le patrimoine n'est jamais un « fait » qu'il faut juste protéger : il est rendu possible par un travail important d'interprétation, de construction symbolique et, parfois, réelle. Il dépend aussi du succès du silence sur les destructions précédentes.

## LA CONSTRUCTION DU PATRIMOINE MÉDIÉVAL DE MELNIK

### a. « La métropole d'Alexis Slav » : l'imagination d'une continuité millénaire bulgare

Dans les conditions d'un régime fort « patriotique » comme le communisme bulgare (au moins dès les années 1960), la « protection » du patrimoine de Melnik allait de pair avec l'invention d'un récit historique censé prouver la « bonne » identité de la ville. Pourtant le Melnik moderne s'inscrivait à peine dans l'histoire nationale des Bulgares. Melnik ne rejoint jamais les centres du mouvement éducatif, culturel et ecclésiastique de la jeune nation, connu comme « Réveil ». Sa classification comme « ville de l'époque du Réveil » est, de ce fait, douteuse. Melnik reste également à côté du mouvement révolutionnaire macédonno-bulgare des deux dernières décennies avant les Guerres balkaniques. Sa « participation » aux luttes des Bulgares locaux se limite au fait qu'il a été assailli et partiellement brûlé en 1895 par les activistes du Comité macédonien à Sofia. Dans la mesure où le Melnik ottoman, le Melnik « grec », ne proposait pas suffisamment d'identité bulgare, les savants se tournent vers le Moyen Age, en particulier vers l'époque du Second Empire bulgare (1187–1396).

L'intérêt envers cette époque n'est certainement pas injustifié. Sur le plateau au sud de la ville, on voit des ruines de constructions médiévales, en particulier des monastères de la *Ste. Mère de Dieu (Theotokos) Spileotissa* (nommé aussi *Ste. Zoni*) et de *St. Haralambios*. Sur la même colline, on trouve aussi les vestiges de fortifications attribuées au seul souverain bulgare local : c'est Alexis Slav (1207–1230), membre de la maison des Assénides, qui a transféré en 1212 le centre de son despotat indépendant à Melnik. En 1966, commencent les fouilles dans la « Forteresse de Slav » (*Slavova krepost*), avec la basilique de *St. Nicolas* qui en fait partie. Dans les ouvrages académiques, les maçonneries qu'on trouve sur le plateau de la ville passent pour certains « *des objets les plus caractéristiques de l'architecture*

<sup>54</sup> Staneva-Garvalova 1979.

*médiévale bulgare* »<sup>55</sup>. La forteresse est même partiellement reconstruite. Aujourd'hui, on peut passer par une des portes de la citadelle, dont le béton est caché convenablement derrière des pierres et des briques semblables aux matériaux des ruines.

Le personnage du despote médiéval procure à Melnik l'identité bulgare si désirée. A présent, les brochures populaires et les informations touristiques dans la ville la décrivent comme « *la métropole d'Alexis Slav* » et proposent souvent beaucoup plus d'informations sur la partie médiévale que sur la ville du 18<sup>e</sup>–19<sup>e</sup> siècle. On se réfère également au personnage secondaire du boyard Dragota qui aurait organisé un « soulèvement » local pro-bulgare au milieu du 13<sup>e</sup> siècle.

Or, la lecture étroitement ethnique du Moyen Age, toujours dominante en Bulgarie, est inévitablement anachronique : elle projette des phénomènes contemporains sur un passé qui ne partageait pas forcément les mêmes catégories d'identité. D'après les historiens bulgares mêmes, Alexis Slav ne reconnaissait pas l'autorité du roi bulgare tout en établissant alliance avec les Latins et les Byzantins. L'autre héros de la bulgarité locale – Dragota – est d'abord allié de l'empereur de Nicée Jean III Doukas Vatatzès et même lui offre la ville<sup>56</sup>. En plus, les seuls documents d'Alexis Slav conservés jusqu'à nos jours ne sont rédigés qu'en... grec. Il s'agit en particulier d'une charte qui offre les revenus d'un village local au couvent de la *Spileotissa* fondé par le despote. Ainsi, l'identité hellénophone de Melnik s'infiltrer même dans ses symboles les plus bulgares.

Dans les années 1960, les historiens de Sofia tentent de résoudre ce « problème » de façons diverses. Sans évoquer des données quelconques, un des plus connus médiévistes bulgares, Ivan Dujčev, présume qu'« *Il est indubitable que... le despote Alexis Slav aurait également édité des documents en langue bulgare (šte da e izdaval i dokumenti na bâlgarski ezik) mais aucun parmi eux ne nous a atteint* »<sup>57</sup>. Toujours sans aucun argument documentaire, Dujčev tente d'illuminer pourquoi sur la charte du despote on ne trouve pas de mention de sa mère, la sœur des premiers Assénides sur le trône bulgare<sup>58</sup>. A Dujčev d'expliquer : « *D'ailleurs, lors des offices dans le monastère [de la Spileotissa], on aurait mentionné (šte da sa bili poimenuvani) non seulement la mère du despote Slav... mais également, bien évidemment (sic !), ses oncles, Assen, Pierre et Kalojan, dont les noms ne pouvaient qu'animer la fierté de Slav. Et tout cela – malgré l'emploi de*

<sup>55</sup> C'est la caractéristique de l'église *St. Nicolas*, donnée par l'architecte Arbaliev 1977, 40. Pour un autre point de vue, voir Prepis 1983. Pour Prepis, l'église date de la fin 9<sup>e</sup> – début 11<sup>e</sup> siècle : il est donc possible qu'elle ait été fondée dans le cadre du Premier Empire bulgare. Sinon, la décoration en briques qu'on trouve dans les constructions sur le plateau de Melnik est typique des monuments byzantins saloniens et ouest-macédoniens de l'époque des Paléologues : Prepis 1988, 20.

<sup>56</sup> Dujčev 1972 (première édition 1965), 400–401.

<sup>57</sup> Dujčev 1972, 392.

<sup>58</sup> Ou valaco-bulgare à en croire les historiens roumains : les premiers Assénides figurent en plusieurs sources comme « Valaques », une difficulté de plus que les historiens bulgares tentent de « résoudre ».

la langue grecque dans la rédaction de la charte et son usage dans la vie du monastère – était la meilleure preuve (sic !) du lien de la capitale de Slav avec l'Etat bulgare et le peuple bulgare. »<sup>59</sup>. Ainsi, une hypothèse, pratiquement dépourvue de données, se transforme vite en « preuve ».

Dujčev et, à sa suite, d'autres chercheurs bulgares ne se basent non plus sur aucune donnée originale en affirmant que les églises de Melnik étaient construites par « des maîtres bulgares locaux »<sup>60</sup>. Vers la fin des années 1970, la continuité historique et culturelle bulgare de la ville est pourtant même approfondie. On découvre que Melnik était une « solide forteresse bulgare » (*jaka bǎlgarska krepost*) et centre d'une « école artistique du Sud-Ouest » (*jugozapadna hudožestvena škola*) dans le Premier Empire bulgare (681–1018) déjà. Pendant le Second Empire, cette école maintiendrait lien constant avec « l'art officiel » de la capitale Târnovgrad<sup>61</sup>. Ces découvertes restent cependant mal étayées : leurs défenseurs ne se réfèrent qu'à des auteurs qui parlent d'un « art byzantin » et nullement d'une école « bulgare » au sens strict du terme.

En tous cas, les ruines de la « Forteresse de Slav » semblent avoir suscité (et provoquer toujours) un intérêt scientifique et populaire beaucoup plus grand que celles du couvent de la *Spileotissa* qui se trouvent sur le même plateau. C'était pourtant le vrai centre spirituel de Melnik d'autrefois, affilié au grand monastère de *Vatopediou* sur le Mont Athos. Selon les historiens de Sofia, le couvent aurait gardé son « caractère bulgare » jusqu'à la fin (à propos de laquelle on n'apprend pas grand-chose)<sup>62</sup>. Pour démontrer cela, on se réfère à l'existence d'un moine bulgare à la fin du 19<sup>e</sup> siècle (n'y avait-il qu'un seul ?) et de noms bulgares sur des monuments tombaux. Pourtant, les monuments épigraphiques notamment ne sont pas trop généreux de ce point de vue. L'édition *Melnik. La ville au pied de la Forteresse de Slav* contient un riche inventaire de dizaines de monuments écrits en caractères grecs et arabes, en particulier des plaques tombales. On n'y voit pratiquement aucun monument en slave / bulgare<sup>63</sup>. Mais que s'est passé-t-il avec le couvent ? Bien que consacrée à lui, la publication volumineuse *Melnik. Le Monastère Ste. Mère de Dieu Spileotissa*, nous dit uniquement qu'il a été « abandonné » (*izostaven*) après les Guerres balkaniques.

Les bâtiments imposants de la *Spileotissa* sont toujours visibles sur les photos du début du 20<sup>e</sup> siècle. Miletič avait vu le monument en 1914. Sa disparition est donc relativement récente. Manifestement, elle n'a eu lieu qu'en Bulgarie, après la « libération » de Melnik. Détail apparemment indésirable dans les études des spécialistes de Sofia.

<sup>59</sup> Dujčev 1972, 393–394.

<sup>60</sup> Dujčev 1972, 412 ; Borisova 2000, 90.

<sup>61</sup> Georgieva 1979.

<sup>62</sup> *Melnik* 1994, 64.

<sup>63</sup> *Melnik* 1989, 161–206.

### b. Du « Logis byzantin » à la « Maison du boyard »

Les ruines bien sélectionnées sur le plateau ne constituent cependant pas le seul appui du récit de l'identité bulgare du Melnik médiéval. Au milieu de la ville actuelle, on trouve les vestiges d'un bâtiment ancien dont la maçonnerie en pierre et en briques rouges rappelle bien les constructions byzantines. En fait, c'est une maison qui était toujours habitée au début du 20<sup>e</sup> siècle. On y jouait même des spectacles théâtraux<sup>64</sup>.

La demeure était appelée par les locaux *to spiti tou Bambourou* ou *to arhondiko tou Bambourou*, c.-à-d. « le logis de [la famille de] Bamboura » (paraît-il une déformation du nom propre Flambouras)<sup>65</sup>. Aujourd'hui, c'est un des rares exemples d'habitations médiévales en Bulgarie et peut-être le seul dont on voit quelque-chose de plus que les fondements. Mais au début du 20<sup>e</sup> siècle, le logis de Bamboura n'était pas unique dans la ville : Kănčov découvre « 3–4 grandes maisons en pierre préservées du Moyen Age », toutes propriétés d'« anciennes familles grecques »<sup>66</sup>. Etant le seul qui a atteint l'époque après la Seconde Guerre mondiale, l'édifice était d'abord désigné comme la « Maison byzantine » (*Vizantijskata kâšta*) : c'est la manière dont il est défini par des savants occidentaux comme l'archéologue Paul Perdrizet qui l'ont étudié dès l'époque ottomane.

Au début des années 1960, des auteurs bulgares d'importance secondaire l'appellent toujours ainsi. On le voit comme « *un monument unique de l'architecture domestique byzantine* »<sup>67</sup> et se souvient qu'il a été autrefois habité par des familles « helléniques »<sup>68</sup>. Pourtant, le grand médiéviste Ivan Dujčev considère déjà que la désignation « Maison byzantine » est trop « indéterminée » (*neopredelenoto nazvanie*)<sup>69</sup>. La piste est donnée aux hypothèses et aux inventions : on commence à s'attendre, d'une façon de plus en plus déterminée, à ce que dans ces ruines « *ressuscite... la maison boyarde du despote de Melnik Alexis Slav* »<sup>70</sup>.

La résurrection ne tarde pas trop : dans les années 1970, le « Logis byzantin » se transforme définitivement en « Maison du boyard » (*Boljarskata kâšta*). Sans aucune donnée concrète, les spécialistes bulgares commencent à déclarer que la demeure appartient à un noble bulgare, parfois faisant allusion ou directement

<sup>64</sup> Borisova 2000, 89.

<sup>65</sup> Moutsopoulos 1982 ; Vlachos 1969, 54–57. Il semble que cette famille « noble », d'origine aroumaine sans doute, était venue de l'Épire ou de la Thessalie.

<sup>66</sup> Kănčov 1970, 138.

<sup>67</sup> Repninski 1963, 22.

<sup>68</sup> Nestorova et Kalajdziev 1965, 24–25.

<sup>69</sup> Dujčev 1972, 378.

<sup>70</sup> Nestorova et Kalajdziev 1965, 24–25 ; Vančev et Cvetkov 1971, 2 ; Gergov 1976, 13.

mentionnant le despote Slav ou Dragota. Or, cette thèse se base sur une continuité problématique entre la ville médiévale et la ville moderne.

D'après les données archéologiques, au 13<sup>e</sup>–14<sup>e</sup> siècle, Melnik représente une forteresse: l'«urbanisation» y était faible, l'agriculture étant l'occupation principale de la population locale<sup>71</sup>. La citadelle d'Alexis Slav et, en général, le Melnik médiéval est situé notamment sur le plateau au sud de la ville actuelle. Vu cette situation typique de l'époque byzantine, il est bizarre de chercher la demeure de Slav ou d'un autre seigneur en bas de colline, au milieu d'un endroit mal protégé. Les historiens bulgares reconnaissent que le Melnik actuel est construit sur le terrain qui, au Moyen Age, représentait la «ville extérieure» (*vânšen grad*) et même la «sous-ville» (*podgradija*), les monastères étant les seules constructions qui, au début du 20<sup>e</sup> siècle, subsistaient de la «ville intérieure»<sup>72</sup>.

En outre, la désignation «Maison du boyard» et les allusions autour d'elle font penser à une exagération de l'importance de l'Etat éphémère d'Alexis Slav et, en général, de la tradition étatique bulgare à Melnik. Les quinze à dix-huit années sous le règne du despote semblent épuiser, pour les historiens bulgares, le passé médiéval de la ville. En même temps, les historiens grecs ne semblent pas souffrir d'une pénurie de données en relatant la longue histoire d'un Melnik byzantin<sup>73</sup>. Pour compliquer les choses, on peut mentionner le fait que Melnik passe davantage de temps même sous une domination serbe : dans les années 1350–1390, comme le reste de la Macédoine, il fait partie de l'empire d'Etienne Dušan et de ses héritiers (Constantin Dragaš, Jean Uglješa)<sup>74</sup>.

Exemple typique d'invention d'une tradition, la «Maison du boyard» fait l'objet de soucis de reconstruction spéciaux. Le projet de réadaptation, élaboré à la fin des années 1970, envisage son aménagement intérieur à l'aide d'une construction en béton armé à deux niveaux dans le cadre du volume existant. On prévoit dans la «Maison du boyard» notamment une exposition sur l'Etat médiéval d'Alexis Slav laquelle est, en fait, au cœur du nouveau plan de la ville-musée<sup>75</sup>. Son objectif général est l'éducation patriotique d'une «génération

<sup>71</sup> Prepis, 1988, 17–18.

<sup>72</sup> *Enciklopedija* 1995, 38.

<sup>73</sup> Enfin, le Melnik byzantin était vraisemblablement le lieu natal de personnages si importants que Kallistos Angelikoudis, théologien byzantin, critique de St. Thomas d'Aquin : Prepis 1988, 14.

<sup>74</sup> Melnik n'est pas le seul contexte où la personnalité d'Alexis Slav sert à procurer de la profondeur et de la continuité historiques. Par exemple, l'architecte Margarita Harbova considère que Bansko – une autre localité patrimonialisée dans la région du Pirin – serait fondé par le despote : Harbova 1991, 108. Les premières sources sur Bansko ne datent pourtant que de l'époque ottomane et les données archéologiques n'attestent pas l'existence d'une ville médiévale. Pratiquement, Harbova ne se réfère à aucune donnée pour étayer une telle hypothèse.

<sup>75</sup> Kirova 1979b, 52.

*nouvelle consciente du fait qu'elle a hérité du passé d'une ville bulgare ancienne* »<sup>76</sup>. La demeure est ainsi inscrite dans une continuité historique tout à fait bulgare. On souligne aussi le besoin de redresser, juste au-dessus de la « Maison du boyard », l'ancienne tour d'horloge, « *la dominante urbaine caractéristique du Melnik de l'époque du Réveil* »<sup>77</sup>.

Les motifs patriotiques, typiques du régime des années 1960–1980, repoussent sûrement la recherche approfondie sur le logis : il est censé devenir vitrine d'un passé national plutôt que problème historique-architectural. Cependant, la datation de la demeure était loin d'être non-problématique. Au début des années 1960, on évoque toujours les opinions de chercheurs qui découvrent dans la « Maison byzantine » à Melnik des éléments « orientaux », répandus dans le monde islamique, l'Afrique du Nord et l'Espagne du Sud comprises<sup>78</sup>.

Lors du premier Congrès d'études bulgares en 1981, l'archéologue grec Nikolaos Moutsopoulos fournit une évaluation du style architectural et, ainsi, de l'ancienneté du bâtiment qui n'a pas grand-chose à voir avec l'idée d'une maison boyarde. L'étude minutieuse de la décoration le mène à la conclusion que le logis date seulement de l'époque... ottomane. Moutsopoulos découvre des vestiges d'une adaptation ottomane des traditions byzantines, visible dans l'ornementation de certaines mosquées à Bursa. Selon lui, la « Maison du boyard » ne peut dater que de l'époque postérieure à la conquête ottomane de Melnik, et même à la conquête de Constantinople par Mehmet II Fatih<sup>79</sup>.

Pour l'instant, on ne trouve pas de critiques bulgares à l'encontre de cet avis : Moutsopoulos est même cité d'une façon neutre dans des ouvrages qui, sinon, présentent toute une autre vision du patrimoine de Melnik<sup>80</sup>. Un autre spécialiste grec – Alkiviadis Prepis – considère cependant que le logis date de la période 1355–1383. Dans ce cas, le bâtiment n'appartient pas non plus à l'époque « illustre » d'Alexis Slav et de Dragota, mais à celle de la domination serbe de Melnik<sup>81</sup>. Celle-ci est pourtant si absente des écrits des historiens de Sofia. L'exemple du logis de Bamboura éclaire la sous-estimation et, enfin, le rejet définitif de tout patrimoine autre que bulgare. La définition de celui-ci est cependant assez large et parfois produit des résultats paradoxaux.

<sup>76</sup> Kirova 1979b, 53.

<sup>77</sup> Kirova 1979b, 50. Cf. Dočeva 1979. Voir aussi Kirova et Mušanov 1984.

<sup>78</sup> Repninski 1963, 22.

<sup>79</sup> Moutsopoulos 1982 : « *Les observations précédentes, notamment l'existence de la décoration en forme de chaîne (qui n'a été signalée dans aucun monument byzantin), des rosaces hexagonales rayonnées et des arcs de cercle nous conduisent à proposer comme chronologie de la seigneurie de Bamboura, à Melnik, les années de Mehmet II, précisément après la prise de Constantinople (1453), lorsque a commencé l'organisation systématique de l'Etat Ottoman* ».

<sup>80</sup> Selon *Melnik* 1989, 50, l'architecture de la « Maison de boyard » est marquée par une « influence musulmane » mais le Byzance et la Bulgarie médiévale en seraient les médiateurs.

<sup>81</sup> Prepis 1988, 5–6.

## L'INVENTION D'UNE ARCHITECTURE NATIONALE BULGARE

### a. De l'oriental au national : la naissance de la « maison de l'époque du Réveil »

A la différence des « énigmes » autour de la « Maison du boyard », les académiciens et les vulgarisateurs touristiques sont dans le même degré unanimes sur les habitations du Melnik de la période ottomane tardive : leur architecture « indique l'époque de notre Réveil »<sup>82</sup>. En Bulgarie, c'est, on pourrait le dire, l'impression relevant du sens commun. Et, effectivement, les maisons de Melnik rappellent bien le plan, l'extérieur et aussi l'intérieur (dans la mesure où il est conservé) d'autres constructions du 19<sup>e</sup> siècle qu'on trouve dans des lieux symboles du « Réveil bulgare ». Il s'agit, en particulier, de Trjavna, Veliko Târnovo, Koprivštica, de l'ancien quartier de Plovdiv etc.

Or, l'intérêt scientifique et populaire envers cette architecture « traditionnelle » n'est pas, lui-même, à tel point traditionnel. Entre 1878 et les Guerres balkaniques, on met en valeur uniquement les « traditions » du Moyen Age, « ressuscitées » d'après les formules néo-byzantines que les premiers architectes bulgares apprennent pendant leurs études en Europe occidentale. En même temps, l'héritage architectural de l'époque ottomane n'est pas encore perçu comme un patrimoine national<sup>83</sup>. Voilà ce que Bogdan Filov, archéologue, historien de l'art et homme politique, écrit en 1916 à propos de la demeure de la famille Kourdoupalos à Melnik : « *La maison a été faite en 1758, mais elle n'est pas trop solide et intéressante comme bâtiment (obače ne e mnogo solidna i ne e interesna kato postrojka)* »<sup>84</sup>.

Cette attitude ne change pas radicalement après la Première Guerre mondiale. Dans son *Histoire de l'art bulgare sous la domination turque*, publiée en allemand en 1933, Filov ne s'intéresse qu'aux monuments ecclésiastiques, comme le Monastère de Rila. En ce qui concerne l'architecture civile de l'époque ottomane (*bürgerliche Architektur*), Filov ne semble pas si respectueux. Il indique le caractère « primitif » de la « maison bulgare » de cette période : les maîtres-maçons n'avaient que des problèmes « simples » à résoudre (*nur einfache Bauprobleme zu lösen*), incomparables avec les grandes entreprises des architectes occidentaux. De plus, selon Filov, l'influence turque était si importante, surtout dans la décoration et le mobilier de l'intérieur, qu'il est particulièrement difficile de

<sup>82</sup> Par exemple, Borisova 2000, 90.

<sup>83</sup> Très représentatif pour l'attitude publique au début du 20<sup>e</sup> siècle semble être le bouquin *L'Architecture en Bulgarie*, édité en français par Janaki Šamardžiev : Chamardjiev 1904. Les habitations de l'époque « turque » sont très naturellement mises dans la même rubrique que les autres réalisations « typiques de cette époque-la » : mosquées, églises, monastères, bains, caravansérails, magasins (*mağaza*), boutiques, hans. Rien ne montre que l'auteur considère les maisons d'avant 1878 comme des bâtiments spécifiquement bulgares ou comme des monuments précieux.

<sup>84</sup> *Melnik* 1994, 116.

distinguer un noyau purement bulgare dans ce type de maisons (*ist es besonders schwierig, den rein bulgarischen Kern bei ihm auszuscheiden*)<sup>85</sup>.

L'idée que la « maison bulgare » de la période de domination ottomane n'est pas si bulgare que cela se laisse voir également chez le géographe Anastas Iširkov. Il définit les maisons de torchis, en particulier celles en deux étages et avec des *čardak*, comme « gréco-orientales », « sud-européennes », « méditerranéennes »<sup>86</sup>. En 1930, on décrit l'ancienne architecture de la ville de Gorna Džumaja (aujourd'hui Blagoevgrad, le centre administratif du département) de la façon suivante : « ... les maisons étaient toutes du même type – [c'était] de l'architecture turque (*sic ! – turska arhitektura*) – avec de grands *čardaks*, des auvents inclinés, presque toutes de torchis »<sup>87</sup>. Regardés comme peu solides, menacés d'incendies et désuets, une bonne partie de ces « monuments » du passé ont été détruits dans les villes de Bulgarie après 1878 – dans la région du Pirin après 1913. La « modernisation » et l'« européanisation » ont largement effacé une structure urbaine et une architecture, encore considérées, dans un premiers temps, comme « turques ». En revanche, celles-ci se sont conservées dans des endroits qui étaient perdants sur l'arrière-plan du progrès d'autres<sup>88</sup>, Melnik faisant incontestablement partie des premiers.

Cependant, au milieu des années 1920, les habitations de l'époque ottomane, toujours existantes dans des villes comme Trjavna, Koprivštica, Drjanovo, Gabrovo et Plovdiv, entrent dans les albums d'« art architectural bulgare », à côté des bâtiments religieux<sup>89</sup>. Au fur et à mesure, architectes, historiens, ethnographes et écrivains commencent à exalter les demeures d'avant 1878 tout en les promouvant, au moins en partie, comme patrimoine national<sup>90</sup>. La raison de cette réorientation est, sans doute, complexe : c'est l'époque d'un intérêt intense envers les traditions vernaculaires, architecturales en particulier. Cet intérêt est stimulé également par une tournure anti-moderniste typique des débats intellectuels des années 1920–1930, si bien en Europe orientale qu'occidentale. Dans la partie Est du continent, la recherche de la particularité nationale en matière d'architecture passe souvent par une mise en valeur d'exotismes orientaux, considérés ou non comme tels. Dans les Balkans en particulier, les architectes roumains et grecs ont déjà une expérience dans l'emploi de motifs de l'architecture ottomane<sup>91</sup>.

Ainsi, dans les années 1930, apparaît le premier répertoire systématique du patrimoine architectural bulgare de l'époque ottomane : ce sont deux volumes édités par l'architecte Todor Zlatev, consacrés respectivement à la « maison

<sup>85</sup> Filov 1933, 12–14.

<sup>86</sup> Iširkov 1925, 5, 15.

<sup>87</sup> Šarkov 1930, 163.

<sup>88</sup> Cf. Vezenkov 2004.

<sup>89</sup> Kojčev 1925.

<sup>90</sup> Protič 1925 ; Protič 1927 ; Protič 1929.

<sup>91</sup> Cf. les conceptions d'un style national roumain qui ont largement influencé les débats des architectes bulgares de l'époque : Popescu 2004.



paysanne » et à la « maison urbaine »<sup>92</sup>. Les projets d'un style national bulgare pour les réalisations contemporaines (*arhitektura v Bălgarski stil*) commencent à s'orienter aussi vers les constructions d'avant la « Libération ». Les architectes Anton Tornjov et Konstantin Džangozov découvrent le « génie bulgare » dans le simple maçon (*djulgerin*) de l'époque « turque »<sup>93</sup>. On commence à chercher l'inspiration dans « *les ruelles tortueuses et étroites de nos vieilles villes* » (*krivite tesni ulički na starinnite ni gradove*), devant les volumes en saillie (*erker*, le *çıkma* ottoman) des anciennes maisons, devant leurs *čardak* (*çardak* en turc), torchis et revêtement en bois des angles, devant leurs portes primitivement forgées, auvents inclinés etc.<sup>94</sup>. Changement, sans doute, impressionnant si on tient compte des plaintes antérieures d'un Kânčov des ruelles de Melnik.

Dans cette mise en valeur d'un patrimoine architectural et urbain bulgare, on ne rejette pas complètement les « influences turques » ou « orientales ». On même indique le caractère « purement » ottoman de certaines composantes : tours d'horloge, fontaines, jardins, certains genres de construction (en torchis ou en bois, selon l'auteur<sup>95</sup>), éléments de l'intérieur comme les placards emmurés, les plafonds en bois sculpté etc. Mais la voie à la « bulgarisation » de cet héritage est déjà ouverte.

Or, elle passe, dans un premier temps, par des analogies avec l'architecture de l'Europe occidentale, en premier lieu avec l'Italie. On compare les maisons du 18<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècle avec les *palazzi* de la Renaissance italienne tout en considérant les habitations vernaculaires comme indices d'un « Réveil » (*Văzraždane*). En fait, les promoteurs de l'architecture de l'époque ottomane assimilent le concept de « Réveil » national bulgare avec la Renaissance dans le sens occidental : le terme bulgare *Văzraždane* signifie littéralement « renaissance » et peut être attribué également à l'époque culturelle ouest-européenne<sup>96</sup>. *Vice versa*, on suppose que le « Réveil », c'est la Renaissance pour les Bulgares, et l'architecture a été censée jouer le rôle d'un lien entre deux contextes si différents.

La quête d'un style national bulgare n'est pas suspendue par l'arrivée du régime communiste en 1944. Bien au contraire : pendant la période stalinienne, les architectes sont exhortés à la création d'une architecture « *nationale de forme et socialiste de contenu* »<sup>97</sup>. Les constructions de l'époque ottomane sont interprétées alors dans un sens à la fois ethnique et idéologique de classe comme des « créations populaires architecturales » (*narodno arhitekturno tvorčestvo*). Au

<sup>92</sup> Zlatev 1930 ; Zlatev 1937.

<sup>93</sup> Tornjov 1925 ; Džangozov 1943. Cf. Peev 1943.

<sup>94</sup> Et, aussi, devant leurs tuiles ondulées, d'ailleurs désignées en bulgare comme « tuiles turques » (*turski keremidi*) : Džangozov 1943, 48, 57.

<sup>95</sup> Les évaluations du style varient parfois voire chez le même auteur. En 1925, l'écrivain et historien de l'art Andrej Protič considère la maison en torchis (*pajantena kâšta*) comme « typiquement bulgare » mais, dans son livre de 1929, elle est déjà vue comme « turque ».

<sup>96</sup> Sur les analogies « Réveil » – « Renaissance », voir Daskalov 2004.

<sup>97</sup> Voir les débats entre les architectes bulgares de l'époque qui essaient d'interpréter la commande politique : Momirov 1955.

départ, cette conception cohabite étrangement avec une nouvelle thèse : l'idée d'existence d'une influence « baroque » sur l'architecture « bulgare » du 19<sup>e</sup> siècle<sup>98</sup>. Dans les années 1950, les architectes utilisent abondamment un élément dit « baroque » : la ligne courbée (*kobilica*), qu'on trouve sur les frontons des maisons du 19<sup>e</sup> siècle à Plovdiv et à Koprivštica, apparaît sur les façades de bâtiments administratifs, d'habitations collectives, de jardins d'enfants, de gares etc.<sup>99</sup>.

Bientôt, les idées existantes au sujet des influences étrangères, qu'elles proviennent de la Renaissance ou du Baroque, sur l'architecture de la maison « traditionnelle » bulgare sont cependant abandonnées. Le contexte ottoman est, quant à lui, progressivement suspendu par la promotion des concepts d'« architecture de l'époque du Réveil [national] » (*vâzroždenska arhitektura*) et de « maison de l'époque du Réveil [national] » (*vâzroždenska kâšta*). Par ceux-ci, on entend souligner le caractère purement « autochtone » des réalisations architecturales du 19<sup>e</sup> siècle et des peu qui restent du 18<sup>e</sup> dans les villes et les villages bulgares<sup>100</sup>. Ainsi, la mise en valeur de ce patrimoine, qui se déploie dans le contexte politico-culturel du régime communiste, est rendue possible par une re-interprétation en termes étroitement nationaux bien plus importante que celle de l'Entre-deux-guerres.

Dans les conditions du nouveau régime, l'architecte Todor Zlatev développe certaines de ses conceptions des années 1930 dans les trois volumes de son *Architecture nationale bulgare*<sup>101</sup>. Or, les critères de Zlatev pour la définition de celle-ci peuvent sembler surprenants. Enfin, il indique un élément essentiel de « la ville du Réveil bulgare » (*bâlgarski vâzroždenski grad*) et c'est la *çaršija*<sup>102</sup>, c.-à-d. le quartier de commerce caractérisant le centre de la ville ottomane et islamique en général (*çarşı*)<sup>103</sup>. Quant à l'architecture, elle peut être répartie, pour Zlatev, en trois groupes de monuments. Le premier relève de la soi-disant « période d'avant le Réveil » (*dovâzroždenski period*) et comprend les mosquées, les bains publics, les caravansérails, les bedestans (*bezisteni*) et les synagogues<sup>104</sup>. Le deuxième groupe serait celui de « l'époque du Réveil » (*vâzroždenski*) au sens propre et couvrirait les églises, les écoles, les maisons gouvernementales (*konaci*) et les auberges (*hanove*). Le troisième groupe, distingué par Zlatev, laisse à désirer du point de vue analytique : il comprend des monuments qui peuvent faire partie « à la fois des deux groupes » précédents (tours d'horloge, clochers, portails et fontaines).

Ce choix est, sans doute, bizarre : on peut se demander, par exemple, si, durant le « Réveil », c.-à-d. au 18<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècle, on ne construisait pas de mosquées

<sup>98</sup> Bičev 1955.

<sup>99</sup> Arbaliev 1982, 270–305.

<sup>100</sup> Cf. Momirov 1955, 226, 246.

<sup>101</sup> Zlatev 1955a ; Zlatev 1955b. Cf. Zlatev 1948.

<sup>102</sup> Zlatev 1955a, 21, 45–54.

<sup>103</sup> Pour une critique de cette conception et de l'interprétation anachronique de la *çaršija* chez des autres auteurs plus récents : Vezenkov (manuscrit non-publié), 11. Cf. Vezenkov 2006b.

<sup>104</sup> Zlatev 1955a, 56–84.

ou de synagogues ou si toutes les écoles, églises et auberges étaient bulgares. Ou bien, qu'est-ce qu'il y a de spécifiquement bulgare dans la maison gouvernementale ottomane connue en Bulgarie comme *konak* : un autre concept turc ? Apparemment, Zlatev suit une stratégie interprétative double : d'un côté, il fait une sélection largement problématique des monuments ottomans et, d'un autre, il en approprie une partie pour l'inventaire des formes architecturales « bulgares » sous-entendues par le terme « Réveil ». Le résultat suggère que tous ce qui est « progressif » est bulgare, le turc, l'ottoman et, en général, l'étranger (les synagogues comprises) étant attribué à une époque obscure et arriérée, celle d'avant le « Réveil ». Ainsi, l'historien de l'architecture sous-estime et, enfin, évacue de son schéma l'importance cruciale de l'administration ottomane pour les innovations urbaines du 19<sup>e</sup> siècle : tout ce qui est « nouveau » et « beau » est, en fait, « bulgare ».

Pourtant, Zlatev n'exclut pas complètement l'influence ottomane en matière d'architecture et de structure urbaine : parfois, il propose des comparaisons avec des édifices et des villes dans d'autres parties de l'ancien Empire. Bientôt, même ces références rudimentaires disparaissent. Dans un petit texte de 1957, l'architecte Ljuben Tonev s'attaque particulièrement au fait que Zlatev voit dans les villes du « Réveil » bulgare des formes architecturales, un réseau de rues et une structure urbaine, typiques de la « *ville coloniale turque* » (*turskija kolonialen grad*) et de la « *tradition urbaniste turque* » (*turska gradoustrojstvena tradicija*)<sup>105</sup>. Simultanément, Tonev attribue non seulement les églises, les écoles, les *konak* et les auberges du 19<sup>e</sup> siècle mais aussi les ponts, les fontaines publiques (*češmi*) et les tours d'horloge (*sahat-kuli*) aux manifestations architecturales d'une « *conscience nationale bulgare* ».

Dans les années 1960, les nouveaux architectes et historiens de l'architecture comme Georgi Kožuharov et Rašel Angelova continuent les critiques à l'encontre de Zlatev<sup>106</sup> et, en général, de toute sorte de « vieilles » interprétations. Le « succès » le plus important de ces auteurs est la démonstration définitive et irrévocable de la maison urbaine de Plovdiv comme un phénomène « purement bulgare »<sup>107</sup>. Ils s'attaquent à toute allégation d'influences étrangères sur l'architecture des édifices « de l'époque du Réveil » et se montrent particulièrement intransigeants envers toute analogie avec l'architecture de la capitale ottomane Istanbul. De surcroît, dans sa monographie *La maison bulgare pendant cinq siècles*, Kožuharov postule une continuité directe entre les habitations du Second Empire bulgare et celles de l'époque ottomane.

Or, il reconnaît qu'il y a « *trop peu de données* » sur l'apparence des villes bulgares avant l'invasion turque. Ce n'est pourtant pas un obstacle pour qu'il conclue que les mêmes villes « *avaient un aspect très pittoresque* ». Comme les

<sup>105</sup> Tonev 1987.

<sup>106</sup> En particulier concernant la classification du patrimoine de la région du Pirin : Kožuharov 1966 ; Angelova 1966a.

<sup>107</sup> Kožuharov et Angelova 1971.

« consommateurs » (*potrebiteli*) nécessaires existaient, la construction d'habitations se serait bien développée (*razvito žilišno stroitelstvo*)<sup>108</sup>. Bref, la Bulgarie du 13<sup>e</sup> et du 14<sup>e</sup> siècle, souligne Kožuharov, n'était nullement moins avancée que « les autres États civilisés » (*drugite kulturni dâržavi*). Il n'est pas surprenant que, pour le même auteur, l'arrivée des Turcs ottomans ne signifie que dévastation et destruction impitoyable de l'héritage médiéval bulgare. Mais le manque d'idées claires sur ce qui est « authentiquement bulgare » avant le « joug turc » (*tursko robstvo*) entraîne, chez lui et chez d'autres auteurs, des résultats paradoxaux.

Commençons par le titre de l'ouvrage de Kožuharov : les « cinq siècles » de la « maison bulgare » commencent, en réalité, par l'époque ottomane et couvrent cette dernière. Faute de connaissances sur les bâtiments « typiques » de la Bulgarie médiévale, Kožuharov « découvre » dans les villes du Second Empire bulgare des monuments dont le choix est largement révélateur. En premier lieu, ce sont les tours de défense, ce qui sous-entend que l'architecture ottomane ne les connaît pas. La réalité est exactement la contraire : même le mot bulgare pour « tour », « donjon » (*kula*) est dérivé du turc (*kule*). Deuxièmement, ce sont les... bains publics : élément typique des villes islamiques mais non pas vraiment du Second Empire bulgare<sup>109</sup>. Mais Kožuharov va même plus loin : il découvre dans celles-ci également des... bedestans (*bezistenî*)<sup>110</sup>. Il s'agit d'un type de marché couvert ottoman que Zlatev avait prudemment attribué à la période « d'avant le Réveil », c.-à-d. aux monuments non-bulgares.

Cette revendication paradoxale ouvre la voie à une appropriation plus active de formes architecturales considérées antérieurement turques ou ottomanes. Déjà, quand on parle de la ville et de la maison bulgare « de l'époque du Réveil », on emploie, bon gré mal gré, des dizaines de mots d'origine turque, arabe ou persane. Par exemple, Rašel Angelova les décrit à l'aide du lexique suivant : *çardak*, *camlık*, *mutvak*, *maaza* (*mağaza*), *djukjan* (*dükkân*), *češma* (*çeşme*), *komşuluk*, *odaja* (*oda*), *asma*, *čemšir* (*çimşir*), *kaldırım* (du grec *kalos dromos* mais passé par le turc), *mahala* (*mahalle*)<sup>111</sup>. Mais les nouveaux historiens de l'architecture bulgare ne sont pas nominalistes. Selon Kožuharov, le fait que le mot *çardak* est turc (*çardak*) ne signifie pas que l'élément architectural est tel : le *çardak* serait connu avant l'arrivée des Ottomans<sup>112</sup>. En même temps, on reconnaît que les maisons traditionnelles de la population musulmane en Bulgarie, en particulier dans le Pirin,

<sup>108</sup> Kožuharov 1967, 14–15.

<sup>109</sup> En fait, le Second Empire bulgare (1187–1396) ne connaissait pas les bains à la différence du Premier Empire (681–1018) dont les premières capitales Pliska et Preslav disposaient de bains et de bonnes conduites d'eau : Polivjanni 1989, 135. Quant à Melnik, le bain public de la ville date du 18<sup>e</sup> siècle, donc de l'époque ottomane : Harbova 1991, 36. Harbova note que « le culte turc envers l'eau » est resté étranger à la population bulgare : Ibid., 91–92.

<sup>110</sup> Kožuharov 1967, 15, 19.

<sup>111</sup> Angelova 1979. Sur la fonction paradoxalement « patriotique » des turcismes dans le discours historique bulgare, voir Vezenkov 2006a.

<sup>112</sup> Kožuharov 1966, 42 (note de bas de page) ; Kožuharov 1967, 78.

ne se distinguent en rien des maisons chrétiennes sauf par l'existence de bains (*hammam*)<sup>113</sup>. Leurs plans, détails architecturaux, volumes et façonnage extérieur sont les mêmes.

Mais la solution à ce problème est déjà trouvée : Angelova présume que ce sont les maisons turques qui semblent similaires (*shodni*) aux maisons bulgares et pas l'inverse<sup>114</sup>. La *Courte histoire de l'architecture bulgare*, éditée en 1965 par l'Académie des sciences à Sofia, le dit explicitement : l'architecture bulgare aurait « exercé une influence sur l'architecture monumentale et surtout sur les demeures des Turcs »<sup>115</sup>. Kožuharov donne plus de détails : les Turcs ont emprunté le type bulgare de maisons car celles-ci étaient « délaissées » par ses habitants à la suite de la conquête ottomane. Les habitations médiévales bulgares sont devenues « turques » après que les Ottomans s'y sont installés. En conséquence, la maison bulgare a subi un processus de « turcisation » (*poturčvane*) durant cinq siècles<sup>116</sup>. Pourtant, affirme Kožuharov, les Turcs n'ont pu changer « essentiellement » (*po sâštestvo*) ni l'architecture ni le réseau urbain dans les « terres bulgares ».

Science ou mystification ? Il est difficile de distinguer les deux dans les écrits des architectes bulgares de l'époque communiste. Pourtant, la tendance à expliquer un cercle de plus en plus large de monuments de l'époque ottomane comme « typiquement bulgares » est, aujourd'hui, loin d'avoir terminé. Les tours d'horloge (*sahat kulesi*), préservées dans certaines villes bulgares, étaient considérées même après la Seconde Guerre mondiale comme « turques »<sup>117</sup>. Mais, à la suite d'ouvrages académiques d'architectes comme Ljuben Tonev<sup>118</sup>, elles sont à présent perçues à l'unanimité comme phénomènes du « Réveil » national bulgare. Ceci explique, en particulier, le projet de reconstruction de la tour d'horloge à Melnik qui est, pour l'instant, encore en ruines.

<sup>113</sup> Kožuharov 1966, 48–50. Cependant, selon d'autres publications, les maisons turques auraient des traits particuliers redevables au différent « niveau culturel », apparemment « inférieur », des Ottomans : *Kratka* 1965, 173.

<sup>114</sup> Angelova 1966b, 152–153.

<sup>115</sup> *Kratka* 1965, 195. Cf. Kožuharov 1970, 240 : la tâche fondamentale des recherches architecturales sur l'époque ottomane consisterait en l'étude des traditions bulgares et de leur empreinte sur l'architecture monumentale ottomane dans les « terres bulgares ». Pour démontrer cette « empreinte », on donne un exemple souvent exploité : la mosquée *Bayraklı* à Samokov (Bulgarie de l'Ouest). Un autre argument « scientifique », évoqué en l'occurrence par les académiciens bulgares, c'est le... Majstor Manol, maître-maçon dont la légende existe aussi en Roumanie (Meșterul Manole) et dans les autres pays balkaniques. Dans la version bulgare, Manol aurait bâti la mosquée de *Selimiye* à Andrinople (Edirne). En fait, c'est dans l'architecture *monumentale* ottomane de la période classique notamment qu'on ne trouve pas d'implication de maîtres chrétiens et, en particulier, bulgares. En revanche, ces derniers participent à des constructions plus tardives – dès la fin du 18<sup>e</sup> siècle – et plus modestes comme dimensions, la mosquée de Samokov en étant un des exemples. Voir à ce sujet l'Introduction dans Kiel 1990. Les académiciens de Sofia ne fournissent pas non plus de données démontrant une influence bulgare sur l'architecture des habitations turques.

<sup>116</sup> Kožuharov 1967, 19–20.

<sup>117</sup> Karasimeonov 1947.

<sup>118</sup> Tonev 1952.

**b. La « maison de Melnik » :  
de la « Résidence de Kourdoupalos » à la « Maison de Kordopulov »**

Ainsi, on assiste à une conversion complète : en une trentaine d'années seulement, une architecture qui était considérée comme héritage triste de l'époque ottomane se transforme en manifestation d'une culture bulgare épanouie, d'un essor national. Quant à l'architecture vernaculaire de Melnik, au bout de sa destruction pendant quelques décennies, elle est « redécouverte » tardivement. Melnik est pratiquement absent des premières publications sur la « maison traditionnelle bulgare » de l'Entre-deux-guerres. Celles-ci exaltent des villes et des villages qui ont effectivement contribué au mouvement national du 19<sup>e</sup> siècle : Koprivštica, Trjavna, Veliko Târnovo, Elena, Plovdiv ou Bansko, situé près de Melnik dans le Pirin.

Après la Seconde Guerre mondiale seulement, on se demande en regardant les demeures semi-écroulées de Melnik: « *Ne sont-elles pas, ces maisons, nos anciennes maisons de Koprivštica, Elena et Trjavna...* »<sup>119</sup>. Ainsi, par le biais de son architecture, perçue désormais en termes étroitement nationaux, la « ville grecque » d'autrefois est progressivement assimilée au patrimoine du « Réveil » bulgare. Dans les années 1960, on entreprend déjà la typologie de la « maison de Melnik » (*melniškata kâšta*). Georgi Kožuharov la voit comme variante de la « maison des Rhodopes » (*rodopskata kâšta*)<sup>120</sup>, c.-à-d. de l'habitation typique de villages dans le massif montagneux à l'est du Pirin. D'autres classifient la « maison de Melnik » comme version de la « zone méridionale de l'architecture du Réveil »<sup>121</sup>. Or, les enjeux de la typologie méritent une attention spéciale.

D'abord, par le même procédé interprétatif, Kožuharov et Angelova arrivent à « démontrer » le bon caractère national du patrimoine de l'ancien Plovdiv, c.-à-d. d'un quartier autrefois appelé « grec » et habité par toute sorte de familles chrétiennes. En fait, ils retournent la logique d'explication : au lieu de voir la maison paysanne comme une adaptation de modèles architecturaux urbains, c'est la maison urbaine à Plovdiv ou à Melnik qui est censée représenter une maison paysanne des Rhodopes évoluée. Dans la mesure où le village bulgare est perçu comme gardien d'une authenticité nationale inaltérée par des influences étrangères, cette inversion garantit le caractère « authentiquement bulgare » d'une architecture à la fois ottomane et multiethnique<sup>122</sup>.

Mais à la même époque (années 1960–1970), les historiens bulgares de l'architecture découvrent la « maison des Rhodopes » non seulement à Plovdiv et à Melnik, mais aussi bien à l'ouest et au sud du massif. Ce type architectural est constaté par les savants bulgares en particulier à Salonique et à Ohrid, en

<sup>119</sup> « Melnik » 1946.

<sup>120</sup> Kožuharov 1966.

<sup>121</sup> Vangelov 1979, 5–6.

<sup>122</sup> Sur la formation, l'aire géographique et la typologie de l'architecture d'habitation ottomane et, en particulier, sur le cas de Plovdiv, voir Cerasi 1998.

Macédoine yougoslave<sup>123</sup>. Ainsi, l'architecture de toute la Macédoine géographique est censée faire partie de la « maison bulgare méridionale ». La lecture donc de ce terme est à la fois assez large (couvrant la Bulgarie du Sud mais aussi pratiquement toute la Macédoine géographique) et assez étroit (c'est notamment une maison « bulgare » et pas autre) pour qu'elle permette la projection de l'identité nationale loin des frontières actuelles d'Etat. Enfin, la typologie historique-architecturale prend une tournure irrédentiste ouverte permettant la revendication du patrimoine culturel de la plus méridionale république yougoslave avec laquelle, dans les années 1960, la Bulgarie se trouvait déjà en dispute historiographique et linguistique exacerbée.

Quel sont, enfin, les « traits typiques » de la « maison de Melnik » ? On met en avant le haut rez-de-chaussée, les fenêtres en baie à l'étage, les saillies en bois<sup>124</sup>. Mais ces caractéristiques sont à peine suffisantes pour la distinguer d'autres habitations du 18<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècle, typiques de l'Empire ottoman. L'*Encyclopédie Région du Pirin* précise qu'elle représente un type de « maison urbaine de l'époque du Réveil » (*gradska vâzroždenska kâšta*), comprenant une partie destinée à la production du vin et à des animaux domestiques, surplombée par une autre qui est la partie habitée<sup>125</sup>. La « maison de Melnik » se distinguerait par son caractère monumental, par une quête de représentativité, par des volumes verticaux et allongés, par deux ordres de fenêtres et une décoration riche. Ainsi, en cherchant sa spécificité, on avance soit les particularités de l'économie locale, soit les volumes « monumentaux » et les décorations copieuses qui caractérisent également d'autres maisons urbaines de cette époque, sans pour autant être applicables à toutes les demeures de Melnik. En l'occurrence, la typologie peu sembler mal fondée. En fait, derrière ces définitions, on peut entrevoir un bâtiment concret de la ville.

La référence aux deux ordres de fenêtres fait penser notamment à la « Maison de Kordopoulos » (*Kordopulovata kâšta*) ou « de Kourdoupalos », mentionnée plus haut. Aujourd'hui, elle est promue dans la littérature de vulgarisation mais aussi dans les études spécialisées comme « la plus grande maison de l'époque du Réveil ». Elle est, de surcroît, une des plus anciennes : selon les données évoquées, elle daterait de 1754. Au moins, c'est l'année qu'on voit sur une plaque d'information posée sur la façade du logis. La même plaque informe les visiteurs que le dernier propriétaire de la maison s'appelait en fait « Manol Kordopulov ». Se terminant par le suffixe slave *-ov*, ce nom est à voir également en nombreuses publications touristiques.

L'impression créée par cette désignation, et, de plus, par la qualification de la demeure comme la plus grande maison du « Réveil », se heurte aux données des savants bulgares du début du 20<sup>e</sup> siècle. Kânčov range les membres de la maison de « Kouropalo » parmi les huit familles de Melnik qui, selon lui, n'avaient pas du

<sup>123</sup> *Kratka* 1965 ; Kožuharov 1967, 132.

<sup>124</sup> Cf. Krăstanov et Tonev 1952.

<sup>125</sup> *Enciklopedija* 1995, 561-562.

tout d'origines bulgares<sup>126</sup>. Les « Kordopal » étaient des Grecs, selon Miletic<sup>127</sup>. Producteurs et commerçants de vin – on peut entrer dans les caves du bâtiment, profondément creusées dans la colline derrière lui –, les Kourdoupalos appartenait à la riche bourgeoisie hellénique locale.

Il est, sans doute, bizarre que la demeure d'une famille grecque<sup>128</sup> passe pour le modèle de la « maison du Réveil national bulgare » à Melnik. De plus, c'est le cas de bien d'autres bâtiments de la ville et non seulement de maisons. L'église métropolitaine du Patriarcat de Constantinople, le temple *St. Nicolas le Thaumaturge*, de même que le Monastère de Rožen, lui aussi « patriarchiste », sont également vus comme des exemples caractéristiques de l'architecture du « Réveil »<sup>129</sup>. Tout comme à Plovdiv par exemple, les bâtiments estimés aujourd'hui « typiquement bulgares » appartenaient à des familles grecques et à des institutions qui, en fait, luttèrent contre le mouvement culturel, ecclésiastique et révolutionnaire bulgare entendu par le concept de « Réveil ».

Or, la « Maison de Kordopulov » est un bon exemple du caractère fort sélectif de la conception de « maison de l'époque du Réveil ». Le logis peut impressionner avec sa ressemblance avec nombre d'habitations dans les Balkans et non seulement. Par exemple, les deux ordres de fenêtres dont le supérieur consiste en vitraux aux éléments géométriques et végétaux sont à trouver dans les riches *arhondika* de villes comme Siatista, Veria et Kastoria en Macédoine grecque<sup>130</sup>. Le même élément architectural existe aussi en Thessalie, en Epire, à Gjirokastër en Albanie du Sud. Sur la base de ces exemples, l'historien de l'architecture Alkiviadis Prepis décrit l'activité de toute une école architectonique macédono-épirote, absente des études bulgares<sup>131</sup>.

<sup>126</sup> Kânčov 1970, 142–143. Kânčov a d'ailleurs la même opinion au sujet de la famille de « Vlambouro », les propriétaires de la « Maison du boyard ».

<sup>127</sup> Le nom est connu en versions différentes : Kourdoupalos, Kordoupalou, Kouropalou, Kouropalatis : cf. Vlachos 1969, 57–58. La version la plus correcte semble être Kourdoupalos. En Bulgarie, on emploie la forme Kordopoulos, apparemment en reconnaissant dans la terminaison le suffixe grec typique de noms de famille. Le bâtiment est connu également, d'après son occupant postérieur, comme la « Maison du Tzintzar » (*Cincarovata*).

<sup>128</sup> Les auteurs bulgares ne manquent jamais d'indiquer l'attitude bienveillante du dernier membre de la famille envers le mouvement révolutionnaire bulgare. Sur les différentes évaluations de la personnalité de Manolis Kourdoupalos dans les écrits bulgares et grecs, voir Valtchinova (à paraître).

<sup>129</sup> Vangelov 1979, 6–7. L'Eglise bulgare, établie en 1870 par *firman* du sultan Abdülaziz, n'avait que le statut d'Exarchat, les « patriarchistes » étant les fidèles à l'Eglise de Constantinople qu'ils soient d'origine grecque, valaque ou slave.

<sup>130</sup> Veria et Kastoria n'avaient pourtant pas de population bulgare importante et à Siatista il n'y avait pas du tout des Bulgares / Slaves : Kânčov 1996, 143, 265, 274.

<sup>131</sup> Prepis 1987. L'interprétation intransigeante de la maison comme « bulgare » et liée au « Réveil national » produit parfois des paradoxes extrêmes. Par exemple, Stefan Stamov (Stamov 1989, 89) l'attribue à la phase du « Réveil mûr » (*zrjalovâzroždenska*), bien qu'elle date du mi-18<sup>e</sup> siècle, c.-à-d. d'une époque trop précoce pour la plupart des périodisations du « Réveil » bulgare. Il paraît que, dans ce cas, la raison principale pour une telle datation réside dans le caractère trop imposant et urbain de l'édifice : des familles bulgares auront des demeures de comparables dimensions un siècle plus tard.



La conception des deux ordres de fenêtres dont les supérieures sont vitrées, à l'arche pointue et ne s'ouvrent pas est typique également des palais ottomans classiques. On la trouve à Istanbul, dans les *yali* du Bosphore et en Asie Mineure : par exemple, dans la Maison de Murad II à Bursa, dans le Pavillon de Bagdad du palais de Topkapı ainsi que dans le Pavillon de Aynalı Kavak<sup>132</sup>. Les mêmes « vitraux » existent aussi, chose surprenante, dans l'église du Monastère de Rožen. *Vice versa*, ils sont si atypiques de la Bulgarie et même de la plupart des maisons de Melnik existantes qu'on sent besoin d'en donner une explication.

Les brochures et les autres informations touristiques indiquent à l'unanimité qu'il s'agit d'une influence « *vénitienne et orientale* », ce dernier terme étant prudemment mis à la seconde place<sup>133</sup>. Ainsi, on préfère avancer une influence « européenne », tout ce qui est ottoman étant vu comme étranger à l'architecture nationale<sup>134</sup>. La même chose est valable pour l'aspect intérieur de la « Maison de Kourdoupalos », la demeure étant la seule de Melnik dont on peut voir toujours une partie du mobilier et de la décoration authentiques. Les auteurs bulgares d'aujourd'hui parlent, par exemple, de son « mobilier baroque » : apparemment, ils ont oublié la classification antérieure des niches et des placards emmurés, ou des plafonds sculptés, comme « turcs » et même comme « arabes »<sup>135</sup>. La provenance des objets de la vie quotidienne n'est pas non plus à négliger. Par exemple, la faïence découverte à Melnik appartient aux deux centres ottomans les plus importants dans cet artisanat : İznik et Kütahya<sup>136</sup>. Et si certains spécialistes se rendent compte de cet héritage, le touriste qui visite à présent la « Maison de Kourdoupalos », y trouvera un... *sauna* au lieu d'un *hammam*.

Le fait que l'idée de patrimoine architectural bulgare de l'époque ottomane est rendue possible par une interprétation fort tendancieuse de modèles ottomans est particulièrement visible dans l'existence de maisons musulmanes parmi celles du « Réveil » bulgare. A Melnik, on en découvre aussi des exemples comme la « Maison du Bey » ou la « Maison de Pašov » (*Bejskata, Pašovata*). Datant de 1815, elle abrite, à présent, le musée local d'histoire. On y distingue pourtant bien les ailes de l'espace domestique musulman : le *selamlık* et le *harem*<sup>137</sup>.

<sup>132</sup> Cf. Ünsal 1973, 67–69.

<sup>133</sup> Voir, par exemple, Vančev et Cvetkov 1971, 3, ou l'article « Kordopulov House » sur [http://en.wikipedia.org/wiki/Kordopulov\\_House](http://en.wikipedia.org/wiki/Kordopulov_House) qui mentionne cependant l'architecture ottomane.

<sup>134</sup> Bien qu'il y ait un quasi-consensus au sujet de la technologie « vénitienne » des fenêtres vitrées, même cette thèse n'est pas indiscutable. Prepis la rejette et considère que les fenêtres en question ne sont pas liées aux vitraux occidentaux mais qu'elles relèvent d'un modèle byzantin modifié dans l'architecture ottomane. En fait, c'était l'Empire ottoman qui exportait des fenêtres vitrées à Venise... Pour plus de détails : Prepis 1987, 91–95.

<sup>135</sup> Protič 1929 ; Zlatev 1937, 34.

<sup>136</sup> Neševa 1985.

<sup>137</sup> Sinon on parle du bey dont la maison est utilisée à présent pour les buts de l'éducation patriotique en termes quasiment racistes. Spas Gergov suggère l'image de l'oppressé musulman, sale dans tous les sens du mot, violant les femmes chrétiennes : « ... *ici il n'y avait pas qu'une seule belle fille [bulgare] qui ait choisi le sacrifice au lieu des mains malpropres du voluptueux* » (Gergov

Similairement, dans les autres villes des Balkans et de l'Anatolie, l'architecture des quartiers chrétiens et musulmans est similaire et on ne peut pas dire que les « belles » maisons n'appartenaient qu'à des familles grecques, arméniennes ou slaves<sup>138</sup>. Encore moins peut-on imaginer la pertinence des maisons turques pour l'essor des mouvements politiques des nations chrétiennes de l'Empire, comme le « Réveil » des Bulgares.

Au début du 20<sup>e</sup> siècle, les voyageurs et les savants bulgares ne distinguaient pas non plus les habitations turques des habitations « traditionnelles bulgares » mais ils n'avaient pas encore l'idée que les premières représentent des variantes des secondes. Et ils pouvaient exprimer leur admiration ou mépris par rapport à toutes les deux. Lorsque Ljubomir Miletič parle de Melnik comme « *une ville formidable par son architecture originale* », il n'évoque pas la « Maison de Kourdoupalos » sinon pour ses caves. Voilà pourtant le premier bâtiment qu'il remarque : « *Sur le premier plan, on est impressionné par le grand et très beau konak de Musta bey...* »<sup>139</sup>. C'est la perception de gens qui vivaient ou ont vécu dans le contexte culturel ottoman que l'invention du patrimoine national, qui se développe en Bulgarie sous le régime communiste, va complètement refouler.

Dans les années 1960, il est toujours possible d'établir des analogies entre les demeures de Melnik et celles d'autres centres de l'Empire ottoman. L'architecte Georgi Repninski découvre des analogies entre les fenêtres de la « Maison de Kourdoupalos » et celles de résidences en Asie Mineure. Le même auteur souligne le contexte ottoman de l'architecture du « Réveil » et ceci dans un sens double. D'un côté, l'Empire transférait l'art « oriental » dans les « pays assujettis » (il s'agit, apparemment, de pays non-musulmans) et, d'un autre côté, l'architecture de ces derniers influait sur celle de l'Asie Mineure et d'autres provinces de l'Est de l'Empire. Il explique de cette façon « *la grande similarité* » entre les habitations dans les Balkans et en Anatolie<sup>140</sup>.

Naïves ou pas, vers la fin de la même décennie, ces références disparaissent complètement de l'histoire de l'architecture bulgare pour céder place à des interprétations largement plus problématiques. Une publication de 2003 évalue même les... mosquées comme « *partie de notre héritage* », « *de notre histoire* », « *de notre culture artistique* ». On les dénie aux Turcs, ottomans ou contemporains, car elles représenteraient le résultat du travail et du savoir-faire de maîtres bulgares. Ainsi, les mosquées s'avèrent être aussi monuments du « Réveil »

1976, 16). L'ouvrage de Gergov est, certes, vulgarisateur mais il faut souligner qu'il est publié sous la « direction scientifique » de l'académicien Ivan Dujčev.

<sup>138</sup> Goodwin 1971, 429–457. Même les *selamlık* et *harem* ne constituent pas forcément des traits caractéristiques de la maison musulmane en tant qu'espaces particuliers bien séparés. Ce n'était évidemment pas le cas des maisons de familles moins aisées : cf. Kômürçüoğlu 1966, 24.

<sup>139</sup> Miletič 1924, 85–86. Le bâtiment est, à présent, en très mauvais état.

<sup>140</sup> Repninski 1963, 21, 22.

national bulgare (*vázroždenski pametnici*)<sup>141</sup>. Sur cet arrière-plan, la conversion de la maison ottomane en maison bulgare semble être un exercice médiocre.

### CONCLUSION : L'IMAGINAIRE DU TOURISME

Aujourd'hui, l'emprise publique de cette conversion est certainement impressionnante. Très probablement, pour la plupart des Bulgares contemporains, l'architecture des habitations de la période ottomane, conservée dans d'autres pays des Balkans, paraît forcément « bulgare ». La même chose est valable pour le patrimoine architectural de la Turquie anatolienne. La vue de la ville de Safranbolu, par exemple, serait, à cet égard, presque choquante : c'est une localité pratiquement jumelle à celles du « Réveil » national bulgare, bien que située dans la partie centre-nord de l'Asie Mineure.

Le touriste qui visite aujourd'hui la ville la plus petite de la Bulgarie ne voit pas ce contexte plus large. On lui vante l'architecture du « Réveil » et l'« illustre » tradition urbaine de Melnik<sup>142</sup>. Néanmoins, on lui propose une mise en scène largement plus rurale qu'urbaine. A l'intérieur des maisons, adaptées comme auberges, et des tavernes, on voit des costumes paysans, des poupées représentant des villageois, des instruments agricoles, des calebasses évoquant la modestie rurale. On trouve ces derniers même dans la « Maison de Kourdoupalos », malgré son caractère résolument citadin. La moitié du musée d'histoire local est consacrée à la vie rurale et au travail agricole. Les impératifs du tourisme exercent leur influence également sur l'espace extérieur. Les maisons qui accueillent des touristes ont des cours et des jardins pleins de fleurs – contrairement à l'observation d'il y a un siècle : « *On n'y voit aucune cour, aucun arbre...* ».

Idéalisation du passé bourgeois et citadin mais exposition d'un passé pittoresque, paysan. Apparemment, malgré la théorie de la « ville du Réveil national bulgare », on ne reconnaît pas forcément le « typiquement bulgare » dans une culture urbaine. Les traits distinctifs de ce qui est perçu comme l'authentiquement national sapent l'idée de l'espace urbain avec son aspect cosmopolite et multilingue.

Dans l'ambiance des « coutumes populaires » liés à l'agriculture, les touristes savourent le produit de l'économie locale : le célèbre vin de Melnik. Le fait que le

<sup>141</sup> Roškowska 2003, 6, 10, 24.

<sup>142</sup> Qui plus est, les habitants de Melnik, eux-mêmes pour la plupart descendants d'anciens villageois, reprennent le discours sur le caractère urbain du lieu. Ils insistent à marquer leur distinction par rapport aux « paysans » des villages avoisinants. Ils ne s'habilleraient et ne parleraient pas comme eux : « *les gens eux-mêmes ne se considèrent pas paysans* » : Hristova 2000, 20–21, 26–27, 87, 90. Paradoxalement, ils expliquent cette caractéristique « essentielle » de la ville par son passé « grec », bien qu'ils ne se considèrent pas Grecs non plus. Loin de l'histoire officielle qui parle uniquement de la « forteresse de la bulgarité », la mémoire locale maintient son propre récit tout en sélectionnant ses éléments : le passé urbain grec doit légitimer l'urbanité de gens dont l'origine, pour la plupart, n'a pas grand-chose à voir ni avec l'hellénisme ni avec l'urbanité.

vin, autrefois décrit par les voyageurs, n'existe plus, ne gêne pas la suggestion d'une tradition ininterrompue<sup>143</sup>. Généreusement proposé aux touristes, le vin est lié à l'esthétique héroïque masculine des luttes de la période de domination ottomane. Curieusement, une ville qui n'a jamais participé au mouvement révolutionnaire bulgare en Macédoine est aujourd'hui le symbole de celui-ci. A présent, Melnik promeut l'identité bulgare, nuancée par un certain régionalisme, par une « macédonité » touristique : la musique macédonienne, les portraits de Jane Sandanski (lui-même enterré près du Monastère de Rožen) et des autres révolutionnaires du début du 20<sup>e</sup> siècle accompagnent inévitablement le visiteur.

Maisons de l'époque du « Réveil » national au lieu d'architecture ottomane, tradition bulgare au lieu de passé grec, musée au lieu de ville : similairement au travail de l'historien, le tourisme refoule les ruptures du passé et invente les continuités du patrimoine.

#### BIBLIOGRAPHIE

##### Documents d'archives :

CDA (Archives centrales d'Etat – Sofia), 1B/35/4773/23, CDA, 10A/2/2/7–10, CDA, 10A/2/12/1–3, CDA, 116/7/45/71–73.  
ODA-Blagoevgrad (Archives régionales – Blagoevgrad), 944/5/70/28.

##### Ouvrages et articles:

- ALEKSANDROV, L., « Pričini za upadaka na gr. Melnik », in *Geografski pregled*, 4–5, 1948.  
ANGELOVA, R., *Progresivni tendencii vâv vâzroždenskata žilištna arhitektura*, BAN, Sofija, 1979.  
ANGELOVA, R., « Proučvanija vârhu kultovata i obštvenata arhitektura po dolinata na reka Struma », in *Izvestija na STIGA*, 19, 1966.  
ANGELOVA, R., « Vâzroždenski kâšti ot Jugozapadnite Rodopi », in *Izvestija na STIGA*, 19, 1966.  
ARBALIEV, G., *Nacionalni tradicii v arhitekturata*, Tehnika, Sofija, 1982.  
ARBALIEV, G., *Stroitelni i hudožestveni tradicii na bâlgarskata arhitektura*, Tehnika, Sofija, 1977.  
AVDŽIEVA, M., « Nova čitalištna sgrada v Melnik », in *Arhitektura*, 6, 1963.  
BIČEV, M., *Bâlgarski barok*, Sofija, 1955.  
BORISOVA, V., « Obštostna mobilnost i kulturni vlijanija (Prenosi v kulturata na “malkija grad” Melnik) », in HRISTOVA, S. (dir.), *Graničnata identičnost na malkija grad*, Universitetsko izdatelstvo Neofit Rilski, Blagoevgrad, 2000.  
ČANEVA, N., « Arhitekturni pametnici v Jugozapadna Bâlgarija i opazvaneto im », in *Muzei i pametnici na kulturata*, 3, 1963.  
CERASI, M., « The Formation of Ottoman House Types : A Comparative Study in Interaction with Neighboring Cultures », in NECİPOĞLU, G. (dir.), *Muqarnas XV : An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, E.J. Brill, Leiden, 1998.  
CHAMARDJIEFF, J., *L'Architecture en Bulgarie*, Imprimerie de la Cour, Prošek frères, Sofia, 1904.  
DASKALOV, R., *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian Revival*, CEU Press, Budapest, 2004.

<sup>143</sup> En 1948, on constate qu'à Melnik il n'y a plus de vignobles anciens. Les célèbres vignes auraient été détruites par le phylloxera. On note que les caves sont « vides, délaissées et s'écroulent vite ». Il n'y avait plus une seule goutte du célèbre vin de Melnik : Aleksandrov 1948, 46.

- DOČEVA, V., « Očit za rekonstrukcija na arhitekturnija ansambâl v Melnik », in *Muzei i pametnici na kulturata*, 3, 1979.
- DUJČEV, I., « Melnik prez srednevekovieto », in DUJČEV, I., *Bâlgarsko srednevekovie*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1972.
- DŽANGOZOV, K., *Bâlgarska nacionalna arhitektura*, Sofija, 1943.
- ENCIKLOPEDIJA Pirinski kraj, vol. 1, Blagoevgrad, 1995.
- FILOV, B., *Geschichte der bulgarischen Kunst unter der türkischen Herrschaft und in der neueren Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1933.
- FOURTOUNAS, G., FOURTOUNA, E., *Meleniko. I poria tou ana tous eones*, Syndesmos Evelpidon Melenikou Sidirokastrou, Sidirokastro, 2002.
- GEORGIEVA, S., « Srednevekovnijat Melnik », in *Muzei i pametnici na kulturata*, 3, 1979.
- GERGOV, S., *Melnik*, Sofija press, Sofija, 1976.
- GOODWIN, G., *A History of Ottoman Architecture*, Thames & Hudson, London, 1971.
- HARBOVA, M., *Gradoustrojstvo i arhitektura po bâlgarskite zemi prez XV–XVIII vek*, BAN, Sofija, 1991.
- HOUZOURI, E., *Skotinos Vardaris*, Kedros, Athina, 2004.
- HRISTOVA, S., « Grad i granica : identičnostta kato sâznatelen izbor », in HRISTOVA, S. (dir.), *Gradât : simvoli, obrazi, identičnost*, Lik, Sofija, 2002.
- HRISTOVA, S., « Kulturata na malkija grad : Melnik v kraja na veka », in HRISTOVA, S. (dir.), *Graničnata identičnost na malkija grad*, Universitetsko izdatelstvo Neofit Rilski, Blagoevgrad, 2000.
- Anastas Iširkov, *Harakterni čerti na gradovete v Carstvo Bâlgarija*, Sofia, 1925
- JANKOVA, A., « Učilišteto v Melnik », in HRISTOVA, S. (dir.), *Graničnata identičnost na malkija grad*, Universitetsko izdatelstvo Neofit Rilski, Blagoevgrad, 2000.
- JIREČEK, K., *Istorija na bâlgarite*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1978.
- KÂNČOV, V., *Makedonija. Etnografija i statistika*, Marin Drinov, Sofija, 1996.
- KÂNČOV, V., *Pâtuvane po dolinite na Struma, Mesta i Bregalnica*, in KÂNČOV, V., *Izbrani proizvedenija*, vol. 1, Nauka i izkustvo, Sofija, 1970.
- KARASIMEONOV, P., « Kulata v Bansko i kulite-časovnici v našite zemi », in *Arhitektura*, 6–7, 1947.
- KIEL, M., *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Variorum, Aldershot, 1990.
- KIROVA, Z., « Melnik – problemi na arhitekturno-istoričeskija rezervat », in *Arhitektura*, 5, 1979.
- KIROVA, Z., « Melnik – problemi na konservacijata i rekonstrukcijata », in *Muzei i pametnici na kulturata*, 3, 1979.
- KIROVA, Z., MUŠANOV, N., « Arhitekturnijat pārvoobraz na Boljarskata kâšta v Melnik », in *Pliska, Madara, Preslav*, 16, 1984.
- KOJČEV, P., *Bâlgarskoto arhitekturno izkustvo*, Dâržavna pečatnica, Sofija, 1925.
- KOLTSIDAS, A., *Istoria tou Melenikou. I diahroniki poria tou Ellinismou*, Afoi Kyriakidi, Thessaloniki, 2005.
- KÖMÜRÇÜOĞLU, E. A., *Das Alttürkische Wohnhaus*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.
- KOŽUHAROV, G., *Bâlgarskata kâšta prez pet stoletija*, BAN, STIGA, Sofija, 1967.
- KOŽUHAROV, G., « Narodnata kâšta v dolinite na rekite Struma i Mesta prez vtorata polovina na 19 vek », in *Izvestija na STIGA*, 19, 1966.
- KOŽUHAROV, G., « Perspektivni zadači na bâlgarskata arhitekturno-istoričeska nauka », in *Izvestija na STIGA*, 23, 1970.
- KOŽUHAROV, G., ANGELOVA, R., *Plovdivskata simetrična kâšta*, BAN, Sofija, 1971.
- KRĀSTANOV, G., TONEV, P., « Starinnata arhitektura na grad Melnik », in *Arhitektura i stroitelstvo*, 8–9, 1952.
- KRATKA istorija na bâlgarskata arhitektura, BAN, Sofija, 1965.
- LEVI-ANGELOVA, R., STAMOV, S., « Pametnici na kulturata v Pirinskija kraj i grižite za tjanoto opazvane », in *Pametnici na kulturata i muzei*, 3, 1957.
- « MELNIK – gradât, kojto umira », in *Zemja i hora*, 1, 1946.
- MELNIK. *Gradât v podnožieto na Slavova krepost*, BAN, Sofija, 1989.
- MELNIK. *Manastir « Sv. Bogorodica Spileotisa »*, NAM, Sofija, 1994.

- MILETIČ, Ljubomir, « V polurazrušenija Melnik », in *Makedonski pregled*, 2, 1924.
- MOMIROV, E. (dir.), *Problemi na Bălgarskoto arhitekturno nasledstvo*. Sbornik, Nauka i izkustvo, Sofija, 1955.
- MOUTSOPOULOS, N., « La seigneurie de Melnik », in *Pârvi meždunaroden kongres po bălgaristika*, Sofija, 23 maj – 3 juni 1981, vol. 1 / 1 / 1 : *Bălgarskata dăržava prez vekovete*, BAN, Sofija, 1982.
- MRJANKOV, K., « Hotel-restorant “Melnik” v grad Melnik », in *Arhitektura*, 4, 1981.
- MUŠANOV, N., « Opazvaneto na Roženskija manastir kato arhitekturno-hudožestveno javlenie », in *Arhitektura*, 3–4, 1985.
- NEŠEVA, V., « Fajans ot Melnik », in *Bălgarska etnografija*, 1, 1985.
- NESTOROVA, E., KALAJDŽIEV, G., *Melnik*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1965.
- PEEV, C., *Alte Häuser in Plovdiv*, Florian Kupferberg Verlag, Berlin, 1943.
- PENEVA-VINCE, L., « Srednoevropejski vlijanija za vâznikvaneto na vinarskite izbi v grad Melnik », in *Bălgarska etnografija*, 1, 1984.
- POLIVJANNI, D., *Srednovekovnijat bălgarski grad prez XIII–XIV vek*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1989.
- POPESCU, C., *Le Style national roumain : construire une nation à travers l'architecture, 1881–1945*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004.
- POPOV, D., « Novite obštestveni sgradi v njakoi gradove v Jugozapadna Bălgarija », in *Izvestija na STIGA*, 23, 1970.
- PREPIS, A., *Izsledvanija vărhu njakoi srednovekovni arhitekturni pametnici v Melnik*, Thèse de doctorat (résumé), ITIGA, BAN, Sofija, 1988.
- PREPIS, A., « Kâm problema za datirovkata na srednovekovnata katedrala “Sv. Nikola” v krepostta na Melnik », in *Pârvi meždunaroden kongres po bălgaristika*, Sofija, 23 maj – 3 juni 1981, vol. 1 / 6 / 1 : *Kulturata na srednovekovna Bălgarija*, BAN, Sofija, 1983.
- PREPIS, A., « Roženskijat manastir prez perioda XVI – naçaloto na XX vek », in *Palaeobulgarica*, 2, 1987.
- PROTIČ, A., *Denacionalizacija i vâzraždane na Bălgarskoto izkustvo prez turskoto robstvo ot 1393 do 1879 g.*, Sofija, 1929.
- PROTIČ, A., *Elenskite čorbadžii i tjhannata kâšta*, Pečatnica Hudožnik, Sofija, 1925.
- PROTIČ, A., *Kâštata na koprivštenci*, Sofija, 1927.
- REPINSKI, G., « Melniškata kâšta », in *Arhitektura*, 6, 1963.
- ROŠKOVSKA, A. A., *Bălgarskite majstori i pametnicite na isljama u nas*, Ab, Sofija, 2003.
- ŠARKOV, V., *Grad Gorna Džumaja. Minalo i dnes*, Pečatnica na AVIF, Sofija, 1930.
- STAMOV, S., *Bălgarskata žilištna arhitektura (XV–XIX v.)*, BAN, Sofija, 1989.
- STAMOV, S., « Da zapazim našite gradove-muzei ! Melnik », in *Muzei i pametnici na kulturata*, 3, 1963.
- STANEVA-GARVALOVA, H., « Konservacija i adaptacija na čerkvata “Sv. Varvara” », in *Muzei i pametnici na kulturata*, 3, 1979.
- TASEV, H., *Borba za nacionalna prosveta v Melniškija kraj*, Narodna prosveta, Sofija, 1987.
- TONEV, L., *Gradoustrojstvoto v NRB*, Tehnika, Sofija, 1984.
- TONEV, L., *Kuli i kabanarii v Bălgarija do Osvoboždenieto*, BAN, Sofija, 1952.
- TONEV, L., « Za njakoi neizjasneni vâprosi ot našeto gradoustrojstveno nasledstvo », in TONEV, L., *Pa pătja na bălgarskoto gradoustrojstvo*, BAN, Sofija, 1987.
- TORNJOV, A., *Arhitekturni motivi iz Bălgarija*, Pečatnica na AVIF, Sofija, 1925.
- TSOPROS, K., *Anamnis : Meleniko-Thessaloniki*, Idryma Meleton Hersonisou tou Emou, Thessaloniki, 1992.
- ÜNSAL, B., *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times 1071–1923*, Academic Editions, St. Martins Press, London & New York, 1973.
- VĀLTCHINOVA, G., « “Melniškijat gârcizâm” : za bračnite strategii v konstruiraneto na etnokulturnata identičnost », in *Bălgarska etnologija*, 3–4, 1999.
- VĀLTCHINOVA, G., « Ökologie, Familienstruktur und Konstruktion der ethno-kulturellen Identität », in BRUNNBAUER, U., et KASER, K. (dir.), *Vom Nutzen der Verwandten. Soziale Netzwerke in Bulgarien (19. und 20. Jahrhundert)*, Böhlau, Wien / Köln, 2001.

- VÄLTCHINOVA, G., GANEVA, R., « Melnik meždu “bългарina-orač” i “sredizemnomoreca-lozar” (Za trajnostta na edna etnokulturna harakteristika) », in *Istoričeski pregled*, 2, 1997.
- VALTCHINOVA, G., « Nationalism at (Symbolic) Work : Social Disintegration and National Turn in Melnik and Stanimaka » (à paraître).
- VANČEV, J., CVETKOV, B., *Melnik*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1971.
- VANGELOV, I., « Arhitekturnoto nasledstvo na Blagoevgradski okrâg », in *Arhitektura*, 1, 1979.
- VEZENKOV, A., « How Sad Reality Became Cultural Heritage », texte présenté à la conférence *The Balkans and Globalization* organisée par CAS-Sofia, CPS-CEU, Budapest, 4–6 juin 2004.
- VEZENKOV, A., *Ot nacionalna kâm selištna istorija : po vâprosna za promenite v dnešnite bâlgarski gradove predi 1878 g.* (manuscrit non-publié).
- VEZENKOV, A., « Paradoksalnata upotreba na turcizmi v bâlgarskija nacionalen diskurs », in *Literaturen vestnik*, 17, 2006.
- VEZENKOV, A., « Zašto i kak beše izmisljen “balkanskij grad” ? », in *Literaturen vestnik*, 38, 2006.
- VLACHOS, T., *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon*, Idryma Meleton Hersonisou tou Emou, Thessaloniki, 1969.
- ZLATEV, T., *Bâlgarska bitova arhitektura*, vol. 1, Fond « Naučni celi » pri Dâržavnata politehnika, Sofija, 1948.
- ZLATEV, T., *Bâlgarska nacionalna arhitektura*, vol. 1 : *Bâlgarskij grad prez epohata na Vâzraždâneto*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1955.
- ZLATEV, T., *Bâlgarska nacionalna arhitektura*, vol. 2 : *Bâlgarskata kâšta prez epohata na Vâzraždâneto*, Nauka i izkustvo, Sofija, 1955.
- ZLATEV, T., *Bâlgarskata kâšta v svoja arhitektoničen i kulturno-istoričeski razvoj*, vol. 1 : *Selska kâšta*, Pridvorna pečatnica, Sofija, 1930.
- ZLATEV, T., *Bâlgarskata kâšta v svoja arhitektoničen i kulturno-istoričeski razvoj*, vol. 2 : *Gradska kâšta*, PK Edison, Sofija, 1937.

**Sites Internet:**

[http://en.wikipedia.org/wiki/Kordopulov\\_House](http://en.wikipedia.org/wiki/Kordopulov_House), <http://www.meleniko.gr/schools.html>.





“POST-SOCIALIST”  
IDENTITIES AND THEIR REPRESENTATIONS:  
MONUMENTS AND MUSEUMS IN BULGARIA  
AND ROMANIA AFTER 1989\*

NIKOLAI VUKOV

(Institute for Folklore of the Bulgarian Academy of Sciences)

The current article focuses on the transformations occurring with monuments and museums in Bulgaria and Romania after 1989. Here are outlined their different approaches to the representation of the socialist period and the diverse ways of restructuring collective identities during the times of ‘transition.’

**Key words:** monument, museum, post-socialism, transition, history, identities.

The last two decades witnessed a significant rise in the research literature on monuments and museums as historical visualizations, bringing to scholarly discussion a range of issues about their role in shaping collective identities.<sup>1</sup> At the background of previous visions about monuments and museums as sites of political manifestation, initiatives were taken up to interpret them as contested sites of remembrance, and as focal points in identity formation. Whereas previously considered as primary examples about unifying visions and monologic representations, monuments and museums already stirred insights about the representational distance, and the politics of view, about the battles of interpretations, and the constant

\* Présenté au Colloque International *l’Europe du Sud-Est: transformations culturelles et perspectives*, Sofia, le 15 octobre 2007.

<sup>1</sup> See for example Alexander, E. P., *Museums in Motion: An Introduction to the History and Functions of Museums*. Walnut Creek, California: Alta Mira, 1996; Crane, S. A., ed., *Museums and Memory*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000; Crane, S. A., “Memory, Distortion, and History in the Museum,” In: Carbonell, B. M., *Museum Studies. An Anthropology of Contexts*, Blackwell Publishing, 2004, 318–334; Fabre, D., ed., *Domestiquer l’histoire: Ethnologie des monuments historiques*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2000; Karp, I., S. D. Lavine, eds. *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991; Karp, I., C. M. Kreamer, and S. D. Lavine, eds., *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992; Kavanagh, G., “Making Histories, Making Memories.” In: Kavanagh, G., ed., *Making Histories in Museums*. London and New York: Leicester University Press, 1999, 1–14; Macdonald, S., ed., *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*. London and New York: Routledge, 1998; Michalski, S., *Public Monuments: Art in Political Bondage 1870–1997*. Reaktion Books, 1998; Pearce, S. M., ed., *Interpreting Objects and Collections*, London and New York: Routledge, 1994; Verdery, K., *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999; Young, J., *The Texture of Memory*. New Haven and London, Yale University Press, 1993.

Rev. Études Sud-Est Europ., XLVII, 1–4, p. 273–292, Bucarest, 2009

flux of meanings. In the perspective of the dynamic, globalizing and constantly changing world of today, these modes of history narration are increasingly regarded as being no longer merely instances of 'representing' and 'sustaining' memory, but rather as 'fluid grounds' where the relationships between memory and forgetting, continuity and change are put on display.

All these new issues and currents in the scholarly literature on representing history in visual terms were especially well outlined in the context of the political changes of 1989 in Eastern Europe,<sup>2</sup> where the difficulties to 'adjust' the previous monuments and museums into a new political environment posed them in an interesting position as moveable, changeable, and constantly changing objects of historical narration. The challenges to find the adequate place and attitude to the forms inherited from the socialist epoch, the need to substitute them by new visual means and to pose them in different interpretative angles, the search for convincing narratives to ground historical representation<sup>3</sup> – all these marked the peculiarities of the post-socialist transition with regards to these forms, as well as outlined a fruitful perspective of approaching the political changes namely through the fate of these historical visualizations. Holding a high resource of specificity for each of the post-socialist countries, such an issue opens also a broad comparative dimension, to the extent that there was hardly an East European country of the former socialist bloc that did not go through public debates about the fate of the former ideological representations, and of monuments and museums in particular. Taken up as an immediate reaction to the inherited symbols of the previous epoch, the issue preserved its generally high pertinence throughout the entire post-1989 period, erupting episodically in debates around sites related to the socialist period, as the bronze soldier monument in Tallinn, the Terror museum in Budapest, the monument to the Warsaw Ghetto uprising, or the museum of GDR in Berlin. Cases of the kind not merely explicate the significance of such representations for local, regional and

<sup>2</sup> The literature on the changes of 1989 and the period of transition in Eastern Europe is extensive and cannot be encompassed here. For general reviews of the main issues from political, social, and cultural aspects of the changes, see especially Berger, P., "Observations on the Transition in East-Central Europe," In: Kovács, J., ed., *Transition to Capitalism? The Communist Legacy in Eastern Europe*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1994, 293–98; Beyme, K. von, *Transition to Democracy in Eastern Europe*, New York: St. Martin's Press, 1996; Dahrendorf, R., *After 1989: Morals, Revolution and Civil Society*, New York, St. Martin's Press, 1997; Kennedy, M., ed., *Envisioning Eastern Europe: Post-communist Cultural Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994; Ramet, S., "Eastern Europe's Painful Transition." *Current History* 95 (599), 1996, 97–102. For a broad comparative contextualization of East European transition, see King, C., "Post-Post Communism: Transition Comparison and The End of Eastern Europe," *World Politics*, No. 53, 2001, 34–78; Linz, J., A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996; Miller, W. L., S. White, P. Heywood, *Values and Political Change in Post-Communist Europe*, Basingstoke: Macmillan, 1998; Tismăneanu, V., *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

<sup>3</sup> On the theoretical implications of such epistemological procedure see Ankersmith, F. R., *Historical Representation*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

national communities, but – in a wider perspective, the outlined symbolic resource that they bear to the post-socialist societies in Eastern Europe in general.

Yet, the issue of the transformations occurring with monuments and museums as historical visualizations does not have only ‘spatial’ parameters and geographic relevance, but also a temporal specificity – to the extent that the approaches and policies about monuments and museums varied over the last two decades, triggering different resonance throughout the years. Most generally, in the first decade after 1989, many of the socialist monuments in these countries were destroyed, reshaped, and substituted by new symbolic representations, and only in isolated cases (as in Hungary), special exhibition spaces were created to host the dismantled compositions. Very often, initiatives for such visual substitutions were surrounded by public debates and organized protests to facilitate or prevent dismantlement of previous representations. With regards to museums about socialist and party history – exhibitions of the kind were expediently dropped and boxed up, and proposed for rearrangement in new historical sequences and emphases. Albeit causing less intensive public energies than the changes in monumental appearance, the difficulties that history museums of the socialist period faced were comparable, especially in light of the choice of new figures and events that would fill in the emptied museum spaces. The new attention to realms of history that were veiled in silence during the socialist times; the uncovered testimonies about terror, repression, and opposition against the totalitarian rule; the revived interest in personalities and events that had suffered neglect until 1989 posed a demand for representation in national and regional museums, as well as in monuments of the post-socialist period. During the second decade after the changes, mainly the establishing of novel foci of representation was the focus of the public debates around such sites. In the steps of the already dissolved previous narratives, there emerged the palpable need to construe new narratives about the nations’ pasts – ones that would show detachment from the previous communist versions, but would also seek paths not to crosscut entirely the post-war decades. Lastly, the continuing changes around such sites of public memory were additionally complicated by the increasing distance to the socialist years and by the problematic scope of the ‘transition period,’ especially after the joining of the European Union, which many of these countries already accomplished.

Dramatically shaken by the political changes, over the entire period after 1989 monuments and museums were undergoing incessant transformation (in form, content, policies of representation, public evaluation, etc.) and were indicators of important processes in collective identities in the post-socialist period. The current paper is guided by the intention to address namely this issue – about the meaning and scope of ‘post-socialism’ and ‘post-socialist identities’<sup>4</sup> from the perspective of

<sup>4</sup> About possibilities offered by historical and anthropological approaches to studying post-socialism, see Hann, C. M., ed., *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, London, New York: Routledge 2002; Pine F., S. Bridger, eds. *Surviving Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the former Soviet Union*. London: Routledge, 66–79; Verdery, K., *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton, New Jersey: Princeton

the transformed and transforming representations in monuments and museums after 1989. The goal of the paper is – by a closer look at the changes in these historical visualizations in Bulgaria and Romania,<sup>5</sup> to reflect on the reformed notions about the recent past and to analyze the strategies to narrate in a ‘post-socialist mode’ as inseparable from the processes of political and historical identification after 1989. Dwelling upon several representative examples of monuments and museums in the two countries,<sup>6</sup> the paper will outline their different approaches to the representation of the socialist period and their specific ways of restructuring collective identities during the times of ‘transition.’ Aside from posing in comparison the two countries with regards to their monument and museum policies, the paper will also provide a possibility to view from a different perspective the interrelation between political transformation, historical representation, and identity politics.

The different recourse to the recent past between the two countries was well outlined in the very frames of reference to the totalitarian period. Unlike Romania, who took revolutionary events against the socialist rule in 1989 as launching points in developing a discourse of opposition, in Bulgaria such a firm memory ground was not at an immediate avail. The complicated situation around the overturning of Zhivkov’s rule and the bothering suppositions about limited expressions of dissident activities in the socialist times put the primary attempts in ‘remembering otherwise’<sup>7</sup> on problematic grounds. These disturbing considerations were paralleled, however, with the triggering of the demonological paradigm and the general

University Press, 1996. Note that in them, as well as already in the first publications on the end of the socialist period, the emphasis in understanding post-socialism is on its inherent rootedness in identity transformations. See for example Verdery, K., “Theorizing Socialism: A Prologue to the ‘Transition,’” *American Ethnologist*, Vol. 18, No. 3, Representations of Europe: Transforming State, Society, and Identity (Aug., 1991), 419–439.

<sup>5</sup> The research on the current topic was initiated in 2005 as part of the individual project “Visualizations of the Past in Transition: Monuments and Museums after 1989 in Hungary, Romania, and Bulgaria,” carried out with the support of the Center for Advanced Study in Sofia, and presented already in two publications: Vukov, N., “Protean Memories, ‘Permanent’ Visualizations: Monuments and Museums in Post-Communist Eastern Europe” – In: Vösu, E., K. Kuutma, and E. Kõresaar, eds., *Memory from Trans-Disciplinary Perspectives: Agency, Practices, and Mediations*. Tartu, 2008 (forthcoming); Vukov, N., “Visualizations of the Past in Transition: Museum Representations in Hungary, Romania, and Bulgaria after 1989,” – In: Giordano, C., A. Kiossev, P. Kabakchieva, eds., *Roles, Identities and Hybrids: Multiple Institutional Cultures in Southeast Europe within the Context of European Unification*. Freiburg: Lit-Verlag, Freiburger Sozialanthropologische Studien, 2008 (forthcoming). The comparative exploration of monuments and museums in Romania and Bulgaria continued within the project “Southeast European Identities: Transformations and Perspective,” carried out in collaboration between the Institute of Folklore (Bulgarian Academy of Sciences), and the Institute of Southeast European Studies (Romanian Academy of Sciences).

<sup>6</sup> Whereas for the monumental objects, the major foci of attention will be those with an emphasized “commemorative value” (i.e. those that signify places of public commemoration of individuals that were outlined as ‘special’ during the socialist period, or that gained such a status after 1989), with respect to museum, the major focus of analysis will be the changes that occurred with museums of ‘modern history’ and museum forms directly related to the representation of the recent past.

<sup>7</sup> Greenblatt, S., et al., “Introduction” to Greenblatt, S., et al., eds., “Identifying Histories: Eastern Europe before and after 1989” (Special Issue), *Representations* 49 (1995), p. 9.

disclaim of the socialist period at the wave of disclosures about its crimes. Already in the first months after 1989, newspapers, billboards, loudspeakers, etc. were revealing information about the terror of the regime, about the trials of the People's court, murdered opponents of the regime, the appalling face of the Stalinization and de-Stalinization. Terrifying data appeared about the conditions in the labor camps where political opponents and random people were sent (some of these camps continued its existence well after their closing in other countries of the region); about the rigor of the nationalization program in the first decade of the regime and its long-lasting harm on Bulgarian agriculture; about the previously hailed industrialization and its damages both on economy and the environment.<sup>8</sup> All this 'newly revealed' data not merely played the role of shaping the political opinions against the communist party and its political successors, but also of charting the major trajectories of approaching the recent past in the post-socialist period, and of posing new parameters of its remembering.

Some of the major debates about remembering the period in Bulgaria ran, however, around the existing monuments of the socialist past, whose treatment occupied a central place in the public discussions for at least a decade after the changes. The reasons for the centrality of the monumental topic were various, but probably the major one was rooted in the dominant place that monuments had as ideological emblems in socialist Bulgaria. Almost all the various types (to the Soviet army, to socialist leaders, to antifascist resistance, and the partisan struggle, etc.) were widely represented and kept on being raised until late 1980s, leaving almost no town or village without such commemorative expressions. Foci of special attention by the party throughout the entire socialist period, monuments occupied the most prominent sites of city topographies and were the core of the major political ceremonies for about four decades.<sup>9</sup> The first years after 1989 witnessed a sharp reevaluation of these sites, manifested by a wave of monuments that were toppled down following public protests and demonstrations – most immediately to the ideology's founders and prominent party leaders (Marx, Lenin, Blagoev, Dimitrov, etc.) With the major exception of the mausoleum of Dimitrov in Sofia, almost all monuments to such figures were destroyed within the first two years after the end of the regime and only their pedestals remained to remind about the

<sup>8</sup> For a historiographic reflection of these topics, see esp. Boncheva, E., *Bulgarskiyat Gulag. Svideteli* [The Bulgarian Gulag. Witnesses], Sofia, 1991; Deyanova, L., *Ochertaniata na malchanieto: Travmatichni mesta na kolektivnata pamet* [Contours of Silence: Traumatic Sites of Collective Memory], Sofia, 1999; Migevev, V., *Kolektivizatsiyata na bulgarskoto selo (1948–1958)* [The Collectivization of the Bulgarian Village (1948–1958)], Sofia, 1995; Migevev, V., *Problemi na agrarnoto razvitie na Bulgaria (1944–1960)* [Problems of the Agrarian Development in Bulgaria (1944–1960)], Sofia, 1998; Mikhailovska, E., *Pamet i prekhod* [Memory and Transition], Sofia, 1999; Todorov, T., ed., *Au nom de peuple. Témoignes sur les camps communistes*. Paris: Editions de l'Aube. 1992; Todorov, T., ed., *Voices from the Gulag: Life and Death in Communist Bulgaria*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press. 1999; Tsvetkov, J., *Sydyt na opozitsionnite lideri* [The Trial of Opposition Leaders], Sofia, 1991.

<sup>9</sup> See Vukov, N., "Grad i memorialni prostranstva: po materialy ot Plovdiv" [City and Memorial Spaces: on Materials from Plovdiv], *Bulgarski folklor*, № 1, 2007, 46–55.

former ideological signs. While some of them were merely dismantled and sent for reuse, others turned into a focus of initiatives to reshape. Thus, for example, in 1991 the municipality council in General Toshevo decided to dismantle the 3.5 ton monument to Lenin. Out of fear that they might be stolen, the municipality hosted the monument remains and in 2000 approved a project for their reshaping into a sculpture of a white swallow as a “symbol of hope”<sup>10</sup> (see Photo 1). In a similar fashion, the huge monument to Lenin in Sofia was dismantled in 1991, but the special nature of the square welcomed projects for a new statue, and in 2000 there was inaugurated a symbolic figure of St. Sophia.



Photo 1: Sculpture group of swallows as a symbol of hope, built at the place of the former monument to Lenin, General Toshevo (Photo: N. Vukov, 2008).

In other occasions, especially those related to figures of the socialist movement in Bulgaria, there occurred ‘temporary displacements’ followed later by a reinstallation of the previous monuments. Such was the case with the monument to Blagoev in Blagoevgrad. It was dismantled in 1992, but in 1996, the Municipal Council of the town voted for the returning of the monument back to its previous place, to preserve in such a way the ‘synchrony’ between the name of the town and the monumental representation of its patron.<sup>11</sup> Similar was the case with the town bearing the name of the prominent leader of Bulgarian Communist Party, G. Dimitrov. In 1992 in the central square of the town of Dimitrovgrad, the monument to

<sup>10</sup> See Bjuletin BTA “Vatreshna informatsia” [“Internal Information” of the Bulgarian Telegraph Agency] (*BVT*), 13.09.2000.

<sup>11</sup> See *Trud*, 134, 18.05.96; *Duma*, 116, 17.05.96.

Dimitrov was dismantled and together with its pedestal was removed to the park “Maritsa.”<sup>12</sup> In 1997, the monument was reinstalled – as if out of ‘fears’ that the town might lose its identity without its emblematic founder. In a comparable way, the monument of G. Dimitrov in Pavel banya was dismantled in 1993 and after being removed to the municipality basement was reinstalled in 1996 (see Photo 2).<sup>13</sup> In Shumen, Dimitrov’s monument in front of the High Military School for artillery and air defence “P. Volov” was replaced by a rocket,<sup>14</sup> while in Kurdjali, proposals were made to replace Dimitrov’s sculptured figure with a monument to the Medieval Bulgarian King Simeon the Great.<sup>15</sup>



Photo 2: The destroyed and then reinstalled monument of Georgi Dimitrov, Pavel Banya (Photo: N. Vukov, 2008).

Aside from the monuments to those most emblematic figures of the socialist rule, many of the monuments and memorial sites dedicated to the partisan and antifascist movement also suffered assaults after 1989. The memory of these people had been shaped in a particular way by the socialist regime and had been used as a significant legitimization pillar for its ideological discourse. The post-1989 period faced a real difficulty of how to interpret their death and how to treat the monuments to those who had been thought as “antifascists.” Their self-sacrifice was not easy to bracket and any attempt to clear their memorial sites from

<sup>12</sup> See *BVI*, 21, 21.01.92.

<sup>13</sup> See *Trud*, 133, 17.05.96.

<sup>14</sup> See *Duma*, 107, 11.05.93; *BVI*, 186, 5.07.93.

<sup>15</sup> See *Duma*, 244, 17.10.95; *BVI*, 92, 1.04.96.

ideological associations had the shading of a desecration act and of claiming validity to the ideas these people fought against. The public debates on the legitimacy of commemorating those dead were frequently outstripped by private initiatives of assault or symbolic desecration of their memorial signs. Already in the first years after 1989, the majority of these monuments and memorial signs were covered with paint, had their red stars smashed, 'acquired' denigrating inscriptions, or were partially broken. Attempts were made to clear some of the desecrated signs, but they were desecrated again, prompting thus that little consensus could be expected to appear on this issue. Among the monuments of this type that attracted the most rigorous contestations, were for example, the memorial ensemble to the 1923 September uprising in Montana, the brotherly mounds in Pleven and Plovdiv, the memorial to the "Anton Ivanov" partisan troop near Batak, etc. While in some towns, the assaults on monuments swept around the whole urban landscape, in others, the memory of the city preserved moments of 'ritual' destruction of separate monuments. The ideas for the possible dismantlement and replacement did not concern only the most representative and huge monuments of the totalitarian epoch, but generally included all signs and memorial plaques that were a legacy of before. The various acts of desecration put at stake the existence of the memorial signs, insisted on their preservation or destruction, and required a response on behalf of municipal authorities. The presence of the monument, the standing of the memorial plaque testifies about a certain municipal policy and generally prompts about the political affiliation of the local government and about the sustenance of a particular attitude to the legacy of the recent past.

The practice of reshaping the landscapes where the ideology's special dead were permanently located was closely related to the practice of renaming villages, towns, schools, factories, and institutions that previously bore the names of participants in the partisan and resistance movement.<sup>16</sup> Until the mid-1990s, many of the institutions bearing the names of former "special dead" received new names. The names of the previous heroes seemed irrelevant in the post-socialist context: they did not confer appropriate information, and, superseded by names adhering to a more commercial and advertising pattern, they tended to disappear. The numerous spatial and verbal references to the activities of party activists who had worked and died in towns, could no longer have adequate positioning in the post-socialist realities – the tourist brochures stopped mentioning them as sites appealing for tourists, and (especially in larger towns) there usually came forth the memory of the ancient and medieval heritage, or such belonging to different ethnic, religious, and cultural traditions. In contrast to the previously pervasive visual representations in postcards, slogans and brochures, cities "advertise" themselves no longer through the monuments raised in the period of socialism and through their revolutionary past. The reshaping of heroes' monuments and the remodeled

<sup>16</sup> See about this in: Vukov, N., "Memory, 'Memorable Sites,' Lieux des mémoire." – *Bulgariski folklor*, № 3, 2007, 41–62.



contours of heroism and sacrifice exercised thus a strong impact on the changes of regional identities and on developing alternative models of reference to the past.

The monuments that became, however, targets of most intensive debates were those to the Soviet army, whose link with the establishment of the communist power was especially direct and whose preservation was frequently denounced as adulation to the oppressor. Public demands for their destruction and reshaping were raised, stirring some of the most important symbolic struggles around such sites in the post-1989 period. Those in Sofia and Plovdiv, which have been in the focus of ardent debates over the entire period after 1989,<sup>17</sup> were targets of various project proposals for dismantling and substitution of new forms: a park of horror; an Orthodox church; monuments to the Christianization of Bulgaria, to the national hero Vassil Levski, to the medieval Bulgarian ruler Khan Krum, or by an Arc de Triomphe; a large bottle of Coca-Cola; an obelisk symbolizing the independence of Bulgaria; a memorial plaque for the Bulgarians killed in the Second World War, etc.<sup>18</sup> At the backstage of such projects were initiatives for monuments' dismantlement (with peaks in 1993, 1997, 1998), which was in turn opposed by the Bulgarian Socialist Party, antifascist and veteran unions, and by a wide range of social, political, and cultural organizations. In spite of the threat of complete destruction that was faced by all the monuments of the Soviet army in Bulgaria, few of them encountered anything more than a partial dismantlement, and most of them (as in Sofia, Plovdiv, Varna, Russe, etc.) continued to occupy representative parts of the cityscapes. After pronouncements of the Supreme Court in 1998 that municipal projects for dismantling monuments were illegal, the political contestations in these memorial areas subsided, and debates arise mostly on anniversary days, when the Bulgarian Socialist Party organizes commemorative rituals at these sites.

Aside from the memorial ensembles to the Soviet army, the monument that attracted most lively attention for an entire decade after 1989 in Bulgaria was the mausoleum of Georgi Dimitrov. Its fate has already received several detailed analyses in scholarly publications,<sup>19</sup> and for that purpose here will be provided only

<sup>17</sup> These two monuments have been discussed in larger detail in some of my publications, so I will afford here only an outline of the major aspects in their reinterpretation after 1989. See for example Vukov, N., "'Brotherly Help' Representations or 'Imperial' Legacy: Monuments to the Soviet Army in Bulgaria before and after 1989." *Ab Imperio*, vol. 1, 2006, 267–292; Voukov, N., "Death and Desecration: Monuments of the Socialist Past in Bulgaria after 1989." *Anthropology of Eastern Europe Review*, vol. 21, 2, 2003, 49–55.

<sup>18</sup> See *1000 dni*, 76.12.02.93; *Demokratsia*, 166, 20.07.93; Buletin BTA, "Presofis "Kurier" [Bulletin Press-office "Courier" of the Bulgarian Telegraph Agency] (*BPK*), 92, 13.05.93; *BPK*, 127, 2.07.93; *Ranno Utro*, 25.05.93; *Duma*, 153, 1.07.96; *Kontinent*, 157, 7.07.96; *24 chasa*, 238, 31.08.99; *BVI*, 361, 27.12.95; *Trud*, 116, 29.04.96.

<sup>19</sup> About the various transformations and the eventual destruction of Dimitrov's mausoleum, see Deyanova, L. "The Battles for the Mausoleums: Traumatic Places of Collective Memory." In: Coenen-Huther, J., ed., *Bulgaria at the Crossroads*. New York: Nova Svetlina Publishing House, 1997; Gradev, V., "Le Mausolée de Dimitrov," *Communications* 55, 1992, 77–88; Ivanova, R., "Vsichki jabi sa zeleni, samo nashta e chervena." Grafitite varhu pametnika na savetskata armia i na Mavzoleia ["All Frogs Are Green, Only Ours Is Red." The Graffiti on the Monument of the Soviet Army and the Mausoleum]. *Bulgarska etnologia*, 1, 1995, 22–40; Mihailova, K., Fotorazkaz za

a brief presentation of its transformations. Immediately after the political changes after 1989, the monument turned into a target of political protests against its existence, which led in 1990 to the removal and cremation of Dimitrov's embalmed body. After the removal, the demands for the mausoleum's destruction were more overt and numerous media and parliamentary debates about the mausoleum's fate were held. Due mostly to the pressure of the socialist party in the Bulgarian parliament, the destruction of the building was cancelled several times. Unguarded both by state and party authorities, in the 1990s its walls were covered with graffiti, posters and slogans, whereas the square in front became one of the most exploited sites used for demonstrations and political meetings. Parallel to the political and artistic utilizations of the monument, numerous projects were developed for its future reshaping. Among them were suggestions to build a museum to the history of socialism in Bulgaria; to establish an exhibition place and a gallery of modern art; to host the archives of several state institutions, or create the largest disco club in the Balkans. There were also ideas to transfer and preserve the national treasury in its basement, or to turn the building into an open space for theatre performances. The incessant discussions that all these projects triggered were put to a close only in 1999, when the government of the Union of Democratic Forces organized a swift destruction of the mausoleum and opted to restore the previous arrangement of the town garden at its place. Aiming to counteract the revival of the communist ideology through its embodiments, the destruction paradoxically facilitated the extended 'life' of the building, at least to the extent that it keeps the monument in the focus of remembrance acts and scholarly research until today.

The reinscribing of collective identities through the reshaping of public monuments in Bulgaria did not relate only to the heritage of the socialist times, but also to attempts for new monuments to national history figures and events, as well as to commemorative forms in memory of the communist victims. Whereas on the one hand, there was observed a process of diversifying public memory after the fall of the socialist ideology, on the other (especially after 1990s), there was a clear emphasis on figures of national history, imagined as possible means to consolidate the multiple and conflicting historical memories. Already in the first two years after the fall of the regime, demands were raised for commemorating the victims of totalitarianism in Bulgaria. The first memory resource was related to the events of the so-called *Vazroditelen protses* [Revival process] of the mid-1980s, when the communist state organized a campaign to rename forcefully the Bulgarian Muslims

novoto litse na mavzoleya [Photo Story about the New Face of the Mausoleum]. *Bulgarski folklor* XIX, № 4 (1993), pp. 104–109; Todorova, M., "The Mausoleum of Georgi Dimitrov as lieu de mémoire," – *Journal of Modern History* 78, 2006, 377–411; Voukov, N., "The Destruction of Georgi Dimitrov's Mausoleum in Sofia: The 'Incoincidence' between Memory and Its Referents," *OCTOGON – Arhitectura & Design* (Bucharest), 11 (2001), 119–125; Voukov, N., "Monuments beyond the Representations of Power: Monuments of the Socialist Past in Post-1989 Bulgaria." – In: Bartetzky, A., M. Dmitrieva, S. Troebst, eds., *Neue Staaten – neue Bilder? Visuelle Kultur im Dienst staatlicher Selbstdarstellung in Zentral- und Osteuropa seit 1918*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2005, 211–219.

with Bulgarian names and caused their mass exodus from the country. Soon after that, memorial signs and larger monumental ensembles appeared to the dead in the communist labour camps, to the victims of repression and political persecution, as well as represented collectively the painful totalitarian experience (see Photo 3). Based on religious imagery and stressing theological aspects of martyrdom, the memorial signs to the victims of totalitarianism inserted serious ruptures in the policies of commemoration, as the choice of whom to commemorate was itself a point of debate between different sectors in the society, especially between those following communist or anti-communist persuasion. The rigid dividing lines along these two poles started to weaken only after the first post-socialist decade, and, aside the political circumstances towards such reorientation, it ran in parallel with the gradual decrease in interest to the socialist monuments' fate in the Bulgarian society. It was around that time when a new impetus of building national history monuments emerged as an expression of the attempt to close up the continuous debates around existing memorial signs and – by stretching back to Medieval or early modern times, to supply consolidating spirit to monumental representations.<sup>20</sup>



Photo 3: Monument to the victims of totalitarianism in Sofia  
(Photo: N. Vukov, 2008).

In contrast to Bulgaria, the reworking of the socialist memorial landscapes and the debates about the presence of socialist monuments did not gain the resonance in Romanian public after 1989. To a great extent, this was due mostly to the more limited scale of monument building in the communist period, itself conditioned largely by the powerful presence that the First World War commemoration

<sup>20</sup> Note in this respect, for example, the wave of monuments to Vassil Levski raised in different towns of Bulgaria after 1989 – many of them appearing at the site of toppled or destroyed former monuments of socialist heroes.

played in twentieth-century Romanian history.<sup>21</sup> Truly, protests and discussions against some of the remaining monuments to the Soviet army, or to special figures of the socialist regime did take place in the first years of the post-socialist transition, but they did not reach the scale that one could witness in the Bulgarian context. The startling experience of totalitarianism that Romanians had during Ceausescu's rule provided strong reasons for wanting to erase the memory of the recent past<sup>22</sup> and there was low hesitation in the general public on whether such monuments would have the right to remain as 'reminders of the past.' Until early 1990s, most of the remaining monuments of the socialist period across the country have been toppled down and sent for reuse, hardly evoking any opposition. The few examples that were spared destruction (such as the notorious monument of the Soviet soldier in Bucharest, or memorial signs to participants in the antifascist resistance) remained disregarded or left to oblivion in isolated places and city outskirts.

Among the few exceptions of this general lack of intensive debates about former socialist monuments was the Monument to the Communist Heroes in Freedom Park (Carol Park),<sup>23</sup> which was a focal point of contestations about its possible destruction and building a Cathedral of National Redemption in its stead. Receiving firm support from the Romanian Patriarchate, the idea of building a church at the expense of the destruction of the big communist temple (preserving since 1963 the deadly remains of many communist dignitaries), received, however, a strong opposition among the public, which saw in these attempts an organized act of wiping out an important material reference from the communist period, together with destroying a long-existing park area around it. Despite the fact that the process of announcing and selecting project proposals for the construction was already under way and the fate of the monument seemed already decided, the public protest around the demolition of this grand memorial had its crucial say and the destruction was precluded. In the recent years, new initiatives were undertaken to renovate the monument, resulting in the improved sustenance of the grave area around it, the general improvement of the memorial's façade and interior, and of opening the access to it for the wide public. A symbolic expression of the new significance as a material sign of the recent past that this former communist symbol

<sup>21</sup> For an overview of monument-building in twentieth-century Romania, see esp. Bucur, M., "Edifices of the Past. War Memorials and Heroes in Twentieth Century Romania." In: Todorova, M., ed., *Balkan Identities, Nation and Memory*. New York University Press, 2004, 158–179. For a closer look on the dynamics of commemorations and museum representations, see also Bucur, M., "Birth of a Nation. Commemorations of December 1, 1918, and National Identity in Twentieth-Century Romania." In: Bucur, M., N. M. Wingfield, eds., *Staging the Past. The Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*. Purdue University Press: West Lafayette, Indiana, 2001, 286–322.

<sup>22</sup> See Light, D., "Tourism and Romania's Communist Past: Coming to Terms with an Unwanted Heritage." In: Light, D., *Postcommunist Romania: Coming to Terms with Transition*. Palgrave, 2001, p. 67.

<sup>23</sup> See about it in: Cristea, G., S. Radu-Bucurenci, "Raising the Cross. Exorcising Romania's Communist Past in Museums, Memorials and Monuments," In: Apor P., O. Sarkisova, *Past for the Eyes: East European Representations of Communism in Cinema and Museums after 1989*. Central European University Press, 2007, 284–286.

gained in the new is the removal of the Monument to the Unknown Soldier, and its eternal flame – from the distant part in the memorial's area to its immediate base. With all the possible controversies that these actions may arise, the Monument to the Communist Heroes in Freedom Park appears as a rare example of preserving former communist signs as testimonies about the recent period and architectural heritage that can still have its place in the world of today.

A major role in the post-socialist monumental discourse in Romania had, however, not that much the memorial sites inherited from the socialist epoch, but the new ones that needed to be raised after 1989. Together with the public initiatives to raise memorial signs to the victims of the communist regime,<sup>24</sup> a major share in these new commemorative activities were related to the fallen in the dramatic events of 1989. While lacking the centrality of the events such as the Prague Spring or the 1956 Hungarian revolution, a large share of the post-socialist reconstruction of the past in Romania concentrated on the events related to the overthrowing of Ceausescu's regime and on commemorating the victims of the 1989 revolution. The debates about the proper nature of these events – a coup, a popular uprising, or a revolution, etc.,<sup>25</sup> were overshadowed by the need to ensure public remembrance of the dead in 1989 events and to sustain a proper interpretation about their 'martyrdom' in a heroic fight against a brutal regime. To assign an appropriate burial site and commemoration to the dead of the revolution was in the focus of public attention after the drama of the street fights appeased. Cemeteries with the bodies of those who died in the streets protests (see Photo 4) were created in all the towns where 1989 protests took place; monuments to the dead, crosses, memorial plaques and commemorative signs were raised in all the central places of the revolution. Many of the city parts that were related to the street fights were either renamed or contained explicit references to the 1989 events. In museum terms, museum displays narrating about the dramatic events appeared in the cities where organized protests took place. In the capital, the outmost place for such exhibitions were the Bucharest History Museum (with a display on the events of December 1989), and the Military History Museum, unique with its exhibition dedicated to the role of the army in the overthrow of Ceausescu's regime. Beginning with the

<sup>24</sup> As noted by G. Cristea and S. Radu-Bucurenci, between 1991 and 2004 eighty-two monuments to the victims of communist terror were built at private initiatives in Romania. See Cristea, Radu-Bucurenci, *ibid.*, p. 181.

<sup>25</sup> On the Romanian revolution in 1989 and the fall of Ceausescu, see esp. Gilberg, T., *Nationalism and Communism in Romania: The Rise and Fall of Ceausescu's Personal Dictatorship*, Boulder, 1990; Hall, R. A., "Theories of Collective Action and Revolution: Evidence from the Romanian Transition of December 1989," *Europe-Asia Studies*, Vol. 52, № 6 (Sep., 2000), 1069–1093; Petrescu, D., "The 1989 Revolutions in Hungary and Romania: Comparative Perspectives," *Studia Politica* (Bucharest) Vol. 3, No.1 (2003), 22–55; Ramesh, N., *Romania: The Entangled Revolution*, New York: Praeger, 1991; Roper, St. D., *Romania, The Unfinished Revolution*. Harvard Academic Press, 2000; Siani-Davies, P., *The Romanian Revolution of December 1989*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005; Tileagă, C., "What is a 'Revolution'? : National Commemoration, Collective Memory and Managing Authenticity in the Representation of a Political Event," *Discourse & Society*, Vol. 19, No. 3, 2008, 359–382.

defining symbol of the revolution – flags with the Communist emblem ripped out – the display records the soldiers who died in the fighting and includes for example the uniform worn by General Vasile Milea, who had a key role in the revolution and was allegedly shot on Ceausescu’s orders.<sup>26</sup>



Photo 4: Cemetery of the Heroes of the Romanian Revolution of 1989  
(Photo: N. Vukov, 2008).

The scale of the protests, the drama of the street fights, and the numerous people who lost their lives, conferred to the revolution an outlined place in the twentieth-century Romanian history, which provided a significant resource to develop a discourse of distance to the socialist past. This resource was promptly grasped in issues related to historical and cultural heritage, and was utilized in a range of initiatives to preserve and exhibit traces of the 1989 events. Already in the beginning of 1990s there were organized “guided tours of the revolution trail,” including the major sites where the events of the revolution took place: the Central Committee of the Communist Party building (with the balcony where Ceausescu gave his last speech); the square of the revolution (with the row of memorials and cross shaped monuments of those who died in the fights); the bulleted walls of the buildings in the center of the city; the University Square, again with rows of monuments and references to the scene of fighting in 1989 and 1990 (see Photo 5); the Belu cemetery (where the fallen in the revolutionary events were buried), etc. The legacy of communism and revolution (as D. Light observes), was “constructed

<sup>26</sup> Light *ibid.*: 67; Bucur 2001, *ibid.*

as part of the city's 'heritage,' at least in the eyes of foreign visitors"<sup>27</sup> and demonstrated a tourist potential that could be easily exploited in the post-socialist period.



Photo 5: Memorial Signs to the Victims of the Romanian Revolution in 1989  
(Photo: N. Vukov, 2008).

Although enjoying a relatively unanimous attitude among the Romanian public,<sup>28</sup> the overthrowing of Ceausescu's regime (and respectively the decades of Ceausescu's rule) is however strikingly opposed by the lack of consensus over how to come to terms with the legacy of the socialist period, how to preserve the material reminders of these times, and how to negotiate the painful memories with the historical narratives and visual references.<sup>29</sup> A wide span of positions and opinions appeared on whether to remember (or to try to forget) about those times, on how to represent the difficult times and what tools of historical justice to apply. The attitude of denial (as D. Light observes) was palpably expressed in the widespread reservation towards representing the socialist legacy in museum terms. Probably the most notable example is the one with the House of the People (the huge palace

<sup>27</sup> Light *ibid.*: 61

<sup>28</sup> See more about the "myths and realities" of the revolution in Siani-Davis *ibid.*; Tileagă *ibid.*

<sup>29</sup> On the interpretations and negotiations about the recent past in contemporary Romania, see Deletant, D., "The Past in Contemporary Romania: Some Reflections on Contemporary Romanian Historiography." *Slovo*, 1, 2, 1998, 77–91; Fischer-Galati, S. *Twentieth-century Romania*, Columbia University Press: New York, 1991; Gussi, A., *Usages du passé et démocratisation. Le rapport des partis politiques roumains à la période communiste*, Thèse doctorale à L'Institut d'Etudes Politiques de Paris, Directeur de thèse D. Colas, Mai 2007; Hitchins, K., *Myth and Reality in Romanian Historiography*, Bucharest, 1997; Light, D., and D. Dumbraveanu, "Romanian Tourism in the Post-Communist Period." *Annals of Tourism Research* 4, 1999, 898–927; Iordachi, C., B. Trencsényi, "In Search of a Usable Past: The Question of National Identity in Romanian Studies, 1990 – 2000," *East European Politics & Societies*, Vol. 17, No. 3, 2003, 415–453. For a general overview of the issues related to the transitional period in Romania, see also Gallagher, T., *Romania after Ceausescu*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1994; Nelson, D. N., *Romania after Tyranny*. Boulder: Westview Press, 1992; Stan, L. ed., *Romania in Transition*. Aldershot: Dartmouth, 1997.

that Ceausescu built in the last decade of his regime), used after 1994 as hosting the sessions of the national parliament and as an international conference center. One part of the building was turned into a museum, but both the reasons of sustaining the financially disruptive building (seen by many as a symbol of a period they would rather forget), and the logic of museum representation remained unaccepted by many Romanians. The mere preservation of the premises where the Ceausescu family lived in luxury and the exhibition of the riches, with which they were surrounded, did not create persuasive grounds for an engaged distance to the recent past and for the museum's existence. Similar is the case with the recently created museum in the birthplace of Ceausescu, which reconstructs the house where he was born and gives a brief history of his life and work. Together with the lack of critical detachment to the existence of such a memory site, the disapproval and rejection to this new museum is strengthened also by the fact that the entire town is turned into a place of entertainment, a mini Disneyland.

Notably, however, the elaboration of an engaged detachment to the recent past did not appear possible even for the institution that would have as a primary goal to provide an interpretation on the recent period – the National History Museum in Bucharest. Opened in 1972 on Ceausescu's initiative and reflecting his increasing nationalist stance in the 1970s and 1980s, the National History Museum was inevitably turned into a means of glorifying the leader himself. A substantial part of the museum was dedicated to the dictator's achievements and a special exhibition contained thousands of gifts given to him on his birthdays and anniversaries. Although after 1989 the museum put efforts in removing the pervasive ideological representations that suffused its halls before, for the entire period after the changes it did not succeed to create an exhibition on the socialist period in the country. The galleries dealing with the communist period and Ceausescu were closed, but the coverage of the museum stopped abruptly in the beginning of the interwar period. After it was several times closed temporarily, since 2003 all the exhibitions except those with ancient treasures have been shut for reconstruction and would remain such at least until 2009 (when it was announced that the museum would be open). The pattern of the National History Museum is generally followed by its numerous branches and the regional history museums in the country, where the previous displays of the recent past are dropped, but novel interpretations of the socialist period have rarely appeared, destining thus the post-war Romanian history into a blank slate waiting for a period to be inscribed anew.

One of the few museums in Romania which has so far essentially addressed the communist period is the "International Centre for the Study of Totalitarianism" opened in 1997 in a building in Sighetu Marmatiei which was formerly a communist prison.<sup>30</sup> The Memorial of Sighet was set up in the beginning of 1993,

<sup>30</sup> About the history and structure of this museum see esp. Cristea, G., S. Radu-Bucurenci, *ibid.*, 297–304.



when Ana Blandiana presented the project to the Council of Europe, who took it under the aegis in 1994. In 1997 the Memorial of the Victims of Communism and of the Anti-communist Resistance – Sighet has been declared “A Monument of national interest” and one year later was nominated by the Council of Europe among the first three places meant to ward off the European memory, alongside of the Auschwitz Memorial and of the Peace Memorial in Normandy. The Museum contains 45 exhibition halls, illustrating the resistance to communism and the communist repression in Romania; Space for Meditation and Prayer; “The Convoy of the Sacrificed” – statuary group by Aurel Vlad; and the Cemetery of the Poor – a landscape monument dedicated to the memory of the prisoners who died in the Sighet prison during 1950–1955. Representing a unique collection of recordings and documentary materials about the terror of the communist regime in Romania, the museum in Sighet is, however, exclusively focused on the establishment of the totalitarian rule in 1940s and 1950s, and leaves the period of Ceausescu largely unrepresented, which in a curious way confirms the difficult and not yet established interpretative distance towards the recent past.

As a summarizing remark about the processes undergone by monuments and museums in post-socialist Romania, I would emphasize that, despite the shared revulsion towards the period of Ceausescu’s rule, the majority of museum and monumental representations of the socialist period created a position of distance exclusively through the focus of the events that led to the regime’s overthrowing. While the changes in the national and regional museums comprised a mere dropping of the previous exhibitions, the several attempts for museum narratives about the socialist times were either small and episodic, or were limited to the first years of the socialist terror and then – to the revolution of 1989. Thus, for example, one of the first attempts to create a museum of communism in Eastern Europe in general – the one located in the former Communist Party Headquarters, and currently the Peasant Museum in Bucharest<sup>31</sup> – was both very small for its purposes, too compressed in the tiny room in the basement of the building, and also too didactic to attract a more thorough attention. Curiously enough, the main proponents of the Ceausescu period in Romanian museums have appeared to be the exhibitions of gifts and luxury enjoyed by Ceausescu family at the time of their rule. Notably however, the one in the basements of the National History Museum have been closed for visitors (even before the official closing of the entire museum), and the other – at the House of the People receives the objection of the Romanian public and is a target of mainly for foreign visitors. The filling up of this gap in historicizing and visualizing of the recent past is hopefully a project to expect from the years to come.

The difficulties of achieving museum representation of the recent past were no less intriguing in post-socialist Bulgaria, where the expedient closing after 1989

<sup>31</sup> About this museum, see Cristea, G., S. Radu-Bucurenci, *ibid.*, 286–297; Mihailescu, V., “The Romanian Peasant Museum and the Authentic Man,” *Martor: The Romanian Peasant Museum Anthropology Review* 11, 2006, 15–29.

of the various museums units dedicated to the party history and the socialist construction did not lead to the elaboration of new exhibitions about the socialist times. Despite the fact that novel historical materials on the socialist period were produced, and new emphases in the public discourse of the past were developed, they did not receive a realization in a museum discourse. Even at the sites where communist repressions had taken place, museum narratives failed to accompany the memorial signs that were raised. Although voices about building museums of the Communist period were regularly raised from early 1990s on, no such permanent exhibition came into being up to now. With the exception of temporary displays focused mainly on the establishment of the communist rule (which occurred on a random basis in regional history museums), the 2007 exhibition of “I lived Socialism” (focused on everyday objects of the socialist times), and the reopened museum of Todor Zhivkov in his birthplace,<sup>32</sup> the period after 1944 remains strikingly missing from museum premises. Its being a ‘blank period’ is indicatively confirmed by the National History Museum, where the representation of national history stops around 1940s, as if the period after that has not yet turned ‘history,’ or has not gained the value to be termed such.<sup>33</sup> All this not merely overlooked the four and a half decades of communist rule in the country, but turned historical events (such as the role of Bulgaria in World War II, the nature of the ‘Bulgarian fascism’ and of the ‘anti-fascist resistance’) also missing from museum representation. Grounded in the difficulties to elaborate a coherent discourse on the recent past, the principle lack of museum representations of the socialist times is indicative about the crisis of museum institution in the post-socialist period and about the problems faced by history narration when the past and the present are not in an open dialogue.<sup>34</sup>

## CONCLUSION

The various examples highlighted so far in the two countries demonstrate the role of monuments and museums in tracing historical continuities different from those of the socialist regime and in establishing new modes of remembrance during the post-socialist period. In the attempts to overcome the crisis of historical representation faced with the political changes after 1989, monuments and museums witnessed the elaboration of diverse techniques and strategies. The rearrangement of historical chronologies; the reevaluation and paying historical justice to personalities unrelated to the socialist regime; the eliciting of a new group of special dead; the establishing of a new discourses of authenticity and persuasion –

<sup>32</sup> See about it in Vukov, N., “The Unmemorable and the Unforgettable: Museum Visualizations in Post-1989 Bulgaria.” In: Apor P., O. Sarkisova, *Past for the Eyes: East European Representations of Communism in Cinema and Museums after 1989*. Central European University Press, 2007, 308–334.

<sup>33</sup> About the National History Museum in Sofia, see for example Tsekova, E., “National History Museum: Reviving the Heritage.” *Evropa 4*, 2001, 52–54.

<sup>34</sup> See Vukov “The Unmemorable ...”, p. 334.

were among the main processes that marked these sites during the transition period. Although the forms and emphases were different in the two countries, and although they had varying expressions in monumental and museum terms, the trends and processes occurring with these representations were largely shared.

The cases of dismantling and reshaping of Socialist monuments and of transforming the previous museum exhibitions played a major role in restructuring the collective identities in the two countries. The enhanced attention to preserve the traces of the 1989 revolution and to ensure a visualized remembrance of those who died in it in Romania; the wave of debates and rituals related to dismantling former socialist monuments in Bulgaria – these had enormous consequences for the identity transformations taking place in the period. The identity-shaping aspect of these visualizations found a particular expression in the psychological and social transformations that evolved with monument and museum's reshaping. The debates about public commemorations instigated collisions between political parties and groups, catalyzed opinions towards the proper terming of the socialist period, and formed positions on major issues of public importance. Joining protests around monumental sites, sticking labels and carrying slogans, debating on the proper narration on historical personalities, etc. represented a substantial component of the post-1989 political culture, as well as was a turning point in developing new patterns of civic behaviour. Thus, while previously being a part of a strategy to sustain a venerable distance towards ideologically 'sacred' figures and events, monuments and museums after 1989 turned into signifiers of the change, into sites welcoming civic involvement, and into visible expressions of the new identities embraced by the societies in transition. Yet, their transformations not only provoked individuals and groups for taking response towards the previous interpretations, but also called forth the elaboration of institutional policies on how history would be interpreted and visualized, and were thus indicative about the institutional sustenance of 'coherent' and 'negotiated' collective images of the past.

Acting to dissolve the monolithic framework inherited from the socialist period, monuments and museums signaled the wave of a multiplicity of memories (ranging from nostalgia to retribution) that insisted on a possible institutionalization. The attempts to do this, however, faced both the difficulty to incorporate the new memories in the ossified forms of the recent past, and the obstacles to establish notions of 'collective identities' beyond the diverging lines. While to establish collective visions of the past (even if through notions of martyrdom and valor) got prevented by the forking paths of individual memories, the 'unity' of representation was disrupted by the altered values applied to the past's visualization, and by the changeable nature of monumental and museum forms. Thus, being in the focus of the diversified memory paths after the fall of the totalitarian regimes in 1989, monuments and museums were the instances where the first attempts to reconsolidate collective identities around national or pre-socialist historical visions took place. The spectrum of the choices of such representations, the dynamics of precipitation

around these decisions and the narratives accompanying the new historical representations were all indicative about the political and public imagination of collective identities in the stead of the opened void. The fact that many of these projects still face uneasiness with the incorporation of the recent past, and stretch to consolidate identities by a mere neglect or avoidance of the latter, will certainly determine the development of these memory forms in the future.

Furthermore, yet another factor joined the list of those that perplexed representation – the increasing distance from a past that is still called a ‘recent’ one. While in the first post-socialist years, the need to ‘remember otherwise’ encountered a diversity of approaches for alternative recollection, with the gradual distancing from the socialist period the remembering stepped on shifting and often unpredictable grounds, turning thus the very idea of ‘remembrance’ problematic. The distinctions already followed not the cutting line of ‘positive’ or ‘negative’ evaluation of the past, but rather of the presence or lack of a shared experience in those years, of the availability or lack of memory about that period. The new generations for whom the socialist times have been nothing else but a period preceding their lives; the returned emigrants for whom the socialist reality was a terra incognita, the tourists – all they introduced new spheres of imagining and perception, added ‘new eyes’ to previously celebrated forms, and offered novel opinions of the past’s representation. Thus, beyond the dilemmas of representing and aside from the power struggles about who should carry out the public commemorations, the role of monuments and museums as sites for ‘coming to terms with the Socialist past’ appears as one of crucial importance.

## PERFORMING MODERNIZATION: SOCIALIST CULTURE POLICY AND FOLKLORE MANIFESTATIONS IN SERBIA

ANA HOFMAN  
(Slovenian Academy of Sciences and Arts)

The author has chosen as subject of her paper a phenomenon that existed not only in Serbia, but also in other socialist countries of the South-East: the folklore performances, intended to emphasize the village modernization.

**Key-words:** socialism, folkculture, populism, festivals.

Manifestations and festivals are instruments of both social and cultural control and change, since they “transmit and transfer knowledge, technology, mediate between individuals, groups and cultures.”<sup>1</sup> The state sponsored public manifestations<sup>2</sup> represented an important part of the culture policy strategies and ideology of modernization and emancipation in socialist Yugoslavia. This paper focuses on the public manifestation called the *Village Gatherings (Susreti sela)*, which represented a corner stone of the culture life in villages from the 1970s to the mid 1990s, examining their role in the everyday life of people in the rural areas in Southeastern Serbia. Analyzing the official discourses of this manifestation as well as the personal accounts of people involved into organization and participants, my aim is to show the ways state-supported culture activities and socialist ideology of modernization were employed in the everyday live strategies of villagers.

I opted for the oral history method, which main goal is not to get information of value itself, but to understand the complexity of different interpretations of a past experienced both individually and collectively.<sup>3</sup> This approach highlights the life experiences of individuals, remaining the definitions, articulations, formulations, and representations of the people’s interpretations, rather than imposing categories derived from the theoretical frames.<sup>4</sup> With that respect, I based this work in the qualitative methodology, which considers the researched reality in a subjective and multidimensional way, created by personal interpretations. As Katharine Verdery

<sup>1</sup> O. Ronström, “Concepts and Festivals: Public Performances of Folk Music in Sweden,” *The World of Music*, Vol. 43, No. 2–3, 2001, 49–64, 62.

<sup>2</sup> This term is a literal translation of the phrase *javne manifestacije* – the public stage events of various kinds.

<sup>3</sup> P. Thompson, *The Voice of the Past – Oral History*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1978, 135.

<sup>4</sup> M. E. Bruner, “Experience and Its Expressions,” *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1986, 3–30, 9.

points out, this method enables a multidimensional analysis and comprehension of the political practices and numerous contradictory social phenomena.<sup>5</sup> I do not assume an objective position, but construct reality together with the social subjects who took an active part in the course of the research process. Adhering to that principle, I write this paper as a “reconstruction” of the data obtained in the field – as a “socially produced interpretation.”<sup>6</sup> The main idea of this essay is to question a fixed and monolithic view and representation of socialism, illuminating the multifaced and polyvocal interpretation of the official ideology of modernization in everyday lives of my interlocutors.

In the first part of the essay I will describe the official narratives on socialist culture policy related to the creation of the concept of new folk culture. Second part will be reserved for analyzing the discourses of the Village Gatherings in the different institutional contexts of socialism and postsocialism (the rule of Slobodan Milošević and the period after the Fifth of October – i.e. the “Democratic changes”), and the personal accounts of people who were (and still are) actively involved in organizing the Village Gatherings, as well as those of its participants.

### 1.1. THE IDEOLOGY OF MODERNIZATION AND CREATION OF CONCEPT OF “NEW FOLK CULTURE”

In socialist Yugoslavia, the political agenda of progress and modernization was directed at eliminating national differences, building a concept of shared identity on economic development and equality, tolerance among nations, gender balance and equal legal and rights for all citizens.<sup>7</sup> The official narratives claimed that existent differences would vanish under “the supremacy of the proletariat.”<sup>8</sup> The official culture policy also aimed to achieve the balance among the ethnic and regional diversities by creation of the multicultural canon of culture, which was represented a joint product of the all working people (peasants, workers and intelligentsia). Party administrators emphasized that “national” had a different meaning compared to its past when it favored exclusively the rural environment. The socialist notion of the term *narodno* (which actually means ‘people’s’ or ‘popular’) included both the rural population and the so-called working intelligentsia and therefore the inhabitants of both villages and cities.<sup>9</sup> In that way, the concept of

<sup>5</sup> K. Verdery, *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1996, 11.

<sup>6</sup> L. Stanley, *The auto-biographical I*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1992, 7.

<sup>7</sup> D. Sekulić, G. Massey, R. Hodson, “Who Were the Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in the Former Yugoslavia,” *American Sociological Review*, Vol. 59, No.1, 1994, 83–97, 95.

<sup>8</sup> J. M. Echols, “Does Socialism Mean Greater Equality? A Comparison of East and West along Several Major Dimensions,” *American Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 1, 1981, 1–31, 4.

<sup>9</sup> J. Marjanović, *Narodnooslobodilački rat narodna revolucija u Jugoslaviji 1941–1945*, Kultura, Beograd, 1959, 108; D. Nedeljković, “Prva etapa prelaženja kolektivnog u individualno i

the folk culture changed, since the “new folk culture” (*narodna or pučka kultura*) now included all people (all working masses).

The concept of amateurism (*amaterizam*) was represented the important feature in creation of the “new folk culture” in the official discourse. Amateurism was presented as a “spontaneous culture activity” and a basic necessity of every individual subject in aspiration to be a part of the “wider social community.”<sup>10</sup> In the official narratives, this concept of practicing culture emerged as a response to the old traditional culture life on the one, and elitist oriented activities of the high culture, on the other hand. The shared cultural activities and their voluntary character were particularly presented as a symbol of the new enthusiasm: “Amateurism connected volition and creativity with the new ideology and the true belief in a better future.”<sup>11</sup> The state created new institutions and agencies suitable to demands of the new culture policy such as the Culture Houses (*Domovi kulture*), Collective Houses (*Zadružni domovi*) Culture-Educational Associations (*Kulturno-prosvetne zajednice, KPZ*), and various amateur associations and groups.

The creation of new folk culture was the part of the broader ‘modernization project’ that was characteristic for socialist societies in general. It was particularly directed toward groups that were associated with “backwardness” such as peasants or women. According to official rhetoric, by providing of education, health care, infrastructure, services such as electricity or running water, the peasants will be emancipated sufficiently: “Peasants became the backdrop against which ‘progress’ was measured, while at the same time they were its source.”<sup>12</sup> Hence, the Marxists-Leninist notions of “progress” and “improvement” of the entire society included not only economic but also spiritual aspects. As Deema Kaneff claims, the development program needed a display that the social transformations occurred, and folklore was one public field where the state commitment to progress was shown.<sup>13</sup> The main intention was to offer some new, “contemporary” contents created in accordance with socialistic demands. Emphasis was on the most “artistic” presentation of the folk heritage and improvement of the traditional culture. The emancipatory approach was dominant in the official discourse, emphasizing the battle against “backwardness” associated with the old forms of culture activities. The new folk culture should be represented in a “cultured way” as confirmation of the society overall development. Party administrators generally

obrnuto u narodnom stvaralaštvu i kriterijum ovog prelaženja,” *Narodno stvaralaštvo – folklor*, Vol. 2, 1962, 98–108, 100; D. Nedeljković, “Problemi razvitka sadržaja i oblika savremenog narodnog stvaralaštva.” In *Zbornik XII kongresa Jugoslovenskih folkloristov*, Ljubljana 1968, 45–50, 45. In comparison to the connotation that this term had in the nineteenth century, especially in relation to romantic nationalism, during the socialist period it was used to propagate the homogeneity of people and “undifferentiated” masses, D. Buchanan, *Performing Democracy: Bulgarian Music and Musicians in Transition*, Chicago University Press, Chicago, 2006, 35.

<sup>10</sup> R. Supek, “Sociološki značaj amaterizma,” *Kultura*, Vol. 26, 1974, 8–16, 8, 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Buchanan, op. cit. 9, 41.

<sup>13</sup> D. Kaneff, *Who Owns the Past? The Politics of Time in a ‘Model’ Bulgarian Village*, Berghahn Books, New York and Oxford, 2004, 140.

criticized the old concept of folk culture, connecting it to the retrograde social forces which are not able to participate in the modernization and development of the country.<sup>14</sup> On the other hand, they perceived the traditional culture as a mere amusement, not a real treat to the state's multicultural politics, but just a way of people's entertainment – customs, music and dances were regarded as a part of people's everyday lives, deeply rooted in their lifestyles and mentality.<sup>15</sup>

But church gatherings (*crkveni sabori*), *slava*, and various entertaining village dances from the ancient times are not only the outcome of some backward influence or a result of wider intention for their perseverance, but in a great part a desire for amusement and expression.<sup>16</sup>

For that reason, the policy makers did not consider useful forbiddance of the "old" patterns of village's entertainment life in though administrative regulations:

The folklore groups should not be administrative banned or transform in some kind of "rhythms groups" (*ritam sekcije*), even though stylized performances of folk dances can further develop many elements of our folk dances. New folk dance groups should not be established and favorites the in urban environments (for example by the festivals). Other contents of amateur work should be developed.<sup>17</sup>

One of the main protagonists in policymaking and bearers of the amateur cultural activities were the state-sponsored Cultural-Artistic Societies – KUDs, established or reconstituted all around Yugoslavia after WWII.<sup>18</sup> They usually consisted of junior and senior dance groups, singing groups and folk music orchestras. KUDs performed at the various state, republic or local manifestations, but also traveled to the international festivals.<sup>19</sup> The ideology of "brotherhood and unity" was advocated through KUDs' repertoires based on the folk heritage of all "nations" and "nationalities" of Yugoslavia apart from the local (national) repertoire.

<sup>14</sup> In the same way, the ambiguous nature of the very peasants was asserted: they were seen as the owners of the precautions' sources like capitalists, but on the other hand, they work by themselves as proletariat, V. Puljiz, *Jugoslavensko selo: problemi i perspektive*, Centar za idejno-teorijski rad, Osijek, 1989, 6.

<sup>15</sup> As Mirjana Laušević points out, the traditional rural music since its a local rather than a national (ethnic) identity had never been considered dangerous to the supracultural ideology and so was not placed under the strict control. M. Laušević, "The *Ilahiya* as a Symbol of Bosnian Muslim National Identity," *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, Duke University Press, Durham and London, 1996, 117–135, 119.

<sup>16</sup> Archive of Yugoslavia, League of Communists of Yugoslavia, in the further text: AJ, AJ-142, The report from the plenum of the Socialist Federation of Working People of Yugoslavia 1959, F–616.

<sup>17</sup> Op. cit. 16, The report from the plenum of the Socialist Federation of Working People of Yugoslavia 1959, F–616.

<sup>18</sup> The professional state culture-artistic ensembles were established in the capitals of every of the six Yugoslav republics. The most prominent ensembles in Serbia were KUD "Branko Krstanović," KUD "Žikica Jovanović Španac" and KUD "Kolo" from Belgrade. These top ranking ensembles, led by professional choreographers and experts in the field of folk heritage, were and still are considered to be the so-called "folk-ballet" ensembles ([http://www.krsmanovic.co.yu/files/main\\_en.php](http://www.krsmanovic.co.yu/files/main_en.php)).

<sup>19</sup> KUD "Kolo," founded in 1948, in the first twenty years of work gave concerts in more than thirty countries: Switzerland, Austria, United Kingdom, Netherlands, Belgium, France, Monaco, Italy, Greece, Turkey, Germany, Soviet Union, China, Burma, Canada, USA, Israel, Poland, Tunisia, Japan, Australia, Indonesia, India, Egypt, Morocco, Luxembourg, Bulgaria, Ireland, Hungary, Finland etc. ([www.kolo.co.yu](http://www.kolo.co.yu)).



By practicing each other's folk songs and dances, the sense of unity and the first-hand experience of multiculturalism were provided. The higher authorities particularly insisted on the close cooperation between KUDs from cities and villages in all Yugoslav republics.<sup>20</sup> On that way, through the inclusion of a dance and music heritage from all Yugoslav republics, the diversity was displayed as a positive aspect of Yugoslav society.<sup>21</sup> The purpose was to express Yugoslavia's multicultural policy and "unity" of existent nations and nationalities (*naroda i narodnosti*), alike to the Eastern Bloc countries where this process had strong connection with the national agenda.<sup>22</sup> Regarding KUDs repertoires, apart from the representation of all Yugoslav national cultures, it was insisted on the "appropriate" representation of cultural heritage.<sup>23</sup> In that way, the KUDs created the highly standardized version of folk culture, presenting each nation or ethnic group through its most "representative" folk pieces. These "stylized performances," were presented as the main elements in the battle against "backwardness" associated with the old forms of folklore performing. Making of "highest quality of interpretation," by opinion of the policy makers affected on the further development of folk dances and music.<sup>24</sup>

## 1.2. CHANGES IN THE OFFICIAL CULTURE POLICY

The dominant narratives regarding folk culture had been changing in accordance with the overall socio-economical transformations in Yugoslavia. In the first years after World War II, the centralized system of party committees supervised all aspects of social activities: civil organizations, economy, international relations, education and culture.<sup>25</sup> The Ideological Commission of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia (*Ideološka komisija Centralnog komiteta komunističke partije Jugoslavije*) and the Commission for Education of the Department for Propaganda and Agitation of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia (*Komisija za školstvo Uprave za propagandu i agitaciju Centralnog komiteta SKJ*) called the *Agitprop* services were aimed at "channeling" all spontaneous behavior of the people, and directing it in the "right direction."<sup>26</sup>

<sup>20</sup> M. Fulanović-Šošić, "O tendencijama koje se kod nas uz novije doba ispoljavaju u prikazivanju narodnog stvaralaštva," *Rad XXIII kongresa Saveza Udruženja Foklorista Jugoslavije*, Zagreb, 1981, 267–268, 268.

<sup>21</sup> Op. cit. 15.

<sup>22</sup> See: J. Olson, *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*, New York and London, Routledge, 2004; A. Stere, "The Social Dimension of the Folkloric Text in the Postwar Totalitarianism," *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, 2003, 83–93; T. Rice, *May It Fill Your Soul: Experiencing Bulgarian Music*, Chicago University Press, Chicago, 1994; S. Radulescu, "Musique traditionnelles et ethnomusicologie sous pression politique: le cas de la Roumanie," *Pom pom pom pom: musique et caetera*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, 1997, 203–226; op. cit. 13.

<sup>23</sup> B. Petranović, *Istorija Jugoslavije 1918–1988 (Vol.3)*, Nolit, Beograd, 1988, 319.

<sup>24</sup> Op.cit. 16, Materials of Commission for Ideological-Educational Work, 47–165.

<sup>25</sup> Op.cit. 23, 72.

<sup>26</sup> Op.cit.16, Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia, Minutes from the Commission Meetings, 507, VIII–1.

With the beginning of the 1950s, the political relations with the West progressively warmed up, which effected further liberalization of certain segments of political, public and economical spheres of life in Yugoslavia.<sup>27</sup> In rural areas, the process of collectivization was abandoned in 1953 since its discrepancy with the dominant ideology of self-management (*samoupravljanje*). The post-war project of establishing the Collective Houses in villages around Yugoslavia began losing momentum by the early 1950s as a result of the changes in policy regarding collectivization. In the dominant narratives, the invasion of amateurism (also called *folkloromania*), particularly a “low” quality of repertoire and absence of contemporary topics was criticized:

Performing of folk dances today in culturally developed environments neither represent artistic event for audience nor for performers themselves. These kinds of widespread activities emphasize negative aspects of folkloromania as a phenomenon in our social life, which represent the rural influences and the retrograde past. Dominant orientation toward folk dances and songs ensembles suppresses other, more appropriate forms of amateurism, which makes poor and affects decline of culture-entertainment life in general.<sup>28</sup>

From the 1960s, various councils for culture or culture funds were established, with an idea of more centralized institutionalization of culture activities. The Council of Culture-Educational Associations of Yugoslavia (*Kulturno-prosvetno veće Jugoslavije*), which was established as a joint Yugoslav institution in 1954, reactualized its activities. In Serbia, the most important was the network of the KPZ. In the official discourse, festivals and reviews were singled out as crucial elements in representing amateur cultural-artistic activities<sup>29</sup> and the “natural process of the development of folk heritage” in the future development of the nation.”<sup>30</sup> With the establishment of brass band’s festivals and corresponding manifestations, the re-actualization of discourses of amateurism began, along with a new phase of revival of local heritage.<sup>31</sup> Amateur organizations were the main organizers of the culture manifestations together with individuals from local communities – writers, ethnologists, composers, journalists, along with local authorities and party administrators.

After the mid-1960s, the cooperation with the West even more intensified. The economy reforms in 1965 were marked by the extensive industrialization. The tourist industry that developed in Yugoslavia called for the establishment of several

<sup>27</sup> S. Naumović, “Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology,” *Anthropological Journal of European Cultures*, Vol. 8, No. 2, 2006, 39–128, 56.

<sup>28</sup> Op.cit.16, The report from the plenum of the Socialist Alliance of Working People of Yugoslavia 1956, F–616.

<sup>29</sup> Op.cit. 16, Materials of Commission for Ideological-Educational Work, 47–164.

<sup>30</sup> S. Zečević, “Uloga smotri i festivala u razvitku našeg narodnog stvaralaštva,” *Rad XIII kongresa Saveza Udruženja Foklorista Jugoslavije*, Skopje 1968, 219–224, 219.

<sup>31</sup> M. Lukić Krstanović, “Folklorno stvaralaštvo u birokratskom kodu – upravljanje muzičkim događajem,” *Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauka i umetnosti*, knj. LII, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2004, 53–65, 57.

regional folklore festivals.<sup>32</sup> By the end of 1960s, more precise 1968, after the intervention of the Culture Council of the Socialist Republic of Serbia (*Savet za kulturu Socijalističke Republike Srbije*) and Culture-Educational Council of the Parliament of Serbia (*Kulturno-prosvetno veće Skupštine Srbije*), relatively new phase in the culture policy regarding rural culture begun. The problems of culture in rural areas were presented as the acute question of the culture policy in general. That was the time of beginning of the more intensive urbanization of villages, foremost in the field of electrification and infrastructure. With the revived interest in village culture and increasing scholarly work in the field of folklore, different courses of action in the preservation of musical traditions were undertaken, not only at the state level, but also in local settings.<sup>33</sup> This shift in policy resulted with the foundation of the new state-supported culture manifestations dedicated to rural culture at the Republic level, and one of them was the Village Gatherings.

The period during the 1970s was marked by the significant political and economic transformations, which made social climate in Yugoslavia more complex. The Constitution adopted in 1974 introduced a concept of cooperative relations among the republics as independent entities within the Yugoslav federation.<sup>34</sup> The Constitution contained the Associated Labor Act, which regulated the position of the private farmers, and generally the position of the peasantry and its rights.<sup>35</sup> The Act guaranteed the private farmers “fundamentally same rights” as workers, asserting that the living conditions of the people working in the villages have to be improved. The trend of urbanization of rural areas continued, particularly the processes of mechanization and modernization of the agriculture work enlarged.<sup>36</sup> In the field of culture, the Tenth Congress of the League of Communists of Yugoslavia (Belgrade, 27–30 May 1974) brought about the most significant shift in the official culture policy. The struggle against the all features of nationalism and all kinds of kitsch in culture was proclaimed, as a response to the overall intellectual crises and tensions among the national cultures.<sup>37</sup> That radical shift in the course of the culture policy revealed the growing of the nationalistic forces in Yugoslavia and increasing conflicts among the national culture leaders. The struggle against rising nationalism was dominant narrative in the public discourse and particularly visible in the field of culture, which became the main arena for articulation of the problematical identity issues.

Presented narratives of the official culture policy illustrate the concepts and goals of the intellectual and political elites, while their applications in practice were

<sup>32</sup> Within the organization of the First Belgrade Touristic-Fair in Belgrade in 1960 was organized the Balkan Festival of Folk Dances, Music and Songs, op.cit. 16, Materials of Commission for Ideological-Educational Work, 47–165.

<sup>33</sup> R. Petrović, S. Zečević, “Narodna muzika i igra na smotrama u Srbiji,” *Rad XXIII kongresa Saveza Udruženja Foklorista Jugoslavije*, Zagreb 1981, 283–285, 283.

<sup>34</sup> Op. cit. 23, 415.

<sup>35</sup> R. First-Dilić, “Changing Economic Roles of Farm Women in Socialist Development of SFR Yugoslavia,” *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Oxford University Press, Delhi, 1989, 341–358, 355.

<sup>36</sup> Op. cit. 14, 19.

<sup>37</sup> R. Đokić, “The expert meeting on the financing of culture,” *Kultura*, Vol. 53, 1981, 91–132, 131.

quite often problematic. The discrepancies between the official narratives and a very practice seem to be particularly visible in the field of rural culture. Despite the ideological emphasis on progress and modernization, sluggish agrarian reforms, industrialization and low investment in agriculture showed that the rural areas were largely neglected by official policy in socialism.<sup>38</sup> Regarding the culture in villages, the situation was quite the same. Even though the official representatives propagated the development of the “culture backwardness,” in practice, there were no many concrete actions in the field of culture in villages. Generally low level of investment in rural culture in Yugoslavia,<sup>39</sup> the culture activities in villages in Serbia depended on the level of overall development, with visible inequalities among regions. Strong birocratic structure and centralized budget resulted with the fact that more than 90 percent of money went to the financing of the very institutions in municipalities, and just 10 percent actually reached villages. As a result, the culture life mainly depended on the local culture workers and local enthusiast, who usually work as volunteers. With that respect, the culture activities in villages was merely neglected by the state authorities. In the article about impossibility of culture development of villages, Ivanišević argues that the treatment toward a culture life in villages actually revealed the marginal position the rural culture in the overall policy in Yugoslavia occupied. He points out that village was always recognized as a retrograde force of the society and a symbol of backwardness, neglected by the authorities and official policy strategies.<sup>40</sup> Unlike the way the state manifestations at Republic or Federal level had highly formalized structure and were supervised by the party leaders and policymakers,<sup>41</sup> the local village culture events in Serbia stayed far away from control of authorities. Manifestations such as the Village Gatherings, which was focused on the achievements in local rural culture, were rather considered marginal.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> G. W. Hoffman, “Yugoslavia: Changing of Rural Life and Rural Economy,” *American Slavic and East European Review*, Vol. 18, No. 4, 1959, 555–578, 562.

<sup>39</sup> In 1978, from the whole budget of the Republic of Serbia’s Culture Association (*Republička zajednica kulture*), only four percent was dedicated to rural areas, *ibid.*

<sup>40</sup> M. Ivanišević, “Nemogućnost kulturnog razvoja sela,” *Kultura*, No. 38, 1977, 165–173, 173.

<sup>41</sup> The most important and the biggest ones, which were organized on federal holidays (such as the celebration of 25<sup>th</sup> of May – Marshal Tito’s birthday, 29<sup>th</sup> of November – The Day of the Republic).

<sup>42</sup> Since the Village Gatherings was focused on rural life and achievements in the local rural culture, the public at large was not particularly interested in this event. As Rudi Supek in his article about amateur activities and public practices in Yugoslavia during the 1970s wrote, the manifestations focused on village culture were not promoted and propagated in public. Not only the authorities, but also the media considered them irrelevant and did not pay enough attention to this type of activities, *op. cit.* 16, 15. My interlocutors also emphasized that at the regional reviews, which took place in the city of Niš, the audience consisted mainly from the participants’ relatives and friends, while the urban population was not interested in this kind of events. This is in opposition with the neighboring Romania and Bulgaria where the village music and dance became a central part of the urban soundscape. Since the “village art” was taken as a symbol of the nation, it should be accepted by the sophisticated urbanities and the elites, Rice, *op. cit.* 22, 18; Radulescu, *op. cit.* 22, 208.

### 1.3. THE VILLAGE GATHERINGS

The Village Gatherings were established in 1973, by the Government of the Republic of Serbia (official name of the Manifestation was “The Contest of Serbian Villages,” but in local variations as well as in colloquial language it was called the Village Gatherings). There were some corresponding manifestations in other republics of former Yugoslavia, but, on the whole, the manifestation mainly focused, and still does, exclusively on Serbia and its two provinces, Vojvodina and Kosovo. It was organized as a state (republic) project, but the very organization was based on the work of culture organizations and amateurs at a local level. The official organizer was the Serbian Culture-Educational Association (*Kulturno-prosvetna zajednica Srbije*) situated in Belgrade with its local branches in all regional centers. However, the real organizers, as well as the last link in that bureaucratic chain, were the KPZ and the Culture Centers in villages. The competitions were organized at four levels of the territorial governance: the local (*lokalni-seoski*), the municipal (*opštinski*), the regional (*regionalni*) and the republic (*republički*). Local competitions were organized within one region as a specific kind of gathering of two villages, where one village hosted its rival. Local winners were given the opportunity to compete at a regional level, and if successful, at the final manifestation organized at the republic level. All activities were assessed by a jury appointed by the Regional Board of the manifestation and comprising of five to seven qualified cultural and educational workers, medical doctors, agricultural experts, architects, ethnologists, music teachers and journalists (taken from the Regulation of the Village Gatherings).



The Performance of “Old” Folklore Group, Donja Vrežina village (1980s)<sup>43</sup>

<sup>43</sup> I have to express my gratitude to Mr. Velibor Stanković from the village of Prosek, who borrowed me the photograph and allowed me to use it in the publication.

The principal objective of the manifestation, according to the Regulation, was estimating the conditions the villages were in and enhancing the developmental prospects of the villages, providing better living conditions and upgrading culture life, as well as production, health, communal and other services concerning the village populations:

“The main goal of the manifestation was the development of inter-village cooperation, culture life and agricultural production and other activities in the villages.”<sup>44</sup>

The villages competed in five domains:

- The organization of agricultural production and the results accomplished in the field;
- The development of education;
- The building and settling of the village;
- Culture activities;
- The protection and development of the environment.

In the field of the so-called cultural activities, villages competed in the following disciplines:

- Usage and popularization of books;
- Usage of press, radio and television;
- Organization of amateur cultural activities and mass-participation of children, teenagers and adults in work in different courses (theater, music, dance, literature, visual arts, photography, etc.);
- Collecting, systematizing and preserving the cultural heritage;
- Knowledge on local history;
- Collection of oral folk heritage and data for the book series “The Chronicles of Villages” (Hronike sela);
- Variety of cultural events (literary and music events, theatre shows, exhibitions, movie shows, etc.);
- Sports activities.

These kinds of communal activities were highly encouraged by the local authorities. The activities within amateur groups and collectives were seen as crucial in reinforcement of sociability, sense of responsibility and organization and many other positive qualities to young people.<sup>45</sup> More extensive participation in the Village Gatherings was requested, which could include all villagers regardless of their age and occupation:

*We had here all generations from pre-school children to people hundred years old. All them were united by the culture-artistic life through folklore, all were united.* (Velibor Stanković, Prosek)

<sup>44</sup> T. Mladenović, *Donja i Gornja Studena, Biblioteka “Hronike sela” 213*, Kulturni centar, Niš, 2002, 168.

<sup>45</sup> Op. cit. 16, Materials of Commission for Ideological-Educational Work, 47–164.

The educational aspect of the manifestation in suppressing “retrograde” ideas and an “old” attitude towards life and culture, and the creation of “healthy” socialist subjects, appeared as very important. Improving of local artistic activities was represented as a part of the education and emancipation policy:

“Today’s village, a village of socialist relations, maintains only the socialist culture. That requires that the amateurism in a village should be, in true meaning, part of the overall amateur and culture life in our society.”<sup>46</sup>

Bearing in mind the socialist concept of “village development” along with the ideology of modernization, the principal aim of the Village Gatherings was to enhance development and improvement in the field of culture in rural areas. The activities within amateur groups and societies were seen as essential in displaying villagers to be “modern” and “progressive,” and prove how “cultured” they are.<sup>47</sup>

#### 1.4. THE REPERTOIRE

The modernization project, as one of the primary objectives of the socialist regime, was embodied in the structure of the repertoire through importation of “high culture” elements into the program. The Village Gatherings represented the rural social milieu, as well as the urban, in an attempt to reconcile the “old” with the “contemporary” which was a feature of the socialist agenda in Yugoslavia in general. In addition to the performances of local folklore and vocal and instrumental groups, the required part of the program included school choir performances, a music school students’ performance, or a modern dance. The emphasize was on equal significance of rural and urban cultures and an attempt at their mixture, as a part of the socialist lifestyle in general and the ongoing process of integration of all social subjects in building up a classless socialist society.

Local organizer’s stories confirm that the regional organizers and the leaders from Regional KPZ in Niš did not insist on socialist or political content of the programme (such as revolutionary songs etc.). It is important to underline that in contrast to other socialist countries such as Soviet Union, Bulgaria or Romania, where the rural people were forced to write new politically conscious songs or the village tunes were arranged for choral performances,<sup>48</sup> in the Village Gatherings the existing song repertoire was presented on stage, without introducing political elements or undergoing significant transformations. As one of the main reasons for this absence of the strong state control over the Manifestation’s programme, the organizers cited the lack of a firmly established framework for music making and

<sup>46</sup> V. Radojković, *Mali*, Časopis Kultuno-prosvetnog centra u Gornjem Matejevcu, Vol. 6, 1974, 7.

<sup>47</sup> Op. cit. 13, 13.

<sup>48</sup> Stere, op. cit. 22, 85; Olson, op.cit. 22, 41; Radulescu, op. cit. 22, 208. Rice and Kaneff also write about a highly folklorized versions of songs, predominantly choral arrangement of village tunes in Bulgaria, Rice op cit. 22, 176, op. cit. 13, 152.

the representation of traditional music.<sup>49</sup> Mr. Marković, former secretary of the main KPZ in Belgrade was of the opinion that the Village Gatherings were established with a specific purpose, as a free, unsupervised space, an outlet for subversive activities, allowing people to express their feelings and opinions: “People could talk about everything without repression and fear of imprisonment.”<sup>50</sup>



The Modern Dance Performance, Trupale village (1990)<sup>51</sup>

On the other hand, although the strong censorship regarding the repertoire did not exist, a certain degree of guidance was existent: the programme which contained elements of the revolutionary past, as my interlocutors stated, usually got the highest assessment grades. Furthermore, it was not appropriate to adapt old customs with some religious content as, for example, the family’s Patron saint’s day custom (*Slava*). These kinds of performances were not explicitly forbidden, but got extremely low assessments. In this way, certain customs (and songs associated with them) were more appropriate for stage adaptation (e.g., the wedding ceremony, *Sedenjka*, *Lazarice*, etc). The amateur groups were encouraged to perform them, while some other songs were considered not enough “proper” to be included into repertoire.

The programme requirements concerning stage presentation of folk heritage included one dance performance (so-called *folklore*), reconstruction of one custom,

<sup>49</sup> I would also add the existence of other genres of popular music which were supported by the state, such as entertainment music (*zabavna muzika*) or rock music.

<sup>50</sup> A good illustration of that is the song “Heroes dance on the ground of Serbia” that was often performed at the Village Gatherings despite its overt national connotation.

<sup>51</sup> The photograph is borrowed from the archive of the Culture center in village Trupale, thanks to Mr. Vukašin Mitić.



a performance of “genuine” songs and an instrumentalist playing on a traditional instrument. The repertoire was mainly based on the choice of the local cultural workers in villages, but the jury composed of eminent cultural workers had the final say. Village organizers were given formal propositions and programme requirements by the deputies of the regional KPZ: every year they held a meeting with the regional organizers who forwarded to them the instructions concerning the contents of the programme. According to the stories from the field, the regional organizers insisted on the local (village) heritage and a more “authentic” style of performing:

*They asked for traditional customs or rituals. Yes all that, but to be adapted for stage. And furthermore, they asked for songs, music, groups, duets or solos. That was a rule for both sides, female and male. Regarding dances, they asked for old dances and original costumes. (Dragan Todorović, Vukmanovo village)*

*We had original costumes. For example, these yellow scarves. They were, as folk say, folded, not under the chin, but around the head. Well, we looked for that. Old traditional peasant footwear, we even made them of pig pelt. (Velibor Stanković, Prosek village)*

The jury members asserted that new genres, as for example, newly-composed folk songs<sup>52</sup> or genres of popular music could not be included in the repertoire. They stated there had been attempts to introduce these kinds of genres to the main repertoire, but the jury would not relent. They added that it was very interesting that after the official programme, at a dinner party, the participants indulged themselves by singing the newly composed hits. On the other hand, when I asked the village organizers about the newly-composed folk song performances, they confirmed that they sometimes included singers or instrumentalists who perform that kind of genre:<sup>53</sup>

*They asked for a ballet group, for example. They also asked for the newly-composed folk songs, and also for modern instruments such as the accordion, synthesizer and so on. (Dragan Todorović, Vukmanovo village)*

Taking into account the competitive nature of the manifestation and the important role of the jury, the local culture worker’s main aim was to create the most striking performance. Amateur groups practiced for a few months in advance having rehearsals at the village’s House of Culture or in group members’ houses. They tried to create a distinct programme for every year:

*We anyway changed songs, because it was part of the competition, that you cannot sing same songs every year. (Jadoginka Mitrović, Rujnik village)*

<sup>52</sup> Newly-composed folk music – NCFM (*novokomponovana narodna muzika*) emerged in the mid-1960s in the former Yugoslavia. Its emergence is placed within a process of the migration of rural populations to cities, visible in its aesthetic duality which converged in pop culture and idealization of peasant ‘roots.’ Lj. Vidić Rasmussen, “From Source to Commodity: Newly-Composed Folk Music of Yugoslavia,” *Popular Music*, Vol. 14, No. 2, 1995, 241–256, 241.

<sup>53</sup> Contradictions in the statements of the jury-members and local organizers illustrate differences between the “official” discourse and the “unofficial” one: the jury-members obviously wanted to present to me (as an expert, an ethnomusicologist) the Village Gatherings as a manifestation which was dedicated to the preservation of “authentic” musical forms, where any kind of “kitsch” was unacceptable.

Conforming to the prescribed procedures, every local organizer of the Village Gatherings had to make decision about the performance which could bring them more chances of winning:

*As this modern trend came, the programme was more and more arranged in accordance with contemporary requirements to gain the attention of the audience. (Vukašin Mitić, Trupale village).*

Aiming to present an attractive programme and get better assessments at the Village Gatherings, many villages employed professional musicians (instrumentalists, singers), music teachers, choreographers or directors:

*We did not have a gusla-player, so we brought one Montenegrin man who works here, he is a colleague of mine. Unfortunately, he passed away. He had a gusle and we brought him to contribute to our programme. But there were people who worked; sometimes we could not do it alone, if we wanted to produce something of good quality. I am not skilled enough for that, I can organize a programme, but I did not have enough quality and I am not qualified and knowledgeable enough to do that. But we engaged people from Niš to do that. Mića Verić was the director of that programme; maybe you have heard of him, he is now the director of the Puppet Theater. Thus, for example we brought choreographers from Abrašević, Stanka Paunovića and Din-a (all KUDs). (Vukašin Mitić, Trupale village)*

The important changes in the local repertoire influenced by participation in this manifestation were visible in the practice of “borrowing” the repertoire from other villages and regions, which resulted in the mixing of local repertoires and styles of performance. The organizers confirmed that they included songs from neighboring villages which they had heard from individuals, groups or at village informal gatherings:

*I have taken something from Suvi Do, from Prva Kutina. For example, I have one song from Matejevac (all villages around Niško Polje). (Dragan Todorović, Vukmanovo)*

In this way, the creators of the repertoire at the Village Gatherings largely influenced the selection of songs that would be remembered and reinterpreted as “representative” within my field research decades later: according to the acquired information, this manifestation now epitomizes the “authentic” and “pure traditional style,” not only in the eyes of the performers themselves, but also in the eyes of the wider community. Through this Manifestation, the canonized repertoire itself was created, but also the musical memory was re-freshed, which enabled certain songs to stay vivid in the memories of the villagers.<sup>54</sup> The Village Gatherings institutionalized and canonized villages’ culture practices, creating the static and homogeneous representations of the local culture, but also keeping a good part of

<sup>54</sup> Since after the post-World War II some customs were forbidden by the authorities, and this period was also characterized by intense industrialization and rural-urban migration, old rituals and musical genres associated with agricultural cycle vanished.

the repertoire vivid in memory: “Such manifestations and festivals supported by cultural policy continued transition and enabled preservation of folk culture.”<sup>55</sup>

### 1.5. AFTER THE 1990S

The attitude towards the manifestation varied over the years, depending on both political and economic changes in Serbia. The Village Gatherings began losing momentum after the breaking up of Yugoslavia, but still continued to exist during the leadership of Slobodan Milošević.<sup>56</sup> Milošević’s controversial politics of flirting both with socialist and nationalist ideas (propagating at the same time both Serbian nationalism and the Yugoslavian idea) resulted in a phenomenon that many of the socialist culture practices sustained, in addition to the new ones created in accordance with the new political demands.<sup>57</sup> That politics of continuity with the socialist past enabled the preservation of several socialist culture patterns. Paradoxically, in the rural environment, which was at the time proclaimed to be the main force supporting nationalist politics, culture life functioned the same way it had in the previous thirty years, and the Village Gatherings continued to be held in many areas without considerable changes.

However, with the beginning of the 1990s, the weakening of the administrative system of the Culture-Educational Associations and generally unstable political climate caused a loss of interest in the Village Gatherings in villages. Interlocutors emphasized that the multiparty system, which brought about strong polarization of political orientations, was the main obstacle in organizing the manifestation. One of the main organizers of the manifestation and the former General Secretary of the Serbian KPZ, Mr. Marković, emphasized that after the democratically orientated parties won at the local elections in 1996, and the dissension between the republic and local authorities, organizing the Gatherings became increasingly difficult. Many of the people who had actively participated in organizing this manifestation stated that the frequent alternation of the local authorities and the party conflicts were the principal reasons why it was very difficult to find people willing to cooperate on the same project in the second half of the 1990s.

After the end of Milošević’s rule and with the new democratic changes which began on the Fifth of October 2000, the KPZ was recognized as inappropriate due to its association with socialism and connection with the Milošević’s policy, and

<sup>55</sup> A. Czekanowska, “Continuity and Change in Eastern and Central European Traditional Music,” *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, Duke University Press, Durham and London, 1996, 92–98, 93.

<sup>56</sup> Marija Bišof, the current secretary of the Serbian Cultural-Educational Association, states that some of the leading administrators of that organization during the 1990s were closely connected to Milošević’s Socialist Party of Serbia.

<sup>57</sup> S. Jansen, *Antinacionalizam: etnografija otpora u Zagrebu i Beogradu*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2005, 21.

stopped being supported by the state. The closing of the state institutions that made up the institutional framework caused the Village Gatherings to be deemed as irrelevant and frivolous:

*The Village Gatherings lasted long, until 1996, or maybe 1995. And then the politics started and the war and it all changed, shut down and changed.* (Vukašin Mitić, Trupale village)

In general, this event was criticized because of its “old fashioned” concept, which is not in accordance with the current social and political moment, and the new demands of the market economy and entertainment industry. As a result, once the most important culture institution in socialist Serbia – the Serbian KPZ in Belgrade with more than its 80 local branches lost its official status and financial support. As a specific kind of substitution for the KPZ, the Ministry of Culture established the institution called “The Agency for Culture Production.” As a result of controversial culture policy, both institutions exist formally today. Main KPZ is one step from closing, with two employees (including the director), and without any financial support, waiting for the official decision about its formal status.

As for the KPZ at regional level, almost all of them were shut down, transformed into Culture Centers or acceded to existent ones. Only six of them are still active in various areas of Serbia without changes in their programme orientation. The dissolution of the once strong system of institutional networking at various levels Republic, Regional and Local, was particularly visible at a local level. In many villages the KPZ and Houses of Culture are closed, their possessions stolen, clubs and other social organizations given up on. The ruining of that administrative network caused the discontinuity of the Village Gatherings, which stopped being organized in many villages.

Although the Village Gatherings was recognized as irrelevant by the so-called Democratic bloc parties, the attitudes of the local authorities varied regardless of their political orientation: in some municipalities, the Socialist Party of Serbia, which was the main supporter of the KPZ’s activities during the 1990s, declared against the Village Gatherings, while some local authorities which belong to Democratic parties bloc maintained both the Association and the manifestation. As a result of such a policy, the Village Gatherings still has continuity in certain regions of Serbia (predominantly in Eastern and Central Serbia: Zaječar, Jagodina, Kruševac, Kraljevo, Kučevo, Leskovac, Požarevac and Petrovac na Mlavi), but only as an independent project of the local culture institutions, without the government support.

## 1.6. EXPERIENCING SOCIALIST MODERNIZATION

The personal discourses of my interlocutors about the Village Gatherings also contain certain controversies. Local organizers asserted villagers strong resistance to rapid industrialization and urbanization, as well as to the emergence of new patterns of daily life in the rural environment after WWII. They pointed out that

new ways of practicing and representing the culture by replacing the existent community rituals and celebrations was not taken with approval in the villages.<sup>58</sup> The villagers were not open to new tendencies and the socialist concept of “modernity” and the institutionalization of the village culture. Organizers emphasized that during the first few years of holding the Village Gatherings, it was very difficult to introduce this new activity to villagers:

*You know, that was all a difficult struggle, I needed great patience. That could not be worked out so easily.* (Stanković Velibor, Prosek village)

Dragan Todorović from Vukmanovo village explained to me how he had serious problems in pursuing people to participate in the Village Gatherings. He decided to apply for participation in the regional competition in the name of his village by himself. Yet, Vukmanovo was a very poor village and there were not enough ambitious people to support that idea:

*No, they did not know what was good. I told them: People, we are expanding our society, but we are stuck here, we closed ourselves and do not talk with anyone, just field – house, field – house and that’s it. We are blind, what is there, here we are blind even though we have eyes. Let’s opening to neighboring villages, to see how they live, what kind of people they are, what they drink, eat, and wear, what they think. And to get to know that, let’s apply.* (Dragan Todorović, Vukmanovo village)

He had obstacles in organizing vocal and dance groups in the first years of the manifestation, as villagers considered his work as faulty and irrelevant:

*I went from house to house to ask the housemaster first: “Would you allow your wife to sing in the group, we want to perform at the Village Gatherings?” – “No chance, to go there to waste her time, go away, you do not have more important work but to go around the village gathering women.” My God, they told me something like that, like I was a loser.* (Dragan Todorović, Vukmanovo village)

He started preparations without a proper place for meeting and training, and in the beginning they had rehearsals in a big room, performed in the old school or built stages out of benches and equipages. This kind of improvised stage was not convenient for dancing, as it was very unstable and precarious for dancers.

However, all of my interlocutors pointed out that after the first difficult years, this event became one of the most popular culture activities for the villagers and that this manifestation was extremely beneficial to the development of village.

<sup>58</sup> In the first years after WWII, the higher authorities sanctioned customs and celebrations which were seen as not appropriate to the Communist Party ideology. Deemed as especially “dangerous” were the collective customs connected with the religious holidays and the Orthodox Church, first and foremost a custom called *Krstonoše* (village custom dedicated to fertility of the fields, led by an Orthodox priest). Local authorities punished un-loyal villagers who practiced customs such as their family’s Patron Saint’s Day (*Slava*), Orthodox holidays, Mother’s Day (*Materice*) and Father’s Day (*Oci*) or celebration of the Old New Year (*Vasuljica*). On the other hand, the new holidays were established such as the First of May, the Day of the Republic or the New Year with an intention to replace existent holidays. However, villagers told me that in the first years following World War II, there were many punishments for practicing the old customs, but later the authorities became more lenient and many people practiced religious customs but mainly in the domestic sphere.

They emphasized that the Village Gatherings were an excellent opportunity for young people to be engaged in some extra activities, to learn the old songs, dances and customs, and to meet their peers from the neighboring villages. For older people, it was a good means of reviving memories from the past and having a great time together.

In talking about the Village Gatherings, my interlocutors particularly emphasized that the people involved in the organization were enthusiasts who worked without being paid. Even though the culture centers' halls had not been established yet in many villages of Southeastern Serbia, or were under the construction and without the windows and heating, they were always crammed with audience during the performance of the program. Villagers were delighted by the opportunity to welcome people from other villages and promote their village in the best possible way:

*Everyone brought what he or she had. And people do not bring just anything. From food, drinks, roast meat. And also barrels of beer, those big schooners. (Velibor Stanković, selo Prosek)*

All local organizers pointed out that the villagers were very dedicated to preparing for the competition at the Village Gatherings. The members of local amateur groups especially enjoyed travelling and participating in different culture manifestations in the former Yugoslavia such as the Festival of the Folklore Heritage of Serbia (*Sabor narodnog stvaralaštva Srbije*), the Review of the Folklore Groups (*Smotra narodnog stvaralaštva izvornih grupa*), the International Folklore Festival in Zagreb (*Međunarodna smotra folkloru u Zagrebu*) and the Balkan Festival of Folklore Heritage held in Ohrid (*Balkanski festival narodnog stvaralaštva u Ohridu*). People I conversed with were most certainly delighted by visiting various places around Yugoslavia, and the important elements of their stories were the travels and contacts with people from other areas:

*I have pictures from the Village Gatherings, when I went to Bubanj and three days in Aleksandrovac. There was a banquet, the wine...you just pour it and drink. I have pictures, I will show you later. I have travelled, I have seen things, so, if I died now, I would not be sorry. (Grozdana Đokić, Leskovik village)*

In that way, people involved in this manifestation achieved certain level of geographical and social mobility, which was not common for rural areas: "By performing at manifestations, particularly at big ones, the members of the group became important persons, and the first known experts, artists and tourists from their environments."<sup>59</sup>

While working on the organization of the Village Gatherings the community members shared common duties, interests and goals, which provided cohesion of the rural community. That was a significant feature in creating the image of the sociable past, where everyone tried to help and contribute to the development of

<sup>59</sup> N. Ceribašić, *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće: Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*, Biblioteka Etnografija, Zagreb, 2003, 20. According to Stef Jansen the sense of mobility is generally present in the memories of former Yugoslavia. Longing for the "big country" and free travelling is the result of the post-Yugoslav restriction in mobility caused by war, difficult economic circumstances and visa policy, op. cit. 57, 224.

the community. To quote the people I conversed with, the main life qualities of those times were socializing (*druženje*), helpfulness (*pomaganje*) and unity (*zajedništvo*). The stories of my interlocutors illustrate how the Village Gatherings, as a new way of cultural activity in the rural environment of Niško Polje, became a popular and important part of the everyday lives of the villagers. As the older customs were not practiced anymore, the Gatherings, in their place, functioned as a new way of socializing and a specific “outlet” for villagers’ everyday life. The collected stories disaffirm the attitude that all socialist state-sponsored manifestations represented artificial and imposed forms of communal activities in rural society.<sup>60</sup> In the personal discourses of my interlocutors, the Village Gatherings were recognized as a significant part of their everyday life strategies and the culture activity with the longest tradition. At this point, I find Gerald W. Creed’s study on the erosion of ritual practice in post-socialist Bulgaria particularly useful in demonstrating the role of public manifestations as an important forum for sociability during socialist times. Creed points out that the village social networks in socialism were not ‘family-atomized’ as it was usually interpreted.<sup>61</sup> The Village Gatherings confirm a similar practice whereby the social relations during socialism were strengthened not only by the informal family festivals and gatherings, but by the state supervised manifestations as well.

## CONCLUSION

The presented discourses of the Village Gatherings disaffirm the attitude that all socialist state-sponsored manifestations represented an artificial and imposed form of culture activity. On the contrary, they illuminate a significant role of these events in the everyday life of villagers, as a crucial element in providing a sense of social unity and cohesion. As Predrag J. Marković claims, the processes of urbanization and modernization had a particularly important role in shaping the memory of the rural population in Serbia, since the development and prosperity are recognized primarily as a legacy of socialism.<sup>62</sup>

As opposed to the villagers’ attitudes, in postsocialist context this event is not seen as an important part of the village cultural landscape, but recognized as negative recidives of the socialist past. The new established state institutions favorize the events which do not have the “socialist” background, trying to establish

<sup>60</sup> Many scholars writing about socialist culture assert that the stage performances were “artificial,” “falsified” and “unnatural” way of presentation of culture, since they were “artistic” and much differ from “real life,” Olson, op. cit. 22, 13; op. cit. 13, 141; O. J. Habeck, “Neighborhood, ethno-culture, and social recognition: community-related functions of the House of Culture in Siberia” (in manuscript), 11.

<sup>61</sup> G. W. Creed, “Economic crisis and ritual decline in Eastern Europe.” In *Postsocialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Routledge, London and New York, 2002, 57–73, 64.

<sup>62</sup> P. J. Marković, *Trajnost i promena: Društvena istorija socijalističke i postsocijalističke svakodnevice u Jugoslaviji i Srbiji*, Službeni glasnik, Beograd, 2007, 31.

culture continuity with the pre-socialist period. For that reason, the collapse of the socialist state cultural institutions which were the main supporters of the village culture life in Southeastern Serbia resulted in the overall declining of villages followed by the fragmentation of the social and culture infrastructure. Post-socialist theorists claim that the rural population is one of the most endangered in the processes of transformation in former socialist countries. Seems to that once again, like in the years after the WWII, peasants are resisting the emerging social transformations, feeling offended and confused in the volatile and paradoxical social and political climate.

#### BIBLIOGRAPHY:

- BUCHANAN, D., *Performing Democracy: Bulgarian Music and Musicians in Transition*, Chicago University Press, Chicago, 2006.
- CERIBAŠIĆ, N., *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće: Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*, Biblioteka Etnografija, Zagreb, 2003.
- CREED, G. W., "Economic crisis and ritual decline in Eastern Europe," *Postsocialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Routledge, London and New York, 2002, 57–73.
- CZEKANOWSKA, A., "Continuity and Change in Eastern and Central European Traditional Music," *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, Duke University Press, Durham and London, 1996, 92–98.
- ĐOKIĆ, R., "Razgovor o kulturnoj politici," *Kultura*, No. 53, 1981, 91–132.
- ECHOLS J. M., "Does Socialism Mean Greater Equality? A Comparison of East and West along Several Major Dimensions," *American Journal of Political Science*, Vol. 25, No. 1, 1981, 1–31.
- FIRST-DILIĆ, R., "Changing Economic Roles of Farm Women in Socialist Development of SFR Yugoslavia," *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Oxford University Press, Delhi, 1989, 341–358.
- FURLANOVIĆ-ŠOŠIĆ, M., "O tendencijama koje se kod nas uz novije doba ispoljavaju u prikazivanju narodnog stvaralaštva," *Rad XXIII kongresa Saveza Udruženja Foklorista Jugoslavije*, Zagreb, 1981, 267–268.
- HABECK, O. J., "Neighborhood, ethno-culture, and social recognition: community-related functions of the House of Culture in Siberia" (in manuscript)
- HALPERN, J. M., "Yugoslav Peasant Society in Transition – Stability in Change," *Anthropological Quarterly*, Vol. 36, No. 2, 1963, 156–182.
- HANN, C., HUMPHERY C., and VERDERY K., "Introduction: Postsocialism as a Topic of Anthropological Investigation," *Postsocialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Routledge, London and New York, 2002, 1–30.
- HOFFMAN, G. W., "Yugoslavia: Changing of Rural Life and Rural Economy," *American Slavic and East European Review*, Vol. 18, No. 4, 1959, 555–578.
- IVANIŠEVIĆ, M., "Nemogućnost kulturnog razvoja sela," *Kultura*, No. 38, 1977, 165–173.
- JANSEN, S., *Antinacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2005.
- KANEFF, D., *Who Owns the Past? The Politics of Time in a 'Model' Bulgarian Village*, Berghahn Books, New York and Oxford, 2004.
- LAUŠEVIĆ, M., "The *Ilahiya* as a Symbol of Bosnian Muslim National Identity," *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, Duke University Press, Durham and London, 1996, 117–135.
- LUKIĆ-KRSTANOVIĆ, M., "Folklorno stvaralaštvo u birokratskom kodu – upravljanje muzičkim događajem," *Glasnik etnografskog muzeja SANU*, Vol. LII, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2004, 53–65.



- MARJANOVIĆ, J., *Narodnooslobodilački rat narodna revolucija u Jugoslaviji 1941–1945*, Kultura, Beograd, 1959.
- MARKOVIĆ, P. J., *Trajnost i promena: Društvena istorija socijalističke i postsocijalističke svakodnevice u Jugoslaviji i Srbiji*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- MLADENOVIĆ, T., *Donja i Gornja Studena*, Biblioteka "Hronike sela," Niš, 2002.
- NAUMOVIĆ, S., "Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology," *Anthropological Journal of European Cultures*, Vol. 8, No. 2, 1996, 39–128.
- NEDELJKOVIĆ, D., "Prva etapa prelaženja kolektivnog u individualno i obrnuto u narodnom stvaralaštvu i kriterijum ovog prelaženja," *Narodno stvaralaštvo – folklor*, Vol. 2, 1962, 98–108.
- NEDELJKOVIĆ, D., "Problemi razvitka sadržaja i oblika savremenog narodnog stvaralaštva," *Zbornik XII kongresa Jugoslovenskih folkloristov*, Ljubljana 1968, 45–50.
- OLSON, L. J., *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*, Routledge, New York and London, 2004.
- PETROVIĆ, B., *Istorija Jugoslavije 1918–1988 (treća knjiga)*, Nolit, Beograd, 1988.
- PULJIZ, V., *Jugoslavensko selo: problemi i perspektive*, Centar za idejno-teorijski rad, Osijek, 1989.
- PETROVIĆ, R., ZEČEVIĆ, S., "Narodna muzika i igra na smotrama u Srbiji," *Rad XXIII kongresa Saveza Udruženja Foklorista Jugoslavije*, Zagreb, 1981, 283–285.
- RADOJKOVIĆ, M., *Donji Komren*, Biblioteka "Hronika sela," vol. 69, Beograd, 1997.
- RADOJKOVIĆ V., *Mali*, Časopis Kultuno-prosvetnog centra u Gornjem Matejevcu, Vol. 6, 1974.
- RADULESCU, S., "Musique traditionnelles et ethnomusicologie sous pression politique: le cas de la Roumanie," *Pom pom pom pom: musique et caetera*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, 1997, 203–226.
- RICE, T., *May It Fill Your Soul: Experiencing Bulgarian Music*, Chicago University Press, Chicago, 1994.
- RONSTRÖM, O., "Concepts and Festivals: Public Performances of Folk Music in Sweden," *The World of Music*, Vol. 43, No. 2, 3, 2001, 49–64.
- SEKULIĆ, D., MASSEY, G., and HODSON R., "Who Were the Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in the Former Yugoslavia," *American Sociological Review*, Vol. 59, No.1, 1994, 83–97.
- STANLEY, L., *The auto-biographical I*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1992.
- STERE, A., "The Social Dimension of the Folkloric Text in the Postwar Totalitarianism," *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, 2003, 83–93.
- SUPEK, R., "Sociološki značaj amaterizma," *Kultura*, Vol. 26, 1974, 8–16.
- THOMPSON, P., *The Voice of the Past – Oral History*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1978.
- VERDERY, K., *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1996.
- VIDIĆ RASMUSSEN, Lj., "From Source to Commodity: Newly-Composed Folk Music of Yugoslavia," *Popular Music*, Vol. 14, No. 2, 1995, 241–256.
- ZEČEVIĆ, S., "Uloga smotri i festivala u razvitku našeg narodnog stvaralaštva," *Rad XXIII kongresa Saveza Udruženja Foklorista Jugoslavije*, Skopje, 1968, 219–224.

#### Archival Resources:

Archive of Yugoslavia, League of Communists of Yugoslavia, funds:  
 507 – Ideological Commission of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia  
 142 – Federal Conference of Socialist Alliance of Working People of Yugoslavia

#### Electronic Resources:

[http://www.krsmanovic.co.yu/files/main\\_en.php](http://www.krsmanovic.co.yu/files/main_en.php) (accessed 17.2.2007)  
<http://www.kolo.co.yu> (accessed 17.2.2007)



## À PROPOS DE L'ORIGINE DU ROUMAIN

(à partir de quelques ouvrages récents)

La problématique complexe concernant l'origine du roumain et de ses dialectes a retenu, à nouveau, ces dernières décennies, l'attention des linguistes et des historiens tant roumains qu'étrangers. On a repris, en général, des thèses plus anciennes en faveur desquelles les auteurs ont apporté de nouveaux faits et arguments.

Ils sont peu nombreux ceux qui auraient pensé qu'après plus d'un siècle depuis la parution de l'ouvrage de Robert Roesler, *Romänische Studien* (Leipzig, 1871), la théorie migrationniste soit reprise sous cette forme péremptoire que l'on trouve dans le livre de Gottfried Schramm (professeur à l'Université de Freiburg), *Eroberer und Eingesessene, Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im 1. Jahrtausend n. Chr.* (Stuttgart, 1981) et dans l'étude de synthèse du même auteur, *Frühe Schicksale der Rumänen. Acht Thesen zur Lokalisierung der lateinischen Kontinuität in Südosteuropa*<sup>1</sup>, publiée dans trois numéros de la revue « *Zeitschrift für Balkanologie* » (1984–1987). Néo-roeslérien convaincu, G. Schramm insiste sur « le mérite » du professeur de Graz, R. Roesler, qui, « sans le moindre substrat politique » aurait apporté, à l'avis de l'auteur, « les plus importants arguments, valables aujourd'hui encore, contre la permanence romane en Roumanie »<sup>2</sup>.

Dans les ouvrages ci-dessus mentionnés, G. Schramm aborde, pour la première fois, la question de la présence d'une population urbaine romanisée, à laquelle les Slaves ont repris les noms de six villes de Macédoine : *Devol, Florina, Kastoria, Véria, Salonique, Serres* et, probablement, *Bitola* et aussi *Lásun* (en Thessalie). Cette population urbaine provenait du nord, de la zone Danube-Sava, et s'était déplacée de 400–500 km vers le sud, autour de l'année 600, à l'arrivée des Slaves.

Etant donné la nouveauté de ces considérations relatives à la romanité sud-danubienne, nous reproduisons, en traduction, le paragraphe en question : « Lorsque les Slaves se sont établis autour du 41<sup>e</sup> parallèle, ils ont trouvé, dans la contrée située entre le sud de l'Albanie d'aujourd'hui et le cours inférieur de la rivière de Strymon, six villes où – compte tenu de la résonance que les noms de ces villes ont gardée en slave – les latins représentaient l'élément ethnique le plus fort. Ces six villes sont Devol, Florina, Kastoria, Véria, Salonique et Serres. Probablement, la constatation est également valable pour Bitola, mais les indices

<sup>1</sup> Ultérieurement, l'auteur a repris les arguments dans un autre ouvrage : *Ein Damm bricht. Die römische Donaugrenze und die Invasionen des 5–7. Jahrhunderts im Lichte von Namen und Wörtern*, Munich, 1997.

<sup>2</sup> Schramm 1984 : 227.

philologiques, en ce cas, ne sont pas tout aussi clairs. Dans le territoire mentionné, ce n'est qu'à Ohrid que les Slaves ont trouvé un milieu urbain dont une majorité relative parlait une langue barbare. La présence des Romains remonte tout aussi loin – comme on le constate, de manière impérieuse, dans la plupart des villes de Macédoine – à Ellassona, étant donné l'ancienne forme, à l'évidence aroumaine, *Lăsun*. Il s'agit d'une prolongation en Thessalie de la chaîne des villes macédo-romanes. Il ne semble pas que la population romane ait été prédominante dans la chaîne des villes de Macédoine avant l'arrivée des slaves, au VII<sup>e</sup> siècle. Car, avant l'an 600 après J.-Ch, c'est-à-dire avant l'instauration de la domination romane au sud-est de l'Europe, prévalaient – au sud de Skupi (Skopje) et au nord de la Thessalie – les anciennes langues barbares des autochtones. [...] Que les Romains soient devenus prépondérants dans les villes de Macédoine est dû à l'anéantissement de la frontière romane du nord, le long de la Sava et du Bas Danube. Immédiatement après l'an 600, des groupements considérables de population urbaine de langue latine des villes y situées ont été poussés de 400–500 km vers le sud »<sup>3</sup>.

Pour mieux fonder ces affirmations, G. Schramm se réfère à deux sources historiques : *Miracula Sancti Demetrii*, écrit hagiographique anonyme de la fin du VII<sup>e</sup> siècle, et l'ouvrage de l'écrivain byzantin Kékauménos, *Strategikon*, rédigé en grec entre 1075 et 1078<sup>4</sup>. L'historien allemand puise, à la première source, seulement quelques informations qu'il présente ainsi : « Nous savons de *Miracula Sancti Demetrii* qu'au VII<sup>e</sup> siècle ceux qui fuyaient les villes du nord, telles Naissus [=Niš] et Serdica [=Sofia], se sont réfugiés à Salonique »<sup>5</sup>. Il ne ressort pas du passage résumé par G. Schramm qu'il s'agirait de « groupement considérables » [allemand. erhebliche Teile] de citoyens, mais seulement de réfugiés de Naissus et Serdica, et pas d'autres villes, comme laisse entendre l'historien allemand. De ces deux villes seule Naissus se trouve à proximité du Danube, Serdica [Sofia de nos jours] étant située au cœur des Balkans, au sud de la chaîne montagneuse des Balkans. De sorte que « les villes » du scénario conçu par G. Schramm se résument à une seule : Naissus. L'historien allemand omet pourtant de nous dire que dans la même source documentaire, *Miracula Sancti Demetrii*, il est question aussi de mouvements de population en sens inverse, du sud vers le nord : les Slaves et les Avars ont déporté dans la région de la ville de Sirmium [aujourd'hui, Sremska Mitrovica], située sur le Danube, les prisonniers de diverses provinces, y compris

<sup>3</sup> Schramm 1986 : 104.

<sup>4</sup> A propos de Kékauménos et ses écrits sur les Vlaques, cf. Saramandu 1997 et Saramandu 2004 : 20–23.

<sup>5</sup> Nous reproduisons intégralement le passage auquel fait référence l'historien allemand : « Les thessaloniens [=les habitants de Salonique] avaient compris qu'ils allaient subir un siège auquel ils n'étaient pas préparés. Ils avaient essayé de s'encourager les uns les autres, mais leurs craintes furent amplifiées parce que les citoyens de Naissus et Serdica, réfugiés parmi eux, prédisaient qu'avec une seule pierre jetée par leurs engins, ils <les Avars> allaient détruire le mur <de la ville> » (Români 1997 : 102, avec précision dans la note en bas de page : « Le refuge de la population romane des deux métropoles danubiennes a lieu à la suite de leur conquête par les Avars vers [l'année] 619 »).

des territoires d'Illyrie, de Dardanie, de la zone des monts Rhodopes et de Thrace, jusqu'à Constantinople<sup>6</sup>. Nous trouvons l'interprétation la plus correcte des passages de *Miracula Sancti Demetrii* chez G. I. Brătianu : l'historien roumain a saisi qu'il s'agissait d'une « double migration » et que ce « va et vient des captifs et des émigrants d'une rive à l'autre du Danube n'avait pas cessé, en dépit de l'invasion slave et – sans doute – justement à cause d'elle »<sup>7</sup>.

Pour ce qui est du passage de l'écrit de Kékauménos, relatif à une prétendue « descente » de Vlaques en Hellade au X<sup>e</sup> siècle ou à une période immédiatement antérieure, nous avons présenté l'interprétation correcte dans un article publié en 1997 (basé sur les contributions des historiens Neagu Djuvara et A. B. Černjak), dont nous reproduisons la conclusion : « De ce qui précède, il ressort que dans *Strategikon* Kékauménos se réfère à une prétendue migration des Vlaques en Hellade après la défaite de Décébal face à Trajan dans les guerres daces. C'est la conclusion à laquelle sont arrivés, récemment et de manière indépendante, en partant de l'analyse de texte, les historiens Neagu Djuvara et A.B. Černjak. Par conséquent, le passage du texte de l'écrivain byzantin Kékauménos concernant la présence des Vlaques en Hellade au X<sup>e</sup> siècle ne constitue pas une preuve « de la descente » des aroumains du nord vers le sud de la péninsule balkanique au X<sup>e</sup> siècle ou à une période immédiatement antérieure »<sup>8</sup>.

Pour revenir aux toponymes que les slaves auraient pris – à l'avis de G. Schramm – à la population romanisée du sud du Danube, nous estimons que les modifications phonétiques<sup>9</sup> sur lesquelles l'historien allemand, qui n'est pas spécialiste en la matière, fonde son affirmation, ne résistent pas à l'analyse linguistique. Une question si importante n'aurait pu échapper à l'attention des romanistes et des spécialistes en toponymie balkanique<sup>10</sup>.

Un autre élément important, dans la conception de G. Schramm, est la constitution – à côté de la population romanisée urbaine du sud de la péninsule balkanique – de ce que l'historien allemand appelle *balkanische Hirtenromania* : « Une dominante pastorale si évidente – qui perdure aujourd'hui encore chez les Aroumains non-citadins et que nous pouvons supposer chez les Daco-roumains

<sup>6</sup> Ci-après, le passage de *Miracula Sancti Demetrii* : « Nous avons parlé plus haut des Slavins... et Avars, de la manière dont ils ont saccagé Illyrie, presque entièrement, c'est-à-dire les provinces des deux Pannonies, des deux Dacies, de la Dardanie, de la Moésie, de la Praevalitanie, des Rhodopes ainsi que la Thrace et la région [...] du côté de Byzance <Constantinople>; toute la population a été déportée par le chagan [= roi des Avars] dans la région avoisinant la Pannonie, au bord du Danube, dont la métropole était jadis Sirmium, où <les prisonniers> ont été installés comme de siens sujets » (Români 1997 : 102, avec la précision en note de bas de page : « l'événement a probablement lieu en [l'an] 619 »).

<sup>7</sup> Brătianu 1937 : 55. Pour tout le sujet en question et l'interprétation des passages de *Miracula Sancti Demetrii*, cf. Saramandu 2004 : 16–17, 69–70, Saramandu 2005 : 11, 16–17.

<sup>8</sup> Saramandu 1997 : 416 ; cf. aussi Saramandu 2004 : 22, 62, 120–121.

<sup>9</sup> Cf. Schramm 1986 : 106–107.

<sup>10</sup> Même Johannes Kramer, partisan de la théorie migrationniste, considère que G. Schramm a abouti aux résultats de ses recherches « par des voies très peu orthodoxes, au moins d'une perspective romane » (Kramer 1999–2000 : 142).

pour une époque antérieure – n'est constatée chez aucun autre peuple balkanique. Nous y avons – à côté de l'importante composante urbaine chez les Aroumains – un deuxième élément ethnographique impliqué dans la question de la continuité de la romanité orientale »<sup>11</sup>. Etant donné le caractère unitaire de la langue – « tous les Roumains, qu'ils soient du nord ou du sud du Danube, parlent les dialectes de la même langue romane »<sup>12</sup>, il s'ensuit que les *balkanische Hirtenromania* historiquement attestées seraient issues d'une même source (« racine ») : « die historisch faßbaren Hirtenromanien sind aus einer einzigen Wurzel hervorgegangen »<sup>13</sup>. Pour situer la source, G. Schramm se réfère aux concordances entre le roumain et l'albanais et arrive à délimiter un espace sud-danubien très restreint. Si R. Roesler admettait un vaste espace romanisé dans la péninsule balkanique – Thessalie, Macedoine, Illyrie, Moesie et Scythie<sup>14</sup> – berceau de la langue et du peuple roumain, espace que G. Weigand réduit ultérieurement sévèrement au triangle Sofia-Niš-Skopje<sup>15</sup>, G. Schramm le réduit encore plus, le limitant à la région montagneuse entourant la ville de Štip (l'antique Astibos), traversée par la rivière de Bregalnica, affluent du Vardar<sup>16</sup> (la zone en question se trouve à l'est de l'actuelle République de Macédoine). Partant de cette contrée très restreinte, les bergers se sont répandus, par *transhumance*, dans toutes les directions, occupant des territoires du sud et du nord du Danube où nous trouvons de nos jours les Roumains. Au nord du Danube, les Roumains seraient venus de Bulgarie, s'établissant tout d'abord en Valachie, dès le X<sup>e</sup> siècle : « La langue roumaine a été transplantée en Roumanie par les immigrants venus de Bulgarie. [...] Pour la Valachie, nous pouvons envisager une vague immigrée déjà au X<sup>e</sup> siècle »<sup>17</sup>. En Transylvanie, les Roumains seraient arrivés non seulement après les Hongrois, mais aussi après les Allemands, s'établissant dans cette région, en traversant les Carpates, dès la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>.

Comme il en découle de l'exposé ci-dessus, G. Schramm est parti, dans ses ouvrages, de deux constatations connues – les similitudes entre les dialectes roumains et les concordances linguistiques roumano-albanaises – ce qui imposerait, à l'avis de l'auteur, la localisation au sud du Danube du territoire de formation de la langue roumaine. Malheureusement, l'historien allemand ignore les arguments avancés antérieurement par les érudits roumains et étrangers contre cette interprétation. On a d'ailleurs démontré que les similitudes entre les dialectes ne contreviennent pas à l'idée d'un vaste espace romanisé au nord et au sud du Danube, « des Carpates jusqu'au Pinde »<sup>19</sup>, la Transylvanie étant une « foyer

<sup>11</sup> Schramm 1986 : 109.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibid., Ibidem.

<sup>14</sup> Roesler 1871 : 136, 145,

<sup>15</sup> Cf. récent, en ce sens, Poghirc 1989 : 38.

<sup>16</sup> Cf. Schramm 1986 : 110, 118.

<sup>17</sup> Schramm 1987 : 87.

<sup>18</sup> « Le début de la migration roumaine [vers la Transylvanie] doit être situé dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle » (Schramm 1987 : 92).

<sup>19</sup> Cf. Capidan 1942 : 143 ; cf. aussi Puşcariu 1940 : 253.

linguistique du roumanisme nord-danubien »<sup>20</sup>. Egalement, les concordances entre le roumain et l'albanais ne supposent pas un espace restreint de cohabitation des locuteurs des deux langues ; les concordances en question s'expliquent d'une manière satisfaisante par un héritage commun, comme éléments de substrat en roumain, l'albanais descendant directement de la langue autochtone<sup>21</sup>.

Dans un ample article, intitulé *Sprachwissenschaft und Politik. Die Theorie der Kontinuität des Rumänischen und der balkanische Ethno-Nationalismus im 20. Jh.* (publié dans la revue « *Balkan-Archiv. Neue Folge* », nos 24–25, 1999–2000, pp. 103–163), Johannes Kramer tente, à son tour, d'apporter des arguments contre la continuité nord-danubienne des Roumains. Parmi d'autres, l'auteur met en discussion 17 termes chrétiens d'origine latine<sup>22</sup> (*boteza, creștin, cruce, dumnezeu, păcat*<sup>23</sup> etc.) attestés dans des textes des II<sup>e</sup>–IV<sup>e</sup> siècles après J.-Ch., qui auraient été amenés au nord du Danube par la population convertie au christianisme du sud du Danube, ce qui serait un argument contre la continuité de la romanité nord-danubienne. Il ne s'agit pas d'une question nouvelle : elle a été évoquée en Roumanie pour la première fois par V. Pârvan<sup>24</sup>. Que le christianisme et la terminologie chrétienne fondamentale, d'origine latine, aient apparu tout d'abord au sud du Danube n'exclue nullement l'existence d'une population romanisée au nord du Danube, où le christianisme et les termes chrétiens pouvaient pénétrer ultérieurement. Le christianisme s'est propagé partout par missionnarisme et non par déplacements de populations chrétiennes<sup>25</sup>.

Nous arrivons ainsi à la contribution la plus récente, celle d'un travail de synthèse dû à Helmut Lüdtke, *Der Ursprung der romanischen Sprachen. Eine Geschichte der sprachlichen Kommunikation*, paru à Kiel en 2005. Le romaniste allemand n'apporte rien de nouveau, mais il soutient les thèses antérieures contre la continuité ainsi que celle fondées sur l'existence d'un fond lexical commun au roumain et à l'albanais (éléments autochtones mais aussi des mots d'origine latine, y compris la terminologie chrétienne fondamentale) et sur le rôle central attribué aux déplacements incessants (attestés jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle) des bergers transhumants romanisés, lesquels, partant de « leur supposée patrie située au sud et au sud-ouest du Bas Danube ont migré en toutes directions : vers le nord, jusqu'à Istria, vers le sud, jusqu'en Epire, vers l'ouest, jusqu'aux Alpes dinariques (où ils furent assimilés par les Slaves), vers l'est et le nord-est – en traversant le Danube – jusqu'en Roumanie »<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Petrovici 1941.

<sup>21</sup> Cf. Brâncuș 1983.

<sup>22</sup> Il y en a 15 que l'on retrouve pour le moins dans un des dialectes roumains sud-danubiens.

<sup>23</sup> En français : *baptiser, chrétien, croix, Dieu, péché*.

<sup>24</sup> Voir Pârvan 1911.

<sup>25</sup> Cf., en ce sens, Stoicescu 1980 : 149.

<sup>26</sup> Lüdtke 2005 : 431. Le même « scénario », dans la terminologie de l'auteur, s'applique tant aux Roumains qu'aux Albanais : « les deux langues doivent avoir leur origine dans une territoire intermédiaire – aujourd'hui slavisé – où elles n'existent plus, les locuteurs s'étant déplacés, à un moment donné, vers l'Albanie, respectivement la Roumanie, en y imposant leurs langues » (Lüdtke 2005 : 419).

Nous n'avons pas relevé, dans le présent exposé, tous les aspects abordés par les trois auteurs allemands. Nous en avons retenu les éléments inédits ainsi que certains faits supplémentaires destinés à soutenir la thèse migrationniste. Quant à l'argument toponymique, nous nous sommes contentés de relever les éléments, moins connus, des écrits de l'historien G. Schramm : l'origine roumaine de certains noms slaves de villes du sud du Danube. Pour ce qui est des toponymes roumains du nord du Danube, qui attestent la continuité de la population romanisée, il est regrettable que l'auteur n'ait pas tenu compte des contributions des historiens et linguistes roumains. La remarque est valable, d'ailleurs, pour les contributions roumaines, en général, qui ne sont pas mises en valeur comme elles le méritent ou qui sont ignorées. Elle est valable aussi pour les contributions de ces auteurs étrangers – historiens ou linguistes – qui ont soutenu la continuité de la romanité nord-danubienne, se prononçant contre les théories migrationnistes<sup>27</sup>. En ces circonstances, nous exprimons nos réserves par exemple, quant à l'opinion du Istvan Schütz, selon laquelle, dans la direction inaugurée par R. Roesler, « la monographie de G. Schramm marque un très important pas en avant dans les recherches concernant l'ethnogenèse des Roumains »<sup>28</sup>. Nous abondons, par contre, dans le sens de la constatation par laquelle Rudolf Windisch concluait l'article écrit à l'occasion de l'anniversaire d'un siècle depuis la parution de l'ouvrage de R. Roesler : « Bref, nous considérons que la thèse roeslérienne – surtout dans sa forme dogmatique, intransigeante, représentée par Roesler lui-même – ne peut plus être soutenue »<sup>29</sup>.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Brătianu 1937 – G. I. Brătianu, *Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain*, Bucarest, 1937.  
 Brâncuș 1983 – Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, Bucarest, 1983.  
 Capidan 1942 – Theodor Capidan, *Macedoromânii. Etnografie, istorie, limbă*, Bucarest, 1942.  
 Kramer 1999-2000 – Johannes Kramer, *Sprachwissenschaft und Politik. Die Theorie der Kontinuität des Rumänischen und der balkanische Ethno-Nationalismus im 20. Jh.*, in „Balkan-Archiv. Neue Folge”, XXIV-XXV, 1999-2000, pp. 103–163.  
 Lüdtke 2005 – Helmut Lüdtke, *Der Ursprung der romanischen Sparchen. Eine Geschichte der sprachlichen Kommunikation*, Kiel, 2005.  
 Pârvan 1911 – Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoromân*, Bucarest, 1911.  
 Petrovici 1941 – Emil Petrovici, *Transilvania, vatră lingvistică a românismului nord-dunărean*, in „Transilvania”, LXXII, 1941, no. 2, pp. 102–106.  
 Poghirc 1989 – Cicerone Poghirc, *Romanisation linguistique et culturelle dans les Balkans. Survivances et évolution*, in vol. *Les Aroumanis*, Paris, 1989, pp. 9–44.  
 Pușcariu 1940 – Sexil Pușcariu, *Limba română, I. Privire generală*, Bucarest, 1940.

<sup>27</sup> Nous trouvons chez Stoicescu 1980 une présentation de synthèse, pour la période antérieure à la parution des ouvrages en question.

<sup>28</sup> Schütz 1992 : 429.

<sup>29</sup> Windisch 1981 : 415 ; cf. aussi Saramandu 2008.



- Roesler 1871 – Robert Roesler, *Romänische Studien*, Leipzig, 1871.
- Românii 1997 – *Românii de la sud de Dunăre. Documente*, Bucurest, 1997.
- Saramandu 1997 – Nicolae Saramandu, *Despre coborârea aromânilor în sudul Peninsulei Balcanice. „Mărturia” lui Kekaumenos*, in SCL, XLVIII, 1997, no. 1-4, pp. 407–417.
- Saramandu 2004 – Nicolae Saramandu, *Romanitatea răsăriteană*, Bucurest, 2004.
- Saramandu 2005 – Nicolae Saramandu, *Originea dialectelor românești*, Bucurest, 2005.
- Saramandu 2008 – Nicolae Saramandu, *Atestări istorice ale continuității (secolele IV-VII)*, in SCL, LIX, 2008, no. 1, pp. 219–227.
- Schramm 1984, 1986, 1987 – Gottfried Schramm, *Frühe Schicksale der Rumänen. Acht Thesen zur Lokalisierung der lateinischen Kontinuität in Südosteuropa*, in „Zeitschrift für Balkanologie”, XX, 1984, pp. 223–241 (1. Teil); XXII, 1986, no. 1, pp. 104–125 (2. Teil); XXIII, 1987, no. 1, pp. 78–94 (3. und letzter Teil).
- Schütz 1992 – István Schütz, *Les huit thèses de Gottfried Schramm et l’ethnogénèse roumaine*, in „Travaux de linguistique et de philologie”, XXX, 1992, pp. 417–430.
- Stoicescu 1980 – Nicolae Stoicescu, *Continuitatea românilor*, Bucurest, 1980.
- Windisch 1981 – Rudolf Windisch, *Teza lui Robert Roesler – o sută de ani mai târziu*, in *Logos Semantikos. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, vol. I, Madrid/Berlin, 1981, pp. 405–415.

*Nicolae Saramandu*  
(Institut de Linguistique “Iorgu Iordan – Al. Rosetti”)



## À PROPOS DE LA POLITIQUE NAPOLÉONNIENNE À L'ÉGARD DES PRINCIPAUTÉS DANUBIENNES

C'est avec tristesse que nous signalons ici le dernier ouvrage d'un grand travailleur qui fut, pendant longtemps, l'ami de notre Institut et le collaborateur inlassable de cette revue, Paul Cernovodeanu. Le travail de longue haleine qu'il avait achevé et qui vient d'être publié par les soins d'Ovidiu Cristea et Gheorghe Lazăr est un recueil des rapports consulaires et diplomatiques anglais concernant les Principautés danubiennes, lequel commence dès le début du XIXe siècle, quoique le consulat britannique n'existe que depuis 1803, quand il fut établi par la Compagnie des Indes Orientales, et finit avec la paix de Bucarest en 1812 (*Rapoarte consulare și diplomatice engleze privind Principatele danubiene 1800–1812*. Editor : Paul CERNOVODEANU, Editura Istros, Brăila, 2007, 487 p.).

Nous n'allons pas refaire ici ce que l'introduction de l'éditeur contient déjà, une interprétation synthétique des documents contenus dans ce volume, qui reflètent les efforts de la politique anglaise de contrecarrer l'influence française en Valachie et en Moldavie durant les guerres napoléoniennes. Ce que cette présentation apporte de surcroît c'est un aperçu des tentatives précédentes de publier la correspondance des consuls anglais dans les Principautés (les années 1828–1836 étaient déjà connues depuis 1916 par l'étude de I.C. Filitti). On rend ainsi justice à la contribution de D.N. Ciotori, personnage très intéressant, mais peu connu, dont l'activité diplomatique, évitant la clarté du jour, fut complétée par les cinq gros dossiers de copies tirées du Public Record Office et déposées après 1936 à Bucarest, à la Bibliothèque de l'Académie. C'est de la même époque que datent les recherches d'Elvira Georgescu, qui fut élève de l'École Roumaine en France, oubliée ensuite, pendant les longues années de son enseignement dans un lycée de Ploiești. Né en 1927, Cernovodeanu s'était engagé dans la même direction que ces prédécesseurs et presque tout ce qu'on a accompli dans le domaine de l'histoire des relations anglo-roumaines à partir de 1970 porte sa marque ineffaçable.

Les premiers des documents publiés ici portent la signature de lord Elgin, celui des marbres, auquel vont succéder comme ambassadeurs à Constantinople Drummond, Arbuthnot, Straton, Adair, Stratford Canning et Liston. Les nouvelles de Bucarest et de Jassy, en passant par Péra ou par Malte, entretiennent une information régulière sur le fond des événements dramatiques produits par la quatrième et la cinquième coalition contre la France et par la guerre russo-turque qui ne prend fin qu'en 1812. Mais ce qui se dégage surtout de cet ensemble c'est la figure de Francis Summerer, dont le frère, Luca de Kiriko, fut consul de Russie en Valachie de 1795 à 1817, et qui fut lui-même présent à Bucarest au cours de années

1800–1807. Il était de souche allemande et apparenté au monde international des drogmans de Constantinople. D'ailleurs, il écrit en français et en italien et il était abonné au « Courrier de Londres » qui était une gazette française. Sa surveillance s'exerçait sur les émigrés royalistes, l'un de ceux-ci, Gaspary de Belleval, étant l'objet de ses dénonciations jusqu'à ce qu'il fût arrêté à Paris par la police de Fouché. La profusion de renseignements que fournit sa correspondance est due à ses démêlés avec le gouvernement de Londres, duquel il réclamait de fortes sommes d'argent comme salaire, en tant que « consul général pour la Wallachie et la Moldavie », et comme dédommagement des dépenses auxquelles il avait été obligé par le prix des vivres et de la location à Bucarest. Pour soutenir ses revendications, Summerer faisait valoir son « désintéressement qui caractérise l'honnête homme » et il invoquait l'importance stratégique de Bucarest « depuis que cette ville étoit la route des correspondances de l'Europe ». Le consul britannique remplissait son devoir en envoyant ses observations sur les agents de Napoléon qui traversaient la région : Charles Reinhard, par exemple, dont le séjour en Moldavie nous est bien connu par les lettres de sa femme, ou Amédée Jaubert et le général Gardanne, chargés en 1804 et 1807 de missions en Perse. La relation de la visite de Sébastiani à Bucarest est adressée, presque dans les mêmes termes, à Charles Arbuthnot et à sir Robert Adair. Selon les comptes de Francis Summerer, celui-ci devait payer ses correspondants : « l'homme qui me donnait toutes les nouvelles de Crayova, Widdin et une partie des nouvelles du bord du Danube, celui de Yassy m'informait des affaires intérieures de la province [de Moldavie], intrigues des Russes et des Français...ainsi que tous les détails des frontières de la Russie, de la Boucovine et de la Pologne, celui d'Ibraila et Gallatz me donnoit les nouvelles de la Bessarabie et quelquefois celles de la Géorgie, celui de Cronstad et Hermanstad toutes les nouvelles de l'Europe ». Ailleurs, il est question d'un « homme déguisé envoyé chez les Serviens pour connaître les intrigues du fameux Avram, espion soldé par les Français », d'un autre « expédié chez les Bulgares déguisé en marchand » ou encore d'un messenger « déguisé en marchand de tabac ». Non seulement le loyer de la maison à Bucarest, l'huile à lampe pour l'éclairage, le thé, le café et le sucre sont enregistrés comme dépenses, mais aussi le bois et le charbon du chauffage, pour les hivers « qui durent généralement plus de cinq mois en ces provinces », et le foin pour nourrir les chevaux de l'indispensable carrosse. Tabatières, montres et châles servaient à corrompre divers dignitaires qu'il fallait attirer du côté de l'Angleterre. Car, selon un témoin de la situation à Bucarest en 1807, « les Russes et les Français employent la moitié de la ville pour espionner l'autre ; c'est une police d'enfer ». Ce qui pourrait servir de conclusion quand il s'agit de décrire l'effet pervers de la collusion franco-russe.

Croiser et multiplier les regards afin d'analyser les enjeux et les actions du « grand jeu » qui se déroulait à l'époque de Napoléon offre une perspective sur l'histoire des territoires danubiens et balkaniques qui n'ont pas échappé à l'emprise du conflit entre les quatre Empires : russe, autrichien, ottoman et français. Or, nous

voulons ajouter au dossier une source d'information rarement employée aujourd'hui, un volume de documents publié à l'occasion du centenaire de la campagne de Russie. Les historiens français, sous la houlette de Frédéric Masson, le grand maître des études napoléoniennes, ont reçu alors la permission de regarder dans les archives russes. Le résultat d'une collaboration rendue possible par l'alliance politique de la Troisième République et du tzar fut un livre intitulé *Lettres interceptées par les Russes durant la campagne de 1812* (Paris, 1913). Les Cosaques s'étaient emparés de la poste qui transportait en France des messages de la Grande Armée : confessions, lettres d'amour, flagorneries à faire lire aux chefs, enfin toutes ces voix qui se mêlent en désordre, du plus obscur soldat aux commandants fameux. C'est poignant, si l'on se souvient que, fréquemment, c'était la dernière lettre d'un homme qui n'allait plus revoir sa famille. A cette collection s'ajoutent un certain nombre de lettres qui étaient envoyées de Paris aux militaires se trouvant alors en Russie, mais qui ont été arrêtées par la censure impériale pour ne pas décourager leurs destinataires. Il était question, par exemple, de la conspiration du général Malet, qui indiquait que la confiance française en Napoléon était ébranlée.

Les lettres les plus intéressantes sont celles de Stendhal, neuf pièces écrites entre le 15 octobre et le 10 novembre 1812. Il y en a qui éclairent l'activité militaire d'Henri Beyle, telle cette lettre adressée à l'intendant de Moguilev avec l'intention d'acheter des boeufs et cent mille quintaux de farine et d'avoine (pp.128–130, Moscou, 15 octobre). Il y en a d'autres où apparaît la vie sentimentale de l'écrivain, lorsqu'il demande à un notaire parisien si Mélanie Guilbert, dont il était alors amoureux, se trouve à Saint-Pétersbourg (pp.152–153, même date). En fait de sensibilité, il est amusant de découvrir que le maréchal Duroc écrivait le même jour une lettre à sa maîtresse et une autre à sa femme (p. 159, Moscou, le 16 octobre). Henri Beyle, toujours lui, à propos de l'incendie de Moscou : « Vous savez que Moscou avait 400 ou 500 palais ornés avec une volupté charmante, inconnue à Paris et qu'on ne voit que dans l'heureuse Italie » (pp. 160–162, lettre à la comtesse Daru). Le pillage de ces résidences aristocratiques par l'armée française avait parfois une excuse ; ainsi, un officier raconte à sa femme : « un des fruits les plus précieux de mes derniers exploits sera un portrait de Paul I, affublé de tous ses ordres et que je destine au musée de Choiseul. C'est à peu près tout ce que je pourrai emporter » (p.157). Arrivé à Smolensk, Beyle dévoile à son amie, Mme Daru, les difficultés qu'il venait d'éprouver ; il avait escorté avec deux ou trois cents soldats un convoi de 1500 blessés. Pendant dix-huit jours, ils s'étaient nourris seulement de pain et d'eau : « Nos peines physiques de Moscou ont été diaboliques ». Et pendant ce temps, les soldats avaient des diamants dans leurs poches ! (pp.241–244, 268–270).

Parmi ces documents, d'une grande valeur pour l'histoire et l'histoire littéraire, on a intercepté une lettre de l'Empereur lui-même, datée de Moscou, le 16 octobre 1812 :

« Monsieur le duc de Bassano.

Je suppose que vous avez fait partir le sieur Ledoux [sic], mon consul à Bucharest, et celui qui était à Jassy, afin qu'ils puissent entrer dans cette ville le même jour que les Turcs en reprendront possession. Si vous ne l'avez pas déjà fait, ce serait une négligence qu'il faudrait vous empresser de réparer en faisant partir sur le champ ces agents. *Il m'est très important d'avoir des agents intelligents dans ces deux points.* Donnez-leur l'ordre d'envoyer fréquemment des courriers. Ils n'ont pas besoin de nouveaux pouvoirs, ni de nouvelles lettres de créance, puisqu'ils n'ont pas cessé d'être accrédités auprès de la Porte.

*Napoléon »*

Le ministre des Affaires Etrangères, Maret, duc de Bassano, recevait donc l'ordre de rétablir les agents français en Valachie et en Moldavie aussitôt que l'armée russe aura quitté le territoire des Principautés en vertu du traité conclu entre le sultan et le tzar. Le consul à Bucarest était Joseph Ledoulx, qui a occupé ce poste de 1809 à 1816, avec deux brèves interruptions en 1810 et 1812, dues à la présence des troupes russes. Que l'Empereur ait songé à cet aspect des relations avec la Porte en un moment des plus critiques, trois jours avant d'évacuer Moscou, montre que les mots soulignés dans cette lettre expriment son espoir d'inclure les pays roumains dans le nouvel ordre européen qu'il avait inventé.

De ces instructions, comme des documents édités par Paul Cernovodeanu, il ressort que l'opposition de la Russie et de la France s'est étendue sur le territoire des Principautés. La politique anglaise l'a exploitée avant Tilsit comme après la rupture de l'alliance et, en 1812, la pression qu'elle a fait peser sur la Porte a précipité la signature du traité qui rendait à Alexandre l'armée dont il avait besoin pour se défendre.

*Andrei Pippidi*  
(Institut d'Études Sud-Est Européennes)

Ute Schmidt, *Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer*, Deutsches Kulturforum östliches Europa, Potsdam, 2008 (240 p); Ute Schmidt, *Die Deutschen aus Bessarabien. Eine Minderheit aus Südosteuropa (1814 – bis heute)*, 3, unveränderte Auflage, Böhlau Verlag Köln, Weimar, Wien, 2006 (572 p).

Ce sont, incontestablement, les plus fournies et les plus documentées monographies concernant la colonisation, par l'émigration des Allemands dans l'espace de l'Empire russe et de l'Etat roumain. L'analyse du processus d'émigration, dans son ensemble de colonisation, de développement dans le désert du Boudjak d'une civilisation agricole de type central-européen est très bien organisée.

C'est une des plus sérieuses présentations d'une immense communauté allemande établie d'une manière compacte dans un espace géo-politique étranger du point de vue ethnique, culturel, confessionnel, où elle résista 125 ans. Après quoi elle fut déportée, d'une manière tout aussi compacte, à l'encontre de sa volonté et de ses aspirations. S'il fallait définir dans une seule phrase le phénomène analysé par Madame Ute Schmidt (elle-même originaire d'une famille allemande de Bessarabie), je dirais: 125 ans d'émigration et de colonies allemandes en Bessarabie, de résistance de l'éthique et de la culture allemandes protestantes à la Mer Noire, aussi bien dans l'espace de l'Empire russe, que dans celui du royaume de Roumanie aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, la désintégration et la destruction, par la volonté de Hitler et Staline, entre 1940-1941, de ce monde et de la civilisation qu'il y édifia. Autrement dit, les deux volumes retracent l'odyssée de la population allemande émigrée au début du XIX<sup>e</sup> siècle, suite à l'appel du tzar Alexandre I<sup>er</sup> de Russie, vers la zone comprise entre le Danube, la mer Noire, la Roumanie et l'Ukraine (intégrée à l'époque dans les frontières de l'Empire russe), dans le Boudjak de la Bessarabie. Mme Ute Schmidt a dû, fatalement, observer aussi l'odyssée d'un territoire roumain – la Bessarabie – durant plus d'un siècle et demi (1812-1940), territoire périodiquement transféré d'un État à l'autre et associé au destin de la population allemande dont il est question, de même qu'à celui des autres communautés d'émigrants colonisés en Bessarabie.

À la fin du XVIII<sup>e</sup>, et surtout dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle l'Empire russe lance, en même temps que les guerres contre l'Empire ottoman, une campagne politique visant à attirer les populations chrétiennes de la Péninsule Balkanique (intégrées dans les frontières de l'Empire ottoman) et de l'Europe Centrale (surtout des Allemands) pour les déterminer à s'installer dans les territoires nouvellement conquises et annexées par l'Empire. Comme résultat de cette politique de colonisation (pratiquée aussi par l'Empire des Habsbourg en Bucovine du Nord et dans le Banat), durant la période mentionnée ci-dessus, furent déplacées quelques centaines de milliers de personnes de la Péninsule Balkanique (surtout des Bulgares et Gagaouzi), et de l'Europe Centrale (Allemagne et Pologne), surtout des Allemands mais aussi un

nombre de Polonais. Les territoires destinés à cette colonisation sont, en premier lieu, la Bessarabie enlevée à la Principauté de Moldavie en 1812 et le Sud de la Russie (Novorossiiskaja Gubernia). Le principal espace de la Bessarabie choisi pour l'installation des immigrants est le Sud, c'est-à-dire le Boudjak, habité en majorité jusqu'en 1795 par des Tatares-bergers. Pendant les deux guerres russo-turques (1792–1794 et 1806–1912), l'armée russe a déporté la population tatare vers la Crimée (les derniers cinq mille ont été déportés en 1805). Le Boudjak reste un territoire désert, et une fois annexé à la Russie avec la Bessarabie tout entière, il commence à être peuplé par des immigrants chrétiens. Le processus d'immigration continue, le tsar Alexandre I<sup>er</sup> offre, par ses proclamations adressées aux populations invitées en Bessarabie, toute une série de privilèges, des droits et, surtout, il distribue des dizaines de milliers de hectares de terrains agricoles en usufruit, avec exonération de taxes pour trois, sept ou plusieurs années. Les immigrants sont organisés – sur des critères ethniques – dans des localités rurales nommées «colonies» et, fondés sur des décrets impériaux, ils acquièrent la dénomination et le statut de «colonistes». Ce statut leur offrait et il n'était valable que pour eux – tous les privilèges et droits, exonérations de taxes, de service militaire, une totale sécurité matérielle et civile. Mais ils restaient définitivement liés aux lieux où ils s'étaient établis.

La perte du statut de coloniste signifiait la perte de tous les droits et privilèges, la perte de la terre. La colonisation, avec l'octroi du droit définitif d'usufruit permanent de la terre a transformé le Boudjak dans une zone agricole prospère, grâce au travail de ces colonistes. L'ensemble de la zone est surtout rural. Les centaines de milliers de colonistes sont et restent définitivement des paysans. On doit remarquer que tout le Sud de la Bessarabie habité par des colonistes est organisé, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, presque exclusivement en des localités rurales: des villages et, par-ci, par-là, des petits bourgs. On n'y construit pas des villes. Il y a, les anciennes villes de frontière moldaves: Reni, Chilia, Ismail, Cetatea Albă (Akkerman). Edifiée par des émigrants bulgares apparaîtra la petite ville de Bolgrad, et, par des émigrants allemands, Tarutino.

De nombreuses communautés minoritaires ethniques immigrantes (au XIX<sup>e</sup> siècle se trouvent à peu près 18–20 groupes, à savoir: Bulgares, Allemands, Russes, Ukrainiens, Grecs, Juifs, Arméniens, Gagaouz, Polonais, Suisses-francophones etc.) Les plus nombreux sont les Bulgares et les Allemands. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au recensement effectué en Bessarabie (*Le recensement général de l'Empire Russe de 1895–1897*) sont enregistrés, surtout dans la zone du Boudjak, 103.195 Bulgares et 60.206 Allemands. Au recensement de 1930 effectué par l'Etat roumain, Mme Schmidt identifie 81.089 Allemands et 163.726 Bulgares. La ruralité de cet espace continuera aussi dans la période roumaine du Boudjak (1858–1878 et 1918–1944).

Dans ces deux volumes Mme Ute Schmidt a réalisé une synthèse complète de l'histoire des Allemands bessarabiens, ce sont là des volumes qui se complètent en créant l'image accomplie de ce monde, avec tous les avatars ayant marqué les débuts de la colonisation, les efforts, les incertitudes, les réussites, les symboles et les significations, avec le succès du maintien de l'identité culturelle et spirituelle. Dans le chapitre *Die Deutschen aus Bessarabien. Skizze einer kollektive Biographie* du



volume *Die Deutschen aus Bessarabien. Eine Minderheit aus Südosteuropa (1814 bis heute)* l'auteur a noté les *Lands* de provenance, l'emplacement de colonies, ensuite a défini le statut de ces populations par les décrets et les lois qui accordaient des droits et de privilèges. L'organisation de ces colonies allemandes, leur statut culturel et politique, leur niveau d'autonomie culturelle, sont analysés, sans oublier les intérêts du gouvernement impérial impliqué dans ces politiques de colonisation. Nous sommes informés sur la structure confessionnelle des colonies allemandes et l'impact de l'éthique protestante sur l'évolution de ce monde placé au bord de la mer Noire et sur le caractère multiethnique de la Bessarabie comme aboutissement de la politique de colonisation, les relations de la population allemande avec les autres dix-neuf minorités ethniques. L'auteur met en cause, chiffres et actes à l'appui, les tentatives de roumanisation culturelle et politique des Allemands, action appliquée pendant l'entre-deux-guerre. Le moment le plus dramatique de l'histoire des communautés allemandes de Bessarabie est arrivé lorsque le Pacte Ribbentrop-Molotov a envoyé toute la population allemande en déportation vers l'Allemagne, en transit par la Pologne. On ajoute des renseignements sur la déportation, par les Soviétiques, vers le Kazakhstan et la Sibérie, des Allemands qui étaient restés en Bessarabie. Après le départ des Allemands, en 1940, leur place fut prise par des Ukrainiens, (17.000 famille d'un seul coup) suivis par des Cosaques amenés de l'Ukraine de l'Ouest après 1945.

Le deuxième volume, *Bessarabien, Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer* élargit le thème abordé par Mme Schmidt. Le lecteur trouvera ainsi des renseignements concernant la religion et la vie ecclésiastique, le système scolaire allemand en Bessarabie<sup>1</sup>, le développement et la modernisation de l'agriculture et de la viticulture, puis le commerce, l'industrie locale, l'infrastructure, la vie du village allemand, les mentalités culturelles, la croissance numérique de la population allemande de la zone du Boudjak et la complexité de sa structure socio-professionnelle, pour revenir ensuite sur le drame immense de cette population – la déportation en Allemagne, en 1940, et l'intégration dans l'Allemagne de l'après-guerre.

En fait, l'idée principale qui a guidé Mme Schmidt dans la recherche et ensuite la rédaction des deux volumes est que l'acte inique de transfert forcé vers la patrie originaires d'une population allemande qui ne conservait aucun souvenir de la «Heimat» allemande, a entraîné les Allemands de la zone du Boudjak et de la Bucovine vers les territoires d'où avaient été chassés des Juifs ou des Polonais et vers l'Allemagne. La deuxième section du volume, qui en occupe la majeure partie est une enquête parmi les déportés allemands, structurée sur des générations: *Biographische Erzählung: Generation I-Leben und Arbeiten in Bessarabien bis 1940; Die Umsiedlung. Abschied von der Heimat; Erfahrungen in den Umsiedlerlagern; Die Ansiedlung in Polen; Ankunft und Integration im Nachkriegsdeutschland; Generation II: Zwischen alter und neuer Heimat; Kriegskinder; Generation III – Konsumkinder: Was ist Heimat?*

<sup>1</sup> Le livre de Luminița Fassel, *Das deutsche Schulwesen in Bessarabiens (1812–1947). Eine komparativ-historische und sozio-kulturelle Untersuchung*, München, 2000, est utilisé à cette fin, en adoptant aussi les affirmations, un peu exagérées, selon nous, au sujet de « la roumanisation forcée des écoles allemandes pendant l'entre-deux-guerres ».

Les réponses, les relations des Allemands – hommes, femmes, enfants, parents grand-parents – expriment des sentiments entre nostalgie pour la Bessarabie, l'incertitude, l'amertume, l'humiliation et la confusion, ce dernier étant prédominant chez cette population qui fut traitée en Allemagne comme des Allemands de seconde catégorie. La III<sup>e</sup> génération, née en Allemagne, et appelée *Konsumkinder* est indifférente aux nuances, nostalgies, patrie, pays et répond par: «c'est quoi, la patrie?».

J'ai retrouvé dans le travail de Mme Schmidt des arguments supplémentaires pour une analyse que j'ai moi-même menée au sujet des colonistes appartenant à tout les ethnies de Bessarabie<sup>2</sup> et pour sa conclusion que je me permets de citer: «Nous aimerions rappeler encore un seul aspect. Celui de *l'identité de pays*. Dans le cas de la Bessarabie et du Boudjak les rapports des communautés ethniques immigrantes avec le pays où elles se sont établies ont été réservés, se limitant au niveau administratif et juridique. Le passage de leur territoire entre la Russie et la Roumanie – chaque deuxième génération a été née, éduquée ou a vécu dans un autre État que celui de ses parents – donc, l'effort périodique d'adaptation à une nouvelle administration, juridiction et législations, à une autre langue officielle, n'a contribué aucunement à éveiller l'affectivité de ces communautés pour l'un ou l'autre de ces deux pays.

Chaque changement de pays a été une menace à l'adresse de la sécurité personnelle et collective de la communauté. Les changements d'ordre législatif ont menacé souvent soit les droits de propriété, les droits civils, soit les droits obtenus par la législation de l'État précédent ... à son tour, chaque nouvelle administration considérait les générations élevées par l'autre pays avec la même suspicion, étrangers que rien ne rattachait au pays d'adoption. Dans ces conditions, parmi les communautés ethniques établies en Bessarabie le sentiment d'appartenance à un pays – Russie ou Roumanie – n'a pas existé et, par conséquent, l'identité de pays non plus ... Ceux qui ont été obligés de quitter la Bessarabie se sont associés au pays d'origine retrouvé en tant que *Bessarabiens!* Des Allemands bessarabiens (ayant un siège à Stuttgart), des Bulgares bessarabiens etc. Ils ont donc transformé la Bessarabie – dans leur conscience – en un État, un pays, leur pays! Car ils ont travaillé à son édification, à son développement, pendant 125 ou 150 ans. Ils lui appartiennent, affectivement, ils se sont construit eux-mêmes une identité de pays<sup>3</sup>».

A travers ces deux volumes l'auteur offre une riche documentation et une série d'idées et de thèmes concernant l'émigration, l'immigration, les déportations et les transferts de population ainsi que les conséquences que les politiques de colonisation peuvent produire, ou raviver, chez des peuples entiers. Ce cas des Allemands de Bessarabie constitue un excellent exemple qui mérite nos félicitations.

*Elena Siupiur*

(Institut d'Études Sud-Est Européennes)

<sup>2</sup> Elena Siupiur, *Changements dans la structure ethno-démographique de la Bessarabie au XIX<sup>e</sup> siècle (1794–1894)*, in *Entre l'Est et l'Ouest. Études d'histoire et d'anthropologie sociale*, Ed. Inst. Culturel Roumain, Bucarest, 2005, p. 493–519.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 518–519.

**MISSIONARIAT PROTESTANT, CONVERSION RELIGIEUSE,  
ÉCOLE ET RENOUVELLEMENT CULTUREL  
DE SUD-EST EUROPÉEN AU XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> SIÈCLES**

Mihai Răzvan Ungureanu, *Convertire și integrare religioasă în Moldova la începutul epocii moderne*, Ed. Université «A.I. Cuza», Iași, 2004 (411 p.); Ivan Ilcev, Plamen Mitev, *Dokosvane do America (XIX – nacealoto na XX-ti vek)*, Fondation Hemimont, Sofia, 2003 (535 p.).

Depuis l'instauration de la domination ottomane, l'espace sud-est européen a été visité au cours des siècles et surtout au XIX<sup>e</sup> – par de nombreuses missions chrétiennes, catholiques et protestantes en premier lieu – avec l'intention manifeste de disputer les peuples balkaniques à l'influence de l'Islam. On a beaucoup écrit sur la présence de l'Eglise Catholique dans la Péninsule Balkanique et les pays roumains et, ces dernières années, on a insisté surtout sur l'Eglise uniate (gréco-catholique) et sur l'oppression qu'elle a dû subir sous le communisme. Mais au sujet des missions protestantes presque rien ne fut écrit depuis cinquante ans. Du moins dans les pays ex-communistes. L'attitude idéologique des dirigeants de ces régimes vis-à-vis des mouvements religieux et de leur présence dans ces régions étant marquée par l'intolérance, il est évident que l'historiographie, censurée à son tour, les a évités. Pour cette raison, les deux études que nous allons discuter sont bienvenues, d'autant plus qu'elles sont excellentes du point de vue scientifique et fondées sur une riche documentation.

Elles focalisent sur le même phénomène: le missionariat protestant dans l'espace de l'Empire Ottoman dont Mihai Răzvan Ungureanu définit très clairement la portée: la majeure partie des missions établies dans l'Empire Ottoman et les pays vassaux visaient la conversion des Juifs et des chrétiens orthodoxes, en évitant la conversion des musulmans (p. 236 note 1). Les deux volumes concernent des régions différentes de l'Empire, et aussi de différentes catégories de population – surtout celles „politiquement minoritaires”. M. R. Ungureanu, dans une monographie concernant l'intégration sociale des Juifs émigrés de la Galicie, de la Russie, de la Pologne, décrit reconstruit, documents à l'appui, une situation fréquente au XIX<sup>e</sup> siècle en Moldavie: les tentatives de conversion des Juifs au christianisme, tant par l'église orthodoxe locale que par diverses missions protestantes étrangères, surtout anglaises et écossaises. La deuxième partie de la monographie: *Les missions protestantes en Moldavie et à Iassy, Leur rôle dans la conversion des Juifs (1833–1860)* analyse l'activité de ces missions protestantes britanniques au sein de la

nombreuse population juive de Moldavie (avec références, parfois, à la Valachie aussi) des missions qui évitent de faire du prosélytisme dans les rangs de la population roumaine majoritaire, afin d'éviter un conflit avec l'Eglise nationale orthodoxe. L'intention de cette partie de la monographie est de présenter l'histoire de ces missions et de leur activité déployée en Moldavie, en mettant en valeur les informations tirées d'une série de documents et de mémoires inconnus jusqu'à présent par l'historiographie roumaine: *Premières mission, premières tentatives; Les missions protestantes et la „cartographie” de la foi chrétienne dans les Principautés; Où l'on fait connaissance avec les futurs membres de la mission écossaise de Iassy; Une contribution historique inattendue; Les mémoires de Catherine Edward de la Free Church of Scotland – mémoires et correspondance qui furent imprimés à Londres sous le titre Missionary Life among the Jews in Moldavia, Galicia and Silesia* écrit où M. R. Ungureanu trouva des données concernant la vie sociale et culturelle des Juifs de Moldavie, leur volonté presque pathétique, d'apprendre dans les écoles des missionnaires, mais aussi l'opposition acharnée contre la conversion des communautés juives, qui bénéficiaient de l'appui de l'Alliance Israélite Universelle (*Ibidem*, p. 249: *Sur les Juifs de Iassy; premières initiatives scolaires – premières désillusions; sur la conversion au protestantisme et ses risques*). Les missions étudiées par M. R. Ungureanu ne visent que les Juifs (l'auteur rappellera, brièvement quelques tentatives de prosélytisme protestant aux Cours princières de Valachie et de Moldavie, tentatives échouées mais qui ne restèrent pas sans effet sur le plan de l'enseignement et de l'éducation religieuse). La plupart des fondations qui envoyaient leurs missions dans ces régions étaient fondées spécialement pour la conversion des Juifs de l'Europe, comme partie d'un plan central de l'Eglise Ecossoise, dans l'intention de déclencher l'intégration sociale de ceux-ci par un processus de christianisation, idée partagée par de nombreuses sociétés britanniques. En Moldavie viennent: *The British and Foreign Bible Society; The Society for the Propagation of Gospel among the Jews; The London Jews Society; The United Free Church for Scotland; The Palestine Church Missionary Society*, des sociétés qui agissent dans tout l'Orient, en premier lieu dans l'Empire Ottoman.

L'autre volume, la monographie *L'approche de l'Amérique (XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)*, ouvrage des professeurs Ivan Ilcev et Plamen Mitev de l'Université Kliment Ohridtzki de Sofia étudie l'activité des missions protestantes américaines dans les rangs de la population bulgare de l'Empire Ottoman. Ce livre d'une tenue graphique presque somptueuse, dirions-nous, à laquelle s'ajoutent de illustrations (photos de l'époque, documents) réussit à mettre en lumière l'ampleur de la mission protestante américaine dans les territoires bulgares. Ainsi sont confirmés les résultats incontestables de l'activité de ces missions américaines dans l'espace culturel, éducationnel et politique bulgare.

A propos de trois grands problèmes de l'activité de la mission américaine protestante, problèmes qui étaient en réalité les principales visées de la mission, les auteurs poursuivent la présence des missions américaines protestantes parmi la

population bulgare de l'Empire Ottoman et même de la Bulgarie proprement dite après la renaissance de l'Etat bulgare (1877–1878): *Les missionnaires américains, l'Évangile et les Bulgares (XIX<sup>e</sup>-début du XX<sup>e</sup> siècles)* avec les sous-chapitre: *Les missionnaires découvrent les Bulgares; Le monde américain et les pleins pouvoirs des missions à l'étranger; Les étapes principales du développement de la propagande protestante parmi les Bulgares au XIX<sup>e</sup> – début du XX<sup>e</sup> siècles; Les débuts d'une connaissance réciproque à long terme; Comment a-t-on pu aboutir à l'impression du Nouveau Testament en bulgare moderne; Comment les américains se sont-ils installés à Constantinople; La propagande évangélique dans les territoires bulgares; Les missionnaires américains et le conflit religieux greco-bulgare; L'attitude de l'Église orthodoxe face aux missionnaires américains; Les missionnaires américains. La crise orientale et le problème politique bulgare; Annexe; Fragments du Journal de William Meriam (1866).*

La deuxième partie «... ils se sacrifieront à l'essor de la patrie». *Les institutions d'enseignement américaines et les Bulgares dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> – début du XX<sup>e</sup> siècle* est, peut-être, la section la plus importante par son contenu et sa riche documentation (avec trois parties et trente sous-chapitres parmi lesquels nous citons seulement: *I. Robert College et l'ouverture vers le Grand Réveil; II. Mais ma grand-mère a étudié au Robert College! Le „alter ego” de l'enseignement masculin de prestige; III. Les écoles américaines de Samokovo*). Le chapitre s'occupe de la fondation et le fonctionnement de *Robert College*, fondé à Istanbul par la mission protestante américaine. Ce College a joué un rôle important dans l'émancipation culturelle de tous les peuples de la Péninsule Balkanique, mais surtout au rangs des Bulgares, dans l'activité de formation de la nouvelle élite intellectuelle, surtout bulgare, des futurs hauts fonctionnaires ou parlementaires, de la nouvelle administration nationale. L'ouvrage est jusqu'à présent la monographie la plus complète concernant cette école envisagée du point de vue des peuples ayant bénéficié de sa présence dans l'Empire et surtout dans la Péninsule Balkanique. Cette biographie du Robert College met en relief non seulement l'exceptionnelle importance du rôle joué au service du peuple bulgare, dans les années où il cherchait la voie qui allait le conduire vers l'émancipation politique, mais aussi l'appui offert à la diplomatie américaine dans son introduction dans le Sud-Est européen.

Dans les territoires bulgares, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les missions américaines protestantes ont influencé, plus ou moins, les principales idées et actions politiques des Bulgares: la lutte pour un enseignement général et moderne, la lutte pour l'autocéphalie de l'Église bulgare et le conflit bulgare-grec, le conflit avec le Patriarcat de Constantinople pour la reconnaissance du caractère national de l'Église bulgare, le développement de l'activité civique et la formation d'un esprit de solidarité nationale. En fait, les missions protestantes américaines présentes dans l'Empire Ottoman furent également des missions politiques et diplomatiques; par leur truchement furent établies les voies ouvertes aux relations diplomatiques et

économiques avec les pays nouvellement affranchis dans cette zone (voir la première partie du volume, mais aussi la troisième: *Les Indiens balkaniques en Amérique*).

D'ailleurs, chez M. R. Ungureanu aussi, nous remarquons que les missions britanniques concernant les Juifs déploient leur activité dans tout l'Empire Ottoman, y compris la Moldavie et la Valachie. M. R. Ungureanu reconnaît l'aide-financière et politique accordée à ces missions par les consuls britanniques (p.264) ou «l'ingérence cynique de ces missionnaires dans des activités d'espionnage, de transmission de correspondance, etc. » (p. 236).

Les populations visitées par les missions protestantes britanniques, allemandes ou américaines avaient un statut de «minorités politiques et confessionnelles» dans le cadre de l'Etat ou elles se trouvaient. Les *Juifs* de Roumanie (Moldavie et Valachie), de religion mosaïque dans un Etat orthodoxe, immigrants de date récente, qui depuis deux mille ans n'avaient plus leur propre Etat, rêvaient à une intégration européenne et au répeuplement de la Palestine. Les *Bulgares* orthodoxes étaient majoritaires dans les régions où ils habitaient, mais minoritaires du point de vue politique et confessionnel, dans un empire islamique. Les Bulgares n'ont pas cessé de chercher les moyens de s'affranchir et de refaire leur Etat. Les missions protestantes leur ont offert les instruments culturels qui leur permettaient de préciser et définir leurs idéaux politiques.

Les similitudes entre les deux livres (ou les deux activités missionnaires protestantes) sont encore plus évidentes lorsqu'on remarque les formes par lesquelles les missions s'insinuent dans la vie de la population juive, d'une part, de celle bulgare de l'autre. Bien qu'elle fonctionnent dans des espaces géographiques différents et au sein de populations qui diffèrent du point de vue ethnique et confessionnel, ayant toutefois un statut de minorité politique et confessionnelle, toutes ces missions suivent un même scénario: 1. La traduction de la *Bible*, du *Nouveau Testament* dans les langues parlées (on traduit au cours de ces années en roumain, bulgare, grec, yddisch – les Juifs ne connaissaient pas le hébreu); 2. La diffusion de ces Textes sacrés dans les sociétés de la zone, dans les écoles, mais aussi parmi les adultes le développement d'une culture religieuse chrétienne; 3. Le développement de l'enseignement par l'intermédiaire des écoles fondés par les protestants et l'accueil, dans ces centres, des enfants ou des jeunes (ce qui fut un énorme acte de bienfaisance pour tout le Sud-Est); 4. L'insertion, dans les programmes scolaires, des textes saints; 5. L'introduction de la langue parlée propre dans ces mêmes programmes, mais surtout des langues européennes – l'anglais chez les Bulgares, l'allemand pour les Juifs; 6. L'octroi de bourses d'études à l'étranger (dont ont bénéficiée surtout les jeunes convertis), ou leur accueil dans des écoles de hautes études fondées par les missionnaires; 7. La tentative d'éduquer les collectivités locales dans l'esprit des valeurs et des normes européennes; 8. La fondation d'asiles et centres médicaux destinés aux personnes âgées et malades; Le plus difficile fut: 9. l'effort de convertir au protestantisme. Des mémoires que nous ont laissés certains missionnaires se détachent quelques

observations: le désir d'instruction, de culture, manifesté par les peuples de la zone, d'une part, l'opposition acharnée, agressive même (des Juifs surtout) à la conversion, d'autre part, «Ce fut la mission la plus difficile que j'ai jamais eue», raconte Catherine Edward, quant à son séjour en Moldavie «dans une communauté juive». Pourtant, les missions ont réussi à frayer une brèche puissante dans le mental et la pensée des communautés où elles ont travaillé; les jeunes générations ont accepté la réforme du comportement dans son ensemble, parmi les Juifs autant que chez les orthodoxes balkaniques. Certains des élèves qui sortirent des écoles fondées par les missionnaires se sont affirmés parmi les élites juives (dans l'esprit des Lumières) et les élites bulgares (dans l'esprit du Risorgimento). Il est intéressant de remarquer, à propos de la communauté bulgare de Constantinople, qu'au moment de la décision politique de s'unir à une église occidentale, pour se faire un allié dans la lutte de libération en rejetant la juridiction du Patriarcat de Constantinople, les Bulgares ont fondé en 1870 leur Exarchat indépendant et, déjà en 1861, leur église uniate! Les leaders de cette action, certains anciens élèves des protestants, seront, après 1878, dans, le nouvel Etat bulgare des hauts fonctionnaires, ministres et même présidents du Conseil.

Tel que nous le découvrons dans les deux volumes, le missionariat protestant dans l'Empire Ottoman, surtout chez les Bulgares et les Juifs des Principautés Roumaines, a une incontestable dimension politique et diplomatique. Nous sommes donc d'avis que les recherches dédiées à ce thème sont et doivent être placées dans l'espace de l'histoire politique et diplomatique du Sud-Est européen du XIX<sup>e</sup> siècle et des actions politiques internationales qui concernent le destin des peuples de cette zone. Les deux volumes sont une réalisation remarquable et un argument en faveur de cette approche scientifique.

*Elena Siupiur*  
(Institut d'Études Sud-Est Européennes)





## Comptes rendus

Pandeli PANI, *Albanisch intensiv. Lehr und Grammatikbuch mit einer CD der Texte und Dialoge im MP 3-Format*, 2007, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 344 p.

L'intention de l'auteur est de s'adresser non seulement à ceux qui souhaitent apprendre l'albanais sans avoir des connaissances préalables, mais aussi à ceux qui, en ayant, veulent les approfondir et les systématiser. Accompagné d'un CD (où on trouve la lecture de tous les textes inclus dans le livre) et de la solution des exercices considérés difficiles, le livre peut être employé, de même, par ceux qui ne jouissent pas de l'appui d'un professeur (*Vorwort*).

En utilisant son expérience dans l'enseignement – en Albanie (à l'Université de Tirana) et en Allemagne (à Bonn et à Hürth) – de l'albanais comme langue étrangère, Pandeli Pani<sup>1</sup> offre pour chacune des 30 leçons du manuel (qui ont de grandes dimensions) un bon dosage et, d'une leçon à l'autre, une succession judicieuse des renseignements lexicaux et grammaticaux, permettant, de la sorte, l'acquisition d'un vocabulaire de base de première nécessité (4000 unités) et la compréhension des caractéristiques morphologiques de l'albanais, ainsi que de quelques éléments importants de syntaxe et d'une série de faits concernant l'ordre des mots. L'acquisition de tous ces faits assure l'orientation dans les caractéristiques du système grammatical et dans le vocabulaire fondamental de l'albanais colloquial, donnant aussi la possibilité de lire et de comprendre des textes dialectaux ou des textes littéraires (appartenant à différentes périodes), placés dans les derniers quatorze leçons d'un degré augmenté de difficulté.

Les textes énonciatifs et les dialogues – qui, parfois, reprennent des thèmes déjà introduits, en élargissant ainsi le domaine et en enrichissant le vocabulaire – introduisent, dans un enchaînement approprié, des habiletés lexicales, phraséologiques et grammaticales concernant, dans l'ordre de leur apparition, les situations suivantes: les premiers contacts et les formules de salut, les questions nécessaires à poser sur l'identité des personnes et sur les objets d'alentour, l'origine ethnique, les occupations, la classe d'étude, les noms des langues, l'habitation, l'heure et le temps, quelques lieux de loisir (discothèque et cinéma), les saisons de l'année et une journée d'hiver, un après-midi au bar, une visite chez le médecin, une rencontre dans la rue, des achats dans un magasin alimentaire, une discussion téléphonique, une visite au zoo, une autre au jardin botanique, des achats dans un magasin des vêtements, des achats au marché, la journée de quelqu'un qui travaille, l'art et l'architecture, l'éducation de l'enfant, une visite chez le stomatologiste, une excursion dans un endroit historique (Kruja, la capitale de Skanderbeg), une visite, de nouveau, au médecin, la famille, l'habitation, les achats dans un magasin alimentaire, une excursion à la mer, un anniversaire, une lettre sur la vie à la campagne et sur la famille d'un fermier, l'activité d'une agence de voyages, dialogue dans la gare, conversation sur ce qu'on a fait dans la journée précédente (occasion d'observer aussi l'utilisation spécifique de l'aoriste), l'accueil d'un hôte à l'hôtel, interview avec un émigrant albanais, la conversation téléphonique, discussion entre une mère et une fille au retour de l'école (les trois derniers dialogues illustrent, de même, l'emploi de l'aoriste en albanais et sa haute fréquence comme temps du passé), conversation autour de l'achat d'une maison nouvelle, conversation dans la rue et dialogue en face d'un cinéma (textes consolidant les capacités d'utilisation de l'aoriste), une séance au coiffeur et au barbier, les coutumes aux fiançailles et aux noces (il s'agit de textes permettant d'approfondir l'usage de l'optatif, tenant compte de la haute fréquence de ce mode dans l'expression des bons vœux et des souhaits), le dialogue dans le cas d'une contravention routière, le travail dans la bibliothèque. On pourrait faire l'observation qu'il s'agit de situations qui, en totalité ou presque, sont caractéristiques pour la vie actuelle de n'importe quelle ville en Europe.

La suite de ces textes introduisant le vocabulaire et les formules caractéristiques pour la vie quotidienne dans la ville est interrompue pour la première fois par un texte littéraire dû à un auteur très connu de l'entre deux guerres, Faik Konica. Le texte offre la description d'une maison qu'on peut considérer traditionnelle (11-ème leçon). En commençant avec la dix-septième leçon, l'auteur

<sup>1</sup> Il met à profit aussi ses connaissances de grammaire historique; dans la bibliographie du présent volume on rencontre le titre de son livre *Die Diathesen im Albanesischen und ihre indogermanischen Grundlagen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.

propose constamment des textes littéraires adaptés de dimensions plus grandes, provenant de différentes périodes, textes qui offrent plus d'information sur les traits spécifiques de la vie et de l'histoire des Albanais: le commencement de la journée d'un jeune père, directeur, et de son enfant (17-ème leçon), les lacs d'une région pittoresque, celle de Lura, texte adapté d'un guide sur les montagnes de l'Albanie (18), le portrait d'une jeune fille, en partant d'un texte de Dritëro Agolli (19), un texte sur les voies de la modernisation de l'Albanie à la fin du XIXe siècle, pris et adapté du livre de Sami Frashëri, «L'Albanie – ce qu'elle a été, ce qu'elle est et ce qu'elle va devenir» (20), un fragment de l'épopée albanaise (*Lahuta e Malcis*) de l'écrivain bien connu Gjergji Fishta, prélat catholique, auteur de l'entre deux guerres (le texte original, en vers, transposé, de nos jours, en prose, pour être accessible aux enfants, est adapté de nouveau pour les besoins du présent manuel) (21), une soirée de danse des étudiants (22), les changements lents dans la mentalité des paysans (23), une chasse des montagnards, d'après Konstantin Kristoforidhi, l'auteur du premier dictionnaire de l'albanais, bilingue (albanais-grec) et explicatif, à la fin du XIX-e siècle (24), les noces (texte sur les coutumes traditionnelles, adapté d'après Sterio Spasse, auteur connu après la deuxième guerre mondiale) (25) Shega (= la grenade, ici, le nom d'une jeune fille), texte adapté d'après Petraq Zoto, décrivant la vie d'une jeune mariée (26), un texte scientifique sur la poésie populaire des Albanais de l'Italie, adapté d'après Eqrem Çabej (27), la vie dans une petite ville sans secrets (adapté d'après Agim Isaku) (28). Les leçons XXIX et XXX présentent plusieurs textes dialectaux en guègue et en tosqe.

Les mots sont expliqués en allemand à la fin du livre, pour chaque leçon séparément. Il faut observer, pourtant, qu'il aurait été, probablement, beaucoup plus utile si l'auteur ne renonçait pas à la forme d'un petit dictionnaire alphabétique concernant le livre tout entier.

La grammaire est ordonnée et dosée en structures élémentaires et en contextes minimaux. Les faits sont introduits selon leur fréquence et selon le but de donner à l'étudiant la capacité progressive de s'exprimer. Le volume répond vraiment à la mention du titre (*Grammatikbuch*), puisqu'on trouve – outre l'introduction utile (*Einleitung*) sur l'histoire de l'albanais, sur la répartition dialectale, sur l'évolution de l'albanais littéraire et sur la formation de la norme standard – des explications claires et riches. On trouve dans les premières leçons plusieurs informations sur le système du nom, sur le pronom démonstratif et sur le pronom interrogatif. Les renseignements sur le nom, sur le verbe, sur le numéral, sur les pronoms interrogatifs s'accumulent d'une leçon à l'autre, avec une attention spéciale pour les spécificités du système des cas, des problèmes de la formation du pluriel et dans l'emploi des articles et de leur déclinaison, pour les faits caractérisant la structure des adjectifs (avec article et dépourvu d'article). En commençant avec la dixième leçon, on trouve une description détaillée du verbe albanais: l'auteur propose une classification, il insiste sur les rapports entre les temps du passé (aoriste, imparfait, parfait), accorde une attention constante à la structure et aux valeurs de chaque mode (l'admiratif y compris) et de chaque voix, à l'emploi des particules et à leurs valeurs. Les dernières leçons comprennent des données sur la syntaxe de la phrase.

La richesse du matériel bien systématisé permet des approches comparatives avec les autres langues du Sud-Est européen. Nous donnons un seul exemple. Pandeli Pani donne la liste des syntagmes verbales à la voix passive/réfléchie construits avec le datif: (*mua*) *më hahet bukë*, «j'ai l'envie de manger du pain», (*mua*) *më pihet ujë* «j'ai l'envie de boire de l'eau», *më këndohet* «j'ai l'envie de chanter» (p. 88). Sans posséder un inventaire d'une richesse semblable à l'albanais, le roumain connaît, à notre avis, un procédé très proche: *a i se face cuiva de ceva* (sau de cineva) «sentir un fort désir ou une attraction ardente pour quelque chose ou pour quelqu'un» (voir le *Dictionnaire de l'Académie Roumaine* s. v. *a face*). À la série des verbes qui apparaît en albanais, le roumain oppose des constructions seulement avec le verbe *a face* et *da*: *cuiva i se dă* «avoir envie de» (*Dictionnaire de l'Académie Roumaine* s. v. *da*)<sup>2</sup>.

En conclusion, nous sommes en face d'un ouvrage d'une grande utilité, servant plusieurs desseins, pédagogiques et scientifiques à la fois.

Cătălina Vătăşescu

<sup>2</sup> À ce qu'il nous semble, le dernier exemple inclus dans la liste par P. Pani, *ajo më bëhet në ëndërr* ne devrait pas être considéré apparenté, pour le moins sémantiquement. La construction a été déjà mentionnée par Pericle Papahagi dans son étude sur les expressions communes aux langues balkaniques. Elle apparaît aussi en aroumain, dacoroumain, bulgare et néogrec et a le sens «paraître, apparaître dans le rêve» (voir aussi le *Dictionnaire de l'Académie Roumaine*, s. v. *a face*).

Iulia MĂRGĂRIT, *Comentarii etimologice și semantice. Note și articole*, Editura Academiei Române, București, 2007, 397 p., **Etymologica**, collection coordonnée par Marius Sala, no. 27.

Le présent volume est le troisième d'une série de contributions résultant d'une direction de recherche suivie assidûment par Iulia Mărgărit – direction de recherche moins cultivée d'une manière systématique par les autres spécialistes –, celle de l'étymologie dialectale<sup>1</sup>. L'auteur réussit à mettre en valeur la richesse lexicale, sémantique et dérivative des parlers dacoroumains. La première partie du livre, *Note lexical-etimologice* (Notes lexico sémantiques), discute des mots puisés dans les atlas, les glossaires dialectaux, les publications et les revues consacrées au matériel dialectal, dans l'archive des phonogrammes de la langue roumaine de l'Institut de linguistique de Bucarest, dans des enquêtes sociologiques et ethnologiques. Une remarque s'impose: le volume utilise tous les résultats des enquêtes récentes et les dernières parutions de la dialectologie roumaine (la bibliographie abondante en est la preuve, p. 11–21). Les données sont vérifiées et corroborées avec l'information puisée dans les productions folkloriques, dans les textes anciens et dans la littérature culte des auteurs originaires de la zone étudiée.

La deuxième partie, *Articole* (Articles), réunit quatre contributions concernant des aspects grammaticaux qu'il faut expliquer en relation avec les rapports entre les membres de la famille ou d'une localité chez les Roumains du sud de la Roumanie et chez ceux habitant au nord de la Bulgarie: l'origine de la particule *alde* (qui distingue quelqu'un parmi ceux appartenant à une famille, à un group) et son emploi dans des formules de politesse (p. 315–326); les constructions avec *alde* dans les parlers de la Valachie (p. 327–350); l'origine d'un pronom de politesse (*sămitale*) dans une formule de salut, innovation des parlers roumains de Bulgarie (la discussion en permet des conclusions sur l'unité des sous dialectes de Roumanie et leurs ramifications au sud du Danube et offre des observations intéressantes sur le bilinguisme et le futur du roumain dans un milieu allogène) (p. 350–362); la forme d'un pronom négatif dans les parlers du sud de la Roumanie (*nenimic*).

La première partie de l'ouvrage discute 400 mots. Il s'agit premièrement des termes du sous dialecte parlé au sud de la Roumanie et des parlers roumains au nord de la Bulgarie. Il y a aussi des termes provenant de Bessarabie et de Bucovine, ainsi que des patois roumains de Hongrie et de Serbie.

Un des buts en est de compléter l'information sémantique et étymologique comprise dans le «Dictionnaire de la langue roumaine» (DLR) et dans le «Petit dictionnaire de l'Académie» (MDA). Il s'agit, aussi, de compléter l'inventaire de mots du dictionnaire trésor du roumain.

L'avant-propos (p. 5–10) décèle dans le matériel linguistique présenté les tendances dans l'enrichissement du vocabulaire dialectal et donne une image de sa grande vivacité et créativité. Des analyses minutieuses présentent l'histoire des accidents phonétiques, dont on fait une hiérarchisation, et soulignent le rôle de la contamination. Par exemple, le terme *păcleață* est formé des deux synonymes, *păclă* et *ceață* et a le même sens, «brouillard»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Le premier volume, paru en 2002 dans la même collection **Etymologica** de l'Institut de Linguistique «Iorgu Iordan – Al. Rosetti» de l'Académie Roumaine, portait précisément le titre *Probleme de etimologie dialectală* (tandis que l'autre, de 2005, s'intitulait *Ipoteze și sugestii etimologice*). Dans un compte rendu du premier volume («Limba română», LII (2003), 4, p. 222–223), Grigore Brâncuș attire l'attention sur le fait qu'il s'agit fort probablement du premier livre consacré à ce sujet important et aux particularités et aux difficultés de cette voie de recherche.

<sup>2</sup> Cette modalité de création lexicale est très fréquente et l'auteur le met constamment en lumière. Pourtant, il y a des cas où elle ne semble pas s'appliquer: *limburuș* «luette, uvule» est interprété comme une supposée contamination *limbă* + *buric* > *limburic*, d'où le pluriel *limburci*, *limburuci*, *limburuș*. Pourtant, le terme s'explique mieux comme diminutif de *limbă* «langue», ayant des correspondants dans les langues balkaniques (pour la concordance de sens et de forme avec l'albanais *gjuhëz* et avec les autres langues balkaniques voir Grigore Brâncuș, *Concordanțe româno-albaneze*, București, 1999, p. 107, 132, qui mentionne pour le roumain l'explication de I.-A. Candrea et Ov. Densusianu : CDDE, nr. 984); la solution de Iulia Mărgărit ne satisfait pas l'évolution sémantique, mais a l'avantage d'expliquer la présence de *-r-*.

L'auteur accorde toute l'attention à la tendance vers la création d'une riche synonymie et offre une description des couches étymologiques en insistant sur la présence des termes considérés rares ou perdus.

Des termes hérités du latin (quelques uns devenus rares dans la langue standard) ont des dérivés inconnus ou moins connus jusqu'à présent, qui indiquent leur vitalité dans les parlers: *albină* vb.pron. «s'éclaircir (le ciel, le temps)» < *alba* «aube, aurore», *călătóri* s. m. pl. «cavaliers» < *cal* «cheval», *comac* «tuile pour couvrir la cime, le sommet de la maison» < *coamă* «crinière; cîme», *desimet* s. n. «fourré» < *des* «touffu», *durime* «souffrance, douleur», de *durere* «id.», par la substitution du suffixe, *frământări de limbă*, le nom d'un jeu qui décompose et recompose les mots en mêlant les pièces obtenues < *frământa*, dont l'explication suppose la conservation comme reflex unique en roumain des verbes latins *fragmentare* et *fermentare*, *furcuie* «petits rameaux» < *furcă*, *pomat* adj. «sec» (*prune pomate*) < *poame* pl. «fruits séchés pour être conservés pendant l'hiver», *suflanie* (< *suflet* «âme, haleine»), ayant le sens «(tout le) monde», crée de *sufflare* «id.», selon le modèle de *dihanie*, terme d'origine slave.

Une série importante de mots provient du substrat et a des dérivés: *copil* s. n. et *copilă* s. f. ayant tous les deux le sens «l'écartement des jeunes pousses du maïs», *copleș* «petit enfant» < pl. *copleși* < sg. *cop(i)leac*, *a descopili* vb. «couper les pousses de la vigne», *ghiujiță* «vieille femme» s. f. < *ghiuj* «vieillard» (termes péjoratifs), *mânz*, *mânzătură*, avec des sens spécialisés dans la terminologie du tissage (*mânz* «poulain»), *păstăi* s. f. pl., avec le nouveau sens «balle, enveloppe des graines» < *păstaie* «gousse», *scrumb* «croûte à la surface d'un terrain» < *scrum* «cendres»; la finale est expliquée par la contamination avec le synonyme *scrob*<sup>3</sup>, *sterpeloagă* < *sterp* «stérile». La liste est beaucoup plus riche et la lecture du livre offre des informations très importantes.

Une discussion intéressante concerne le préfixe *des-* en *dezgoli*, par exemple. Il faut retenir que le dérivé ne s'oppose pas à une base ayant un sens positif (ce terme peut être inclus dans la série *desprimăvăra*, *descânta*, etc.).

Nous ne pouvons pas terminer cette note sans mentionner le fait que Iulia Mărgărit propose aussi des solutions et des interprétations de détail pour une série de mots de la langue standard et qui n'ont pas une étymologie définitive ou parfaitement satisfaisante: *deșela*, *învârtecuș*, *lăudăros*, *lume* «lumière» (avec des dérivés partant de ce sens, *a lumi* «éclairer», *lumitoare* «lumineuse»), *maimuțări*, *posac*, *putinei*, *răscruce*, *ștergar*, *ticsi*, etc.

Par la richesse du matériel lexical, par l'analyse minutieuse de toutes les sources et de toutes les situations dans lesquelles les termes apparaissent, par la discussion des rapports synonymiques entre les mots hérités et ceux du substrat ou empruntés au slave ancien ou aux langues slaves voisines, par les domaines onomasiologiques dont on puise les exemples, le livre peut être d'un réel intérêt pour les spécialistes qui étudient le contact entre les langues du Sud-est européen et entre les dialectes des langues parlées dans la zone.

Cătălina Vătășescu

Grigore BRÂNCUȘ, *Studii de istorie a limbii române*, Bucarest, Ed. Academiei Române – I<sup>er</sup> vol., 2007, 284 p., II<sup>eme</sup> vol., 2008, 302 p.

Rassembler, en un même livre, les études publiées dans les revues de spécialité facilite l'accès aux contributions d'un auteur. En y ajoutant les études parues, dans le temps, dans diverses revues ou miscellanées consacrées à la même thématique, on réalise une «anthologie» et un panorama des conceptions scientifiques et des stratégies ayant régi l'activité de l'auteur. Il y a une tradition à la Maison d'édition Editura Academiei de publier de tels ouvrages, tout d'abord des membres de l'Académie et aussi d'autres chercheurs et je pense spécialement aux linguistes.

Le professeur Grigore Brâncuș, membre correspondant de l'Académie Roumaine, trouve sa place dans la pléiade des grands historiens de la langue roumaine: B.P.Hasdeu, Ov. Densusianu,

<sup>3</sup> La forme dialectale *shkrumb* du correspondant albanais s'explique par le développement d'un son secondaire, *b*.

Sextil Pușcariu, Al. Rosetti, Gh. Ivănescu [voir les hommages rendus à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire, in „Limba română”, nos 3–4, 2000, où se trouve aussi la *Bibliographie* de ses publications]. Un ouvrage antérieur au présent, *Introducere în istoria limbii române* – Introduction à l'histoire de la langue roumaine –, d'une publié sous les auspices de l'Université « Spiru Haret », n'a d'une introduction que ce terme en usage dans la tradition de l'école allemande, car, en réalité, nous nous trouvons devant une vraie Histoire de la langue roumaine, synthèse de grande valeur, résultat de plusieurs années de recherches, comportant tous les éléments fondamentaux.

Les recherches ponctuelles ont mené à la convergence de certaines questions auxquelles il a obstinément cherché la réponse. Tout particulièrement intéressé par les origines de la langue roumaine, sa contribution quant au substrat thraco-dace fait référence en la matière. Les études du I<sup>er</sup> volume sont complémentaires aux monographies consacrées à ce sujet : *Vocabularul autohton al limbii române* (1983), *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române* (1995) et *Concordanțe lingvistice româno-albaneze* (1999).

La problématique du chapitre *Le substrat thraco-dace de la langue roumaine* (I, pp.133–223) préoccupe toujours les spécialistes car les solutions étymologiques des mots qui en proviennent ne sont pas définitives. Une des hypothèses théoriques avancées par l'auteur en 1971 dans l'étude *Metoda comparației româno-albaneze* (I, pp. 133–139) a été unanimement validée ces dernières décennies et constitue l'un des principes de base de la recherche roumaine. La comparaison des éléments du roumain aux éléments similaires de l'albanais « dont nous ne saurons nous dispenser, même s'il ne s'agit que de l'opération préliminaire à la recherche étymologique proprement-dite » (I, p. 135) est analysée par Gr. Brâncuș dans une perspective qui diffère dans une certaine mesure du point de vue des chercheurs albanais. Par exemple, E. Çabej estime que les éléments autochtones de la langue roumaine auraient été *in corpore* des emprunts au vieil albanais. Or, pour Gr. Brâncuș cette catégorie d'éléments qui existaient avant le contact du roumain (le proto-roumain) à l'albanais, est un possible héritage indépendant dans les deux langues.

Dans la discussion théorique sur le substrat, compte tenu du caractère complexe de l'interaction entre deux langues en contact, qui se trouvent, pour un certain temps, dans la situation d'utiliser un code linguistique – A – qui perpétue la structure de l'une des deux, tout en englobant des éléments de l'autre code – B – employés par les locuteurs, les éléments du code B sont considérés par les linguistes soit comme héritage, soit comme des emprunts. Brâncuș considère, quant à lui, les éléments du substrat comme des emprunts, opinion que je partage avec les explications de rigueur. [Voir Zamfira Mihail, Maria Osiac, *Lingvistică generală și aplicată*, IV<sup>e</sup> édition, Bucarest, Ed. Fundației „România de Măine”, 2008, p. 89 – chap. *Substrat*, par Z. Mihail]. G.I. Ascoli, le linguiste qui a introduit la notion de substrat dans les sciences du langage, le définit ainsi : « le contenu linguistique de la notion de substrat se révèle uniquement dans son opposition aux notions d'*affinité* et d'*emprunt*. Dans le système d'une langue, tout ce qui provient du système initial (ou qui est apparu en raison des lois internes de l'évolution) représente l'élément « propre », originaire. Ce qui a été repris de l'extérieur est un emprunt. Or, les éléments de *substrat* ne peuvent être considérés ni « propres », car ils n'appartiennent pas au système primaire, ni « étrangers », c'est-à-dire empruntés, car ils ne proviennent pas de l'extérieur. *Le substrat* représente, à notre avis, ce que les locuteurs ont perpétué du système de la langue antérieurement parlée, après avoir commencé à utiliser une nouvelle langue, donc un autre système, dans les conditions d'un bilinguisme de durée ».

Pour une historiographie de la circulation des idées linguistiques, il convient de mentionner que Gr. Brâncuș est l'un des rares linguistes à relever les idées et les hypothèses pertinentes de ses précurseurs. Il cite Al. Philippide qui considérait, par exemple, que « l'intervention du substrat se manifeste tant dans la base d'articulation que dans la base psychologique de la langue » (I, p. 179), ce qui est encore un domaine fertile en idées. Le professeur Brâncuș invite ainsi les lecteurs à considérer aussi bien des ouvrages de grande valeur de B.P. Hasdeu, I.-A. Candrea, que les principes théoriques de Timotei Cipariu ou Moses Gaster (II, pp. 191–197, 235–243) lesquels sont peu lus et rarement cités. Les études mentionnées ci-dessus ainsi que celles concernant Ion Heliade Rădulescu, Theodor Capidan ou Al. Graur ont été regroupées dans le chapitre *Aspects théoriques concernant la structure, l'origine et l'évolution de la langue* (II, pp. 157–264).

Pour ce qui est de I.-A. Candrea, dont le *Dicționar etimologic al elementelor latine* (en collaboration avec O. Densusianu) a été réédité par ses soins, nous devrions nous attarder sur le sujet, car il s'agit de reconnaître enfin la valeur extraordinaire de ce grand linguiste (I, pp. 65–81 – on y reproduit l'étude introductive de Brâncuș, un aperçu synthétique très attentif de tous les dictionnaires étymologiques de la langue roumaine et une analyse comparée des deux dictionnaires consacrés aux éléments latins, l'autre étant celui de Sextil Pușcariu).

Deux autres chapitres du 1<sup>er</sup> volume, *Phonétique et grammaire* et *Vocabulaire*, regroupent des études qui proposent de nouvelles solutions aux questions restées en suspens dans la littérature de spécialité. Par exemple, pour certaines modifications sémantiques lors du passage du latin au roumain (pp. 82–86), l'auteur nous propose une solution digne de « l'œuf de Colomb », une hypothèse à la portée de tout linguiste mais que personne n'avait avancée. Le raisonnement en était que « fort probablement l'influence du substrat a pu s'étendre aussi au fond lexical latin hérité, déterminant certaines évolutions sémantiques spécifiques. ... Tout comme pour les unités lexicales proprement dites (c'est-à-dire celles empruntées au substrat, n.n.) [il faut faire appel] à la même méthode de référence aux éléments correspondants de l'albanais » (I, p. 82).

La qualité de témoin des éléments albanais est révélatrice dans différents compartiments de la langue, en phonétique et en grammaire, car des réminiscences thraco-daces ont été attestées dans tous les compartiments. Le chapitre *Albano-romanica* (I, pp. 223–256) met particulièrement l'accent sur ces similitudes : le genre neutre, la valeur de l'aoriste en albanais, l'intercalation du pronom non-accentué au pluriel de l'impératif. La grande fréquence des vocatifs en albanais représente, à notre avis, un argument convaincant en faveur de l'opinion que du vocatif roumain en *-o* est dû tout d'abord au substrat.

Il y est question aussi de certaines modifications parues comme tendances dans le bas latin, « promues avec le temps sous l'influence du substrat ». Ces particularités grammaticales sont : le genre neutre (avec un autre comportement syntactique qu'en latin, similaire à l'albanais), la généralisation du syncrétisme génitif-datif dans la flexion nominale, la post-position de l'article défini, la formation des nombres de 11 à 19. Les expliquer par le substrat c'est annuler les hypothèses selon lesquelles ce serait des influences slaves en roumain. D'autres traits grammaticaux spécifiques au roumain (la formation du passé composé uniquement à l'aide de l'auxiliaire *a avea* – avoir – et du futur de l'indicatif avec *a vrea* – vouloir –, etc.) trouvent des correspondances avec des structures identiques en albanais (v. aussi *Introducere în istoria limbii române*).

L'analyse approfondie de chaque question relative aux éléments thraco-daces permet à l'auteur de regrouper dans cet ouvrage quelques synthèses significatives pour le statut des éléments thraco-daces dans la langue roumaine. Par exemple, dans l'étude *Substratul traco-dac – componentă a românei comune* (I, pp. 179–183), on énonce les points de vue de plusieurs études antérieures, vérifiés par de nombreuses comparaisons, pour arriver, à la fin, à formuler des conclusions indestructibles qui font autorité dans l'histoire de la langue roumaine. Chaque étude est en soi une preuve de persévérance dans le projet de connaître à fond la contribution autochtone au latin « parlé sans interruption dans l'espace carpato-danubien ». Les formulations du professeur Grigore Brâncuș sont apodictiques et, partant, à retenir comme autant de définitions: « la structure phonétique et morphologique des mots autochtones, leur sémantique par rapport aux mots d'origine latine, leur rayonnement dialectal et leur position dans l'ensemble lexical prouvent que [...] intégrés initialement au lexique du latin carpato-danubien, ils ont été hérités en roumain commun comme des éléments 'latins' » (I, p. 178). C'est ainsi que, dans la perspective de la linguistique générale, on classe cette étape où le latin et le thraco-dace se sont trouvés en contact, où le latin adopte des éléments de la langue des autochtones, langue abandonnée par les locuteurs qui s'étaient approprié *in corpore* la langue des conquérants romains.

Dans l'économie de ce compte rendu, nous n'avons fait qu'effleurer les études regroupées dans les chapitres relatifs à « la langue littéraire », « la langue populaire », « la dialectologie » (à notre avis, certains pourraient être annexés à la même problématique du lexique autochtone : *Mots du substrat thraco-dace dans le parler d'Olténie*, II, pp. 128–133). La vision historique de tous ces recherches est dominante, car, pour citer les mots de l'auteur « nous avons essayé d'expliquer les

phénomènes étudiés en relation directe avec les états précédents de la langue, pour arriver, chaque fois que possible, à ses sources latines » (II, p. 5). En ce sens, *La vitalité de la langue roumaine* (II, pp. 95–99) est une démonstration magistrale car, même aux cas où le roumain est utilisé comme langue allogène, en dépit des emprunts, il « conserve intacte la flexion, les traits grammaticaux ainsi que la partie fondamentale du vocabulaire, celle héritée du latin » (II, p. 96). « La grammaire des parlers roumains de l'extérieur du pays est forte, inaltérée, unitaire et s'identifie à la grammaire de la langue commune. Les influences n'ont nullement altéré la morphologie de notre langue » (II, p. 99). C'est l'opinion d'un maître de l'histoire de la langue roumaine basée sur des arguments fournis par la structure même de la langue: « les oppositions grammaticales du roumain sont exprimées par le grand nombre de marques positives, ce qui confère une résistance certaine à la grammaire dans les conditions du bilinguisme ». Cela doit être compris comme une preuve de vitalité des tendances originaires latines, de la capacité d'assimilation des éléments non-latins.

Zamfira Mihail

Gottfried SCHRAMM, *Slawisch im Gottesdienst. Kirchenwortschatz und neue Schriftsprachen auf dem Weg zu einem christlichen Südosteuropa*, **Südosteuropäische Arbeiten 129** (herausgegeben von Edgar Hösch und Konrad Clewing), R. Oldenbourg Verlag München, 2007, 207 p.

L'*Introduction* (p. 9–13) nous offre les éclaircissements de l'auteur concernant le sujet choisi – l'activité des frères Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves. Elle nous renseigne aussi de la méthode utilisée, celle de l'historien de la langue qui examine les réalités byzantines et slaves en essayant de tirer des conclusions historiques de l'étude de l'emprunt lexical et du contact des langues.

Une place importante est accordée aux contacts que les Slaves, avant leur christianisation, ont eus avec les chrétiens. G. Schramm délimite quatre régions où les contacts ont conduit aux emprunts formant la première couche de termes chrétiens en slave. Parmi ces régions, le Sud-est européen est considéré la zone des plus intenses rapports. Dans le cadre de la christianisation du Sud-est européen le problème essentiel serait, selon G. Schramm, de fixer les aires où les ancêtres des Albanais et ceux des Roumains, peuples chrétiens anciens, se trouvaient à l'époque des migrations des populations païennes, surtout pendant la migration slave (commencée aux VIe–VIIe siècles). C'est le moment pour l'auteur de reprendre son hypothèse<sup>1</sup>, selon laquelle, aux VIe–IXe siècles, les ancêtres des Albanais et des Roumains occupaient, dans une étroite symbiose, la même unique région montagneuse, située entre la Bulgarie et la Serbie d'aujourd'hui<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Adeptes de la théorie de G. Weigand, selon laquelle les Albanais et les Roumains vivaient au sud du Danube en relations très étroites sur un espace bien limité, G. Schramm a publié en 1994 le livre *Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, dont il expose maintenant les conclusions pour s'en servir comme fondement du présent échafaudage. Sur les nombreuses affirmations que nous considérons pas suffisamment argumentées dans l'ouvrage de 1994 nous ne permettons de mentionner notre discussion *Les débuts de la christianisation des Albanais. À propos du livre de Gottfried Schramm, Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, publiée en RESEE XXXIII (1995) 3–4, p. 315–321.

<sup>2</sup> Il nous semble qu'une explication était nécessaire concernant les causes et les conditions qui auraient pu provoquer un resserrement des deux populations à la veille de l'arrivée des Slaves. Nous sommes en présence d'un nouvel ouvrage essayant de localiser à tout prix, dans la basse antiquité, une petite zone – en dehors de leurs pays actuels – où les Albanais et les Roumains se seraient mêlés. En effet, les linguistes mentionnent une aire aigüe, formée pourtant *après* la descente des Slaves dans la Péninsule Balkanique et après la configuration des espaces habités par les Bulgares et les Serbes, où se trouve, aujourd'hui encore, une *branche* de la population *romanisée* (l'albanais, dont il n'y a pas de traces, n'y est pas signalé); voir là-dessus Al. Rosetti, *Istoria limbii române I. De la origini*

L'auteur nous fait aussi savoir qu'il a accordé cette attention spéciale aux couches chronologiques des termes chrétiens empruntés par les Slaves par voie populaire, afin de pouvoir établir toutes les directions de l'influence et de tirer – de la présence ou de l'absence d'un mot ou d'une série de mots – des conclusions sur les mouvements des populations. Cette démarche nous semble particulièrement intéressante et en ce qui suit nous nous proposons de s'arrêter sur quelques situations. Dans le deuxième chapitre (*Ausstrahlungen einer innerbalkanischen Christenheit*)<sup>3</sup>, sont discutés *църкы, кѣмотръ, комѣкати, проповѣдати*, sb. *pogan*, bulg. *poganec* et les noms pour la notion de «filleul», termes expliqués par G. Schramm comme provenant du latin par le truchement de la langue des Besses, qui, à son avis, sont les futurs Albanais<sup>4</sup>.

G. Schramm se hâte d'expliquer, par exemple, l'absence dans les langues slaves des termes *ecclesia* ou *basilica* (termes très fréquents avant le Ve siècle dans le Sud-est européen) par le fait que la destruction des bâtiments de culte au long des migrations (slaves aussi) aurait causé la perte de leur nom; d'ici, il découlerait l'impossibilité que les Slaves apprennent *ecclesia* ou *basilica* (p. 21–23); il faut se demander alors comment expliquer la continuation de ces termes latins en albanais (*qishë*) et en roumain (*biserică*)<sup>5</sup>? Le manque de ces deux mots en slave est réel, mais il ne peut pas être tiré au clair de cette manière. Malgré le fait que l'albanais ait emprunté au latin *ecclesia*, G. Schramm affirme que c'est au *besse* (l'ancien albanais dans son interprétation) que le slave aurait emprunté *църкы* «église», le mot *besse* continuant le terme latin non attesté \**kirika*. Les contributions antérieures sur l'étymologie allemande du terme slave (surtout celles de P. Skok)<sup>6</sup> ne sont pas commentées, pas même pour être rejetés avec des arguments.

*până la începutul secolului al XVII-lea*, édition définitive, București, 1986, p. 201 (avec une riche bibliographie, dont il faut mentionner surtout N. van Wijk, *Taalkundige en historische Gegevens betreffende et oudste Betrekkingen tussen Serven en Bulgaren*, Amsterdam, 1923 et Id., en «Le monde slave», XIV (1937, t. IV).

<sup>3</sup> Vu la complexité (qui dépasse, d'ailleurs notre compétence) des sujets abordés dans les autres chapitres, il faut nous contenter de les passer tout simplement en revue: les Slaves en Frioul et en Carinthie et les commencements de l'emploi du slave comme langue liturgique (III-ème chapitre), le modèle géorgien et celui arménien de l'alphabet glagolitique (IV-ème chapitre), la diffusion du slave comme langue des écrits saints en Europe, au nord et à l'est, à l'ouest et dans les Balkans (V-ème chapitre), l'histoire des deux alphabets slaves (glagolitique et cyrillique, VI-ème chapitre), la géographie européenne des langues utilisées dans la célébration de l'office divin (VII-ème chapitre).

<sup>4</sup> Dans le livre mentionné dans la note 1, G. Schramm s'est efforcé de démontrer la survivance des Besses dans la basse antiquité et la continuation de leur langue par l'albanais. La survivance de cette langue balkanique antique est supposée due à la christianisation réalisée par Nicetas de Remesiana, considéré par Schramm d'origine besse et, à l'instar de l'évêque Ulfila (le traducteur en gotique des écrits saints) traducteur en *besse* des écrits chrétiens. La construction hypothétique du livre paru en 1994 (aucune preuve n'est pas convaincante à la faveur de l'origine et de l'activité de traducteur de Niceta, ainsi que de la possibilité que le *besse* fût encore parlé à l'époque des migrations, ou du souvenir chez les Albanais de cette longue tradition de l'écriture dans leur propre langue et de leur supériorité culturelle envers les ancêtres des Roumains et puis envers les Slaves) devient en 2007 la prémisse d'une nouvelle démonstration, comme si tout était indubitable.

<sup>5</sup> On peut observer que les deux langues continuent des termes différents. Il est regrettable que l'importante étude de P. Aebischer (*Basilica, Ecclesia, Ecclesia. Études de stratigraphie linguistique*, en «Revue de linguistique romane», Paris, XXVII (1963), p. 119–164), qui offre un très riche matériel et des données sur la chronologie et la situation de toutes les langues romanes (le roumain y compris) et de l'albanais, soit ignorée par G. Schramm.

<sup>6</sup> Voir la démonstration soutenant l'origine allemande du terme slave dans *Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov*, sous la rédaction de O. N. Trubacev, tome 3, Moskva, 1976, p. 198–199 (avec bibliographie); voir aussi V. Kiparsky, *Die gemeinslavischen Lehnwörter aus dem Germanischen*, «Annales Academiae Scientiarum Fennicae», Ser. B, t. 32, Helsinki, 1934, V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého. Druhé, opravené a doplněné vydání*, Praha, 1968.



Cette chaîne de suppositions, de formes reconstruites – qui n’ont aucun correspondant en albanais et aucune trace dans l’histoire de cette langue – est continuée d’une manière imprévue par l’affirmation tranchante que les Besses formaient une île de chrétienté intacte (*eine intakte Christenheit*). Ce sont les Besses qui auraient pu sauver les ancêtres des Roumains, chrétiens eux aussi (sur leur christianisation l’auteur ne nous dit rien) et agriculteurs, en consolidant leur foi et en leur enseignant l’élevage du menu bétail, pratiqué en mouvement permanent auquel participait toute la famille, ou tout le clan – avec le mot de Schramm (p. 24, 25). En affirmant à plusieurs reprises la supériorité culturelle et religieuse des ancêtres des Albanais sur ceux des Roumains, l’auteur tâche de soutenir l’exclusivité des contacts entre les Besses (les futurs Albanais) et les Slaves et le manque des relations de bonne heure entre les Slaves et les Roumains. Nous sommes d’avis que la discussion sur la chronologie des premiers emprunts que le slave a faits aux langues voisines dans le Sud-est européen ne doit pas négliger la chronologie de la direction inverse, c’est-à-dire de l’influence du slave sur les idiomes qui l’entouraient. L’assertion que c’est l’albanais la langue à laquelle le slave est redevable de ses premiers emprunts du lexique chrétien aurait plus de chance d’être vraie si on pouvait prouver que les emprunts slaves en albanais sont, à leur tour, les plus anciens de la zone et, donc, antérieurs à ceux entrés en roumain; les recherches faites jusque’à présent n’ont pas révélé ce fait, mais au contraire: l’influence slave sur l’albanais est moins intense et s’est passé plus tard que celle sur le roumain, puisque le territoire habité par les Albanais n’est pas entré en contact avec les Slaves qu’après le territoire occupé par les Roumains. L’influence du slave ancien sur le roumain et l’albanais est justement une preuve que le roumain et l’albanais ne se trouvaient pas dans le même espace, le roumain, situé au nord du Danube, venant plus tôt en contact avec les Slaves que l’albanais<sup>7</sup>.

En ce qui concerne les rapports entre le roumain, l’albanais et les langues slaves de sud, le présent volume n’est qu’une continuation de celui publié en 1994 sur les rapports du roumain avec l’albanais, sans le moindre souci de la part de l’auteur d’apporter des arguments convaincants pour ses affirmations. Il s’agit de nouveau d’un livre construit des hypothèses prises comme démontrées, des suppositions forcées et des omissions des faits de l’histoire réelle, laissant de côté les résultats des recherches de spécialité sur l’albanais et sur le roumain. G. Schramm examine les faits comme si personne ne l’avait fait jusqu’à lui et comme s’il n’y avait aucun résultat dans le domaine abordé.

Cătălina Vătăşescu

*The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, edited by Florin CURTA with the assistance of Roman KOVALEV, Leiden-Boston, Brill, 2008 (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, vol. 2), 492 p.

Depuis quelques années, l’on constate un regain d’intérêt dans les milieux académiques occidentaux pour cette « autre Europe », reflet d’une curiosité légitime se pliant à la nouvelle carte politique du vieux continent. L’attrait est sans doute mutuel, car les Est-européens se sont également dirigés, munis de rêves et de nostalgies, vers un Occident qu’ils n’avaient connu que de manière inégale et par intermittence. Ce croisement de regards et d’appétits justifie la nouvelle collection *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450*, inaugurée en 2006, à la prestigieuse Maison d’éditions Brill, par Florin Curta, professeur d’histoire médiévale et archéologie à l’Université de Floride.

Auteur de deux importantes synthèses récentes sur l’Europe de l’Est au Moyen Âge, *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700 A.D.* (Cambridge, 2001), le prix Herbert Baxter Adams de l’American Historical Association, et *Southeastern Europe in the Middle Ages, ca. 500–1250* (Cambridge, 2006), et éditeur d’*East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages* (Ann Arbor, 2005) et de *Borders, Barriers, and Ethnogenesis. Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages* (Brepols, 2005), F. Curta a réuni, dans

<sup>7</sup> Voir, par exemple, les conclusions de Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, Bucarest, 1986, p. 265 et suiv., avec bibliographie.

le deuxième ouvrage de la série qu'il dirige à Brill, une dizaine d'articles portant sur ces grands inconnus du Moyen Âge est-européen qui sont les Avars, les Bulgares, les Khazars et les Coumans. L'éditeur ambitionne de renforcer ainsi le dialogue scientifique entre les médiévistes est-européens et occidentaux – c'est l'esprit d'une époque, car les byzantinistes renouent également les contacts avec les spécialistes du Moyen Âge occidental –, et de témoigner, à travers des approches complémentaires, de la reconfiguration en cours des champs de recherche en archéologie et en histoire médiévale dans les pays de l'Europe de l'Est.

On peut ainsi constater comment les « nomades » disparaissent progressivement des agendas scientifiques et comment l'« Orient » d'autrefois s'europeanise, en s'installant résolument, à force de liens et de rapports réciproques, à côté de ses voisins occidentaux. Un monde « sauvage », supposé monolithique et xénophobe, se mue graduellement en une « société multiculturelle », en garant de la sécurité et de la tolérance. On songe, par exemple, à la continuité des communautés chrétiennes dans le Khaganat avare, mise en lumière par Tivadar Vida. Ce changement de perspective s'accompagne d'un réexamen des chronologies – de l'« Âge avare » (Peter Stadler) ou de la Bulgarie préchrétienne (Uwe Fiedler) –, et d'une reconsidération critique de l'identité ethnique : des populations du Khaganat avare (Peter Stadler) ou des Coumans, dans l'Égypte mamelouke (Dimitri Korobeinikov) et à l'est des Carpathes (Victor Spinei). Une attention particulière est prêtée à la signification sociale et/ou politique du matériel archéologique : les trésors numismatiques (Péter Somogyi), le symbolisme des pièces de bronze et d'argent, datant des VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles, en provenance d'Ukraine (Bartłomiej S. Szimoniewski), les étriers avars (Florin Curta), les sabres d'origine hongroise en Bulgarie (Valeri Iotov). Des communautés considérées comme éminemment pastorales dévoilent une complexité inattendue et une maîtrise de techniques élaborées, comme, par exemple, la métallurgie, chez les Avars, étudiée par Orsolya Heinrich-Tamaska.

La « fiction » historique – l'adaptation ou la construction du passé en fonction des besoins du présent – n'est pourtant pas une invention des temps modernes. Tsvetelin Stepanov montre comment le titre de khagan a pu être artificiellement attribué aux souverains bulgares préchrétiens vers 1200 en relation avec une idéologie politique et apocalyptique fondée sur l'*Apocalypse* de Pseudo-Méthode, texte traduit en slavon au XI<sup>e</sup> siècle. Il ne faut pas s'en étonner, car on sait que les apocryphes apocalyptiques dissimulent ordinairement des enjeux identitaires. On se reportera, pour la Bulgarie médiévale, aux travaux de Vasilka Tăpkova-Zaimova et d'Anissava Miltenova et à ceux, plus récents, d'Angel Nikolov, ces derniers faisant étonnamment défaut de la bibliographie du chercheur bulgare.

Le présent recueil d'études parvient à donner une image représentative de l'état actuel des recherches sur le Moyen Âge est-européen, de leurs méthodes, problèmes et perspectives. Son éditeur a pleinement droit à notre gratitude, également en tant que directeur d'une collection à laquelle nous souhaitons un long et fertile avenir.

*Andrei Timotin*

Victor SPINEI, *Universa Valachica. Români în contextul politic internațional de la începutul mileniului al II-lea, (Les Romains dans le contexte politique international du début du second millénaire)*, Chișinău, Éd. Cartdidact, 2006, 780 p.

Le livre offre une sélection de seize études publiées durant les dernières décennies, avec la référence à la première édition, des *Addenda* étant placées à la fin de chaque étude après le résumé. Ces « Addenda » renouvellent le sujet, faisant l'état des lieux autour de la question traitée et signalant la bibliographie récente. Nombreux et largement commentés, ces suppléments bibliographiques constituent une véritable bibliographie raisonnée des sujets traités.

Toutes les études recueillies dans le volume – leurs riches « Addenda » y comprises – sont en roumain, qui est aussi la langue de leur première parution, tandis que les résumés sont en français d'habitude, mais il y en a aussi deux en allemand et deux en anglais, car le livre s'adresse également aux spécialistes de l'étranger.

Le contenu du massif volume est divisé en quatre chapitres, à savoir (I) « L'ethnogenèse roumaine et les anciennes mentions écrites sur les territoires carpato-balkaniques », avec cinq études, (II) « Aspects terminologiques, démographiques, économiques et politiques spécifiques aux régions roumaines à l'est des Carpates », avec quatre études, (III) « Les Roumains et les dernières vagues migratrices », avec quatre études, et (IV) « La genèse de la vie urbaine dans l'espace carpato-dniestrien », avec trois études.

Abordant les *Lignes directrices du problème de l'ethnogenèse roumaine* (p. 21–45/56, l'auteur remarque un fait très important pour l'archéologie et l'historiographie roumaine actuelle, c'est-à-dire la résurrection des thèses soutenues par Peisker en 1917 et continuées par Rásonyi jusque vers la fin du siècle dernier, selon lesquelles les Roumains (ou une partie de ceux-ci) seraient les descendants des anciennes tribus turcs et tartares originaires des steppes eurasiatiques, christianisés, au cours de leur migration vers l'ouest, par les cnèzes russes, et romanisés après leur migration dans les contrées du Bas-Danube (p. 48–49).

L'étude suivante, *La signification des ethnonymes archaïsants « daces » et « gètes » dans les sources byzantines des Xe–XVe siècles* (p. 57–83/90), s'inscrit dans un large et profond sillage de la byzantinologie, l'étude des tendances archaïsantes, même atticistes, de la littérature byzantine ; on pourrait dire qu'il y a ici une question « homérique » de cette littérature : les sources byzantines utilisent assez souvent des noms antiques pour désigner des réalités ethniques contemporaines. Ce procédé stylistique ayant été appliqué aussi aux Roumains du Moyen Âge, il faut faire preuve d'érudition et même de talent pour les découvrir. Aux exemples réunis par l'auteur, on pourrait ajouter le berger « dace Syrmpanos », donc Şerban, anthroponyme fréquent jusqu'à nos jours et chez les Roumains seulement, tirant son origine du nom commun roumain « şerb », qui vient du latin « servus ». Ce personnage est mentionné par l'« Histoire » de Jean Cantacuzène au XIV<sup>e</sup> siècle. La survivance de la notion de la « Mysie » et des « Moesiens » au XVIII<sup>e</sup> siècle est attestée par l'épithaphe de Sultana Racoviţă, à l'église Golia de Jassy (p. 76), et l'on pourrait ajouter le nom de Iosipos Moisioudax (1725–1800), originaire de Cernavodă et directeur de l'Académie princière de Jassy (1765–1775). On peut considérer ces pages comme un plaidoyer pour la continuation de la série « Fontes Historiae Daco-Romanae ».

Après *La Bucovine pendant le millénaire obscur* (p. 91–149/156), où l'archéologie augmente considérablement la valeur des sources écrites, la quatrième étude concerne les *Informations sur les Vlaques dans les sources nordiques médiévales* (p. 157–223/235), qui reprend les termes de *Blakumann, Blakumen, Blökumenn, Blökumannaland* dans ces sources, avec la conclusion qu'il doit s'agir des Vlaques et des pays de ceux-ci, plutôt que des Coumans « noirs » (p. 235). Nous nous permettons ici d'affirmer qu'il n'y a pas eu une opposition totale entre les deux notions, car les territoires roumains extra-carpatiques apparaissent quelquefois dans les sources comme étant au pouvoir des Coumans, comme une *Cumania* « noire » donc, où l'évêché des Coumans fut créé par la royauté hongroise avec le concours de la Papauté au XIII<sup>e</sup> siècle. Le livre récent de M. Neagu Djuvara sur l'origine coumane de Basarab I<sup>er</sup> doit être évoqué, malgré le caractère assez discuté de certaines assertions.

La dernière étude du premier chapitre porte sur *Les réalités ethniques et politiques au Bas-Danube au cours des XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles dans la Chronique de Michel le Syrien* (p. 237–287/293). On reproduit (p. 289) le texte grec de la lettre adressée par le sultan des Mamelouks à l'empereur Andronic III, auquel on donne le titre d'empereur de la Bulgarie, de la Blaquie et de l'Alanie, et on met ce texte en relation avec la lettre adressée à l'empereur Jean VI Cantacuzène. On doit corriger en « na gnôrisês » le verbe « na gnôrioês », à l'avant-dernière ligne du texte de la p. 289.

Le chapitre suivant du livre commence par l'étude *La terminologie politique de l'espace est-carpatique à l'époque de la formation des Etats* (p. 297–313/318), où l'auteur trouve l'occasion de répliquer aux allégations de Vasile Stati dans *Istoria Moldovei*, Chişinău, 2002. Suivent les *Restructurations ethniques au nord des Bouches du Danube aux XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles* (p. 319–352/366), avec d'intéressants commentaires sur la toponymie de la région, interprétée à la lumière des sources orientales. Les deux études suivantes abordent des *Aspects économiques et sociaux de l'évolution des communautés autochtones de l'espace est-carpatique aux X<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles* (p. 367–395/403), ainsi que

des *Formations politiques de la période précédant l'État médiéval à l'est des Carpates Orientales* (p. 405–417/418). Nous avons trouvé décevantes certaines conclusions selon lesquelles la vie nomade ou semi-nomade des Berladniks et des Brodniks « rend improbable leur soi-disant origine roumaine » (p. 416), car on sait beaucoup de choses sur la vie des Vlaques, surtout des bergers vlaques, dans l'Empire byzantin, dont le nomadisme a été exagéré assez souvent dans les débats historiques. Dans le célèbre fragment où Anne Comnène parle de la vie « nomade » des Vlaques, ce dernier terme n'est pas à prendre dans son acception moderne, étant mis en relation avec l'herbe, le fourrage, la nourriture des animaux, donc avec le pâturage, avec celui qui paît, qui pâture, *qui change de pâturage*, ce qui désigne donc la transhumance, détail fortement ancré dans l'histoire des Roumains. Loin de fournir un argument contre l'origine roumaine des Berladniks et des Brodniks, le détail invoqué par l'auteur plaide plutôt, à notre avis, en faveur du caractère roumain de ceux-là. D'autre part, si pas même les habitants de la région de Bolohov(o), ou de la « villa Valachorum » de Bolehov (identique ou différente de la première), ne sont pas une ethnie néo-latine (p. 410 et 418), chose admise par une partie de l'historiographie dès le XIX<sup>e</sup> siècle, ceci pose une question bien grave: où doit-on vraiment chercher les Roumains durant le « millénaire obscur » ?

La première des études du troisième chapitre examine *La migration des Hongrois dans l'espace carpatodanubien et leurs contacts avec les Roumains aux IX<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles* (p. 421–515/520), elle s'étend sur une centaine de pages, et on y manifeste une profonde connaissance des auteurs magyars, ceux de la diaspora y compris ; ce travail a été entrepris après la parution de l'édition hongroise de l'« Histoire de la Transylvanie », en 1986. Suivent *Les populations turques dans les régions roumaines aux X<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles : aperçu synthétique* (p. 521–535/540), une communication au Congrès International des Études Sud-Est Européennes à Ankara en 1986. L'auteur accorde une attention spéciale à l'époque tourmentée et dramatique de l'invasion mongole, dans les études portant ces deux titres : les *Chroniqueurs italiens à propos des répercussions de la grande invasion mongole de 1241–1242 sur les Roumains* (p. 541–592/59) et *Les Roumains et la grande invasion mongole dans les ouvrages des chroniqueurs florentins de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle* (p. 599–621/626). Il est question du dominicain Riccoldo da Monte Croce, né vers 1242 ou 1243, ainsi que du chroniqueur Giovanni Villani (≈ 1275/1280–1348).

Le dernier chapitre contient trois études consacrées aux débuts de la vie urbaine dans l'espace de la Moldavie médiévale : *Généralités concernant la genèse des villes médiévales en Moldavie* (629–651/657), *Les débuts de la vie urbaine à Bârlad et le problème des Berladniks* (659–689/691), et enfin, *Le commerce et la genèse des villes du sud-est de la Moldavie, XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles* (693–769/780). On y retrouve l'opinion selon laquelle les Berladniks seraient « une population à moitié nomade (peut-être d'origine turque », p. 683), dont le nom a aussi la signification de « brigand » (p. 684), ce qui nous rappelle certaines opinions plus anciennes de l'historiographie (p. 668, n. 42).

Il nous faut remarquer l'excellente connaissance des sources et les nouveautés bibliographiques russes. M. Victor Spinei domine toujours la vaste bibliographie des questions traitées.

Tudor Teoteoi

Cătălina VELCULESCU, *Nebuni întru Hristos*, București, Ed. Paideia, 2008, 312 p.

Jésus dit alors à ses disciples: «... *qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de Moi la retrouvera.*» (*L'Évangile selon Mathieu*, 16, 25). L'idée se retrouve dans *La première Épître aux Corinthiens* de l'Apôtre Paul (3, 18–19): «*Si quelqu'un parmi vous se croit un sage au jugement de ce monde, qu'il se fasse fou pour devenir un sage ; car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu.*»

L'histoire de la religion et l'histoire de la littérature consignent l'existence de gens ayant décidé, à un moment donné de leur vie, de devenir «*des fous en Christ*», c'est à dire renoncer à bon escient à l'apparente sagesse de ce monde. Il s'agit d'une forme radicale d'ascèse car, outre la privation de nourriture et d'abri, de relations naturelles avec leurs semblables, ils se détachaient d'eux-mêmes, de leur statut d'être pensants. Ils renonçaient ainsi à tout ce qui aurait pu s'approcher de la moindre enrégimentation au monde qu'ils considéraient, à l'instar de Jésus, «*dominé par le mal*».

Le livre de Mme Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos – Fous en Christ* – (București, Ed. Paideia, 2008), est, à la fois, une radiographie et une analyse culturelle sur plusieurs niveaux de ce genre à part de vivre, qui se constitue dans une alternative spectaculaire, choquante, aux modèles de sainteté bien connus: le martyr, le pieux et le saint érudit.

L'auteur nous ménage simultanément la rencontre avec deux réalités auxquelles, normalement, nous n'avons pas accès. La première, avec les textes roumains pré-modernes, manuscrits et impressions, des feuilles desquels émergent des histoires fascinantes et aussi des figures cachées par les plis du temps – l'auteur, les copistes (un exemple éloquent étant celui de l'hiéromoine Joachim Bărbătescu du monastère de Bistrița en Olténie, qui transcrit, par deux fois, la vie de St. André, qui «*est devenu fou en Christ*»), les propriétaires du moment des manuscrits, qui laissent, souvent, des signes de leur présence sur les textes lus. La seconde nous met face à face avec un type de personnage hors du commun: «le fou en Christ». L'investigation tourne autour de deux figures emblématiques en la matière, une ayant certainement existé – Siméon Salos, personnage originaire de la Syrie du VI<sup>e</sup> siècle, l'autre – sujet à caution – André Salos qui, paradoxalement, a offert à la chrétienté byzantine et post-byzantine le modèle de vie du «fou en Christ», car des traductions de cette hagiographie ont paru très tôt: en géorgien au XI<sup>e</sup> siècle et en slavon, un siècle plus tard. A l'Occident, au XVI<sup>e</sup> siècle, on traduit en italien le début des questions eschatologiques et au XVII<sup>e</sup> siècle, une variante en latin de la vie d'André sera incluse aux *Acta Sanctorum* des jésuites bollandistes.

Pour nous mettre à disposition un tel livre, Mme Velculescu a entrepris un travail de bénédictin en faisant des recherches sur plusieurs niveaux. Elle a reconstitué l'histoire d'un phénomène religieux, dès ses premières manifestations, présentes dans le monachisme égyptien et syrien (la première attestation d'un fou en Christ étant celle d'une religieuse du monastère de Tabennisi, fondé par St. Pacôme le Grand, et la première figure de *Salos* étant celle de Siméon, né au VI<sup>e</sup> siècle, en Syrie<sup>1</sup>) jusqu'aux manifestations modernes de Russie, où le phénomène a pris une ampleur et une intensité particulières, preuve la canonisation de bon nombre de «fous en Christ» (plus de 35 jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle).

Mme Velculescu a identifié les manuscrits et les impressions roumains qui contiennent des variantes de la *Vie* de St. André Salos, attribuée à un certain Nikephoros, presbytère à Sainte Sophie de Constantinople, constituée à un moment donné, entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, selon le modèle de celle de St. Siméon Salos, rédigée ou plus probablement revue par Léontios de Neapolis, au VII<sup>e</sup> siècle; elle a comparé et classifié les manuscrits roumains relatifs à St. André Salos, en remontant aux sources. Elle a aussi suivi les avatars et les marques distinctives de ce modèle d'humanité dans l'espace occidental et oriental et en a enregistré les formes littéraires spécifiques (prologues, miscellanées de légendes à caractère hagiographique des jésuites, tels Jacob Schmid ou Matthäus Rader, pièces de théâtre des collèges jésuites, etc.), par l'intermédiaire desquelles l'image de ces *Saloi* a été diffusée. En Occident, bien que le phénomène n'ait ni les dimensions ni l'intensité retrouvées en Orient, il y a pourtant des figures emblématiques de *Saloi*, dont certains fondateurs d'ordres monacaux: Jean Colombini (Sienne, XIV<sup>e</sup> siècle), Juan de Dios (Portugal, XVI<sup>e</sup> siècle) ou Filippo Neri («le joyeux saint de Rome» du XVI<sup>e</sup> siècle).

La recherche pratiquée par Cătălina Velculescu s'inscrit dans une tradition culturelle initiée par I. C. Chițimia et Alexandru Dușu. Un abord apparemment divergent, mais fondamentalement complémentaire. Dans *Probleme de bază ale literaturii române vechi* (Problèmes fondamentaux de la littérature roumaine ancienne), I. C. Chițimia met en garde contre les difficultés qui guettent, à chaque pas, le spécialiste en littérature pré-moderne, pièges que Mme Velculescu sait déjouer avec habileté: «*Toute littérature ancienne présente beaucoup plus d'inconnues que les littératures modernes. Il y a des œuvres anonymes dont on cherche l'auteur, des écrits à circulation internationale dont on suit le*

<sup>1</sup> La *Vie* de St. Siméon Salos a été éditée par Cătălina Velculescu dans le IV<sup>e</sup> volume de la série des cahiers de travail qu'elle a initiée et intitulée, suggestivement, *Texte uitate – Texte regăsite* (Textes oubliés – Textes retrouvés), București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002–2006, série qui continue, d'une certaine manière, le type d'investigation inaugurée chez nous par la revue «Cercetări literare» (Recherches littéraires) de Nicolae Cartoian.

*parcours, des interpolations qui doivent être délimitées, des copies comportant des erreurs qui doivent être amendées, etc.»<sup>2</sup>*

A l'instar d'Alexandru Duțu, elle considère le texte comme un point de départ ou une source permettant de déchiffrer des mentalités collectives d'une certaine époque et d'établir des ponts entre des domaines connexes, tels celui du texte, de l'image et de la tradition orale.

En joignant la rigueur d'éditeur familiarisé depuis longtemps aux manuscrits de la pré-modernité roumaine, au talent d'«archéologue» littéraire et culturel, Cătălina Velculescu réalise un éloge du fou sage et nous donne envie de lire des écrits, qui, à cause des difficultés de lecture que les manuscrits impliquent, tendent à être oubliés. Ce qu'elle réussit, par ce volume, c'est une forme raffinée de séduction, dans le sens étymologique du mot («détourner», «prendre à part»). En effet, les textes qu'elle nous offre, fruit des années d'étude intense, nous détournent de la monotonie et du conformisme de la vie quotidienne et nous proposent des variantes de réponses à nos questions. Philologues, théologiens, historiens de la mentalité ou de l'art peuvent y découvrir des thèmes intéressants et des points de départ pour de nouveaux chantiers de recherche.

Cristina Bogdan

*Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului național de artă al României*, Vol. II. Manuscrits slaves, un manuscrit latin et un manuscrit roumain. Catalogue de Liana Tugearu. Collaborateurs: Acad. Virgil Cândea, dr. Pavel Mircea Florea, Mihail Caratașu, dr. Natalia Trandafirescu, dr. Carmen Tănășoiu, București, 2006, 417 p. + planches aux pp. 215–238 et pp. 343–358.

Après plusieurs années de travail, Mme Liana Tugearu a publié le second volume du *Catalogue* des manuscrits médiévaux ornés d'enluminures, conservés à présent dans la collection du Musée National d'Art de Roumanie. Il s'agit de dix-neuf manuscrits, la plupart rédigés en slavon.

L'auteur a envisagé pour son ouvrage une structure ambitieuse. Preuve en est le contenu d'une fiche du catalogue (p. 72) : description en détail de chaque manuscrit, information sur son contenu et son circulation ; la transcription et la traduction en roumain des notices du scribe et du donateur, commentaire iconographique et stylistique concernant la peinture et les couvertures, bibliographie et liste des expositions où ont figuré certains de ces manuscrits. Pour les textes reproduits de l'original, Mme. Tugearu a fait appel à plusieurs paléographes : Pavel Mircea Florea pour le slavon, feu Mihail Caratașu ainsi que Natalia Trandafirescu pour le grec et pour le latin. Elle s'est réservée en totalité le commentaire iconographique.

Le matériel, présenté en ordre chronologique forme deux sections : I. manuscrits d'une remarquable valeur artistique (14) ; II. manuscrits dont la valeur documentaire surpasse leur valeur artistique (5).

Dans le premier groupe on trouve seulement des manuscrits en slavon : dix Tetraévangiles à Synaxaire, un Liturgiaire, les *Homélies* de Saint Jean Chrysostôme, une traduction du latin (*Tilcuire*) de l'*Apocalypse* de Saint Jean le Théologien et la « Rânduiala de slujbă » (*Typikon*) du métropolitain Etienne de Valachie. Le plus ancien manuscrit date de 1436, le plus récent d'environ 1775. On ne connaît pas le nom de tous les copistes, mais la plupart des manuscrits ont été transcrits et enluminés ou seulement ornés par des Roumains, dans des *scriptoria* des monastères de Moldavie et de Valachie : Gavriil Uric, Dimitrie « le lettré », Evlaghie l'hieromoine, Onufrie l'hieromoine, le pape Sidor (de Bădeuți ?), Ivenco de Rădăuți.

Il y a aussi des copistes venus de Serbie, tels Ioan le Serbe ou Radu le Serbe, mais qui ont travaillé en Valachie (à consulter pour tous ces détails le tableau publié aux pages 414–415).

<sup>2</sup> I. C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi* (Problèmes fondamentaux de la littérature roumaine ancienne), București, Ed. Academiei, 1972, p. 451.

Parmi les commanditaires du texte ou des couvertures on trouve des princes (Alexandre II, Matthieu Basarab, Vasile Lupu), de grands boyards (le logothète Ioan Golăi), des métropolitains (Théoctiste de Moldavie et Etienne de Valachie), mais aussi des boyards de rang inférieur (le « pârcălab » Căndea Lațcu, le « jupan » Marcea) ou un higoumène et un prêtre (v. toujours le tableau des pages 414–415) ; on doit remarquer que le rang social du commanditaire ne suppose pas toujours une riche ornementation.

Parmi les manuscrits à ornements modestes, groupés dans la seconde section du *Catalogue* on trouve un *Ménée* du la fin du XV<sup>e</sup> siècle, rédigé en slavon dans le *scriptorium* de la Métropole de Sofia, *Les Actes des Apôtres*, en slavon de rédaction serbe, copiés au XV<sup>e</sup> siècle en Valachie, une *registre de souscriptions* qui vient du monastère Zografu du Mont Athos (fin du XVI<sup>e</sup> siècle ou début du XVIII<sup>e</sup> siècle), une miscellanée en roumain copiée en 1748 à Bolgari (Șcheii Brașovului) d'après un livre publié en 1712 par Antim Ivireanul et un *Évangile* en latin pour la deuxième Résurrection de Jésus Christ. L'ouvrage se clôt par un glossaire, une bibliographie et d'utiles répertoire, index et tableaux synoptiques (p. 383–415).

Une observation s'impose d'emblée, après la lecture de ce volume qui s'avère plus d'une fois captivant vu que la plupart des manuscrits qui s'y retrouvent sont déjà connus, l'utilité du catalogue et la contribution de ses auteurs auraient été mieux mis en valeur si, le texte qui figure aux pages 6–31 – selon notre opinion, un inutile résumé de l'ample commentaire qui suit – avait été remplacé par un soi-disant « état de la recherche » rédigé à base des remarques, des notes et de la bibliographie éparpillées parmi les pages consacrées à la description de chaque manuscrit.

Mme Tugearu entreprend une minutieuse analyse des enluminures, frontispices et ferrures, en soulignant chaque fois les éléments devenus traditionnels, les innovations, les influences balkaniques ou occidentales. Mais, il faut le dire, il y a trop de commentaires dans ce catalogue par rapport au nombre des planches. Or, c'est seulement par l'intermédiaire des images que les historiens de l'art médiéval roumain peuvent, d'une part, apprécier l'acribie des affirmations de l'auteur et, d'autre part, utiliser l'album en tant qu'instrument de travail pour leurs recherches.

Par exemple, pour 67 enluminures du manuscrit no. 18 on ne publie que 10 facsimilés. Il s'agit d'une copie tardive (cca 1775), faite probablement à Lavra Peçerska de Kiev, d'une traduction de l'*Apocalypse* de Saint Jean le Théologien, publiée en 1625.

L'auteur s'interroge sur les circonstances dans lesquelles un tel texte est arrivé dans les Pays roumains. Il est probable qu'il a été apporté pendant la guerre russo-turque de 1768–1774. L'intérêt du public roumain pour des apocalypses et visions à l'époque a été récemment mis en valeur et expliqué par Emanuela Timotin et Andrei Timotin qui ont édité plusieurs de ces textes.

Le manuscrit no. 18 est une nouvelle preuve en ce sens et ses enluminures enrichissent la base documentaire du problème.

Il faut reconnaître que le *Catalogue* reste difficile à consulter en l'absence de la numérotation des facsimilés et des renvois dans le texte.

Heureusement, ces observations n'enlèvent pas trop de la valeur du travail appliqué de Mme Liana Tugearu dont on doit apprécier la sensibilité esthétique.

On ne peut pas dire la même chose de la transcription des textes slavons et de leur traduction en roumain dont la responsabilité revient à Pavel Mircea Florea. Il s'agit des notices des copistes ou des artisans qui ont travaillé les ferrures, textes importants dans l'économie de l'ouvrage, car c'est ainsi qu'on identifie les artistes ou les commanditaires et la date des manuscrits.

Pavel Mircea Florea a le mérite d'avoir déchiffré les cryptogrammes des manuscrits no. 11 et no. 22 (v. pp. 181 et 275) et d'avoir établi de la sorte le nom des copistes, à savoir *popa Ioan* et *Radu Sârbul*.

Toutefois, les nombreuses fautes de transcription et de traduction ont de quoi surprendre les lecteurs avisés (v. par ex. p. 75, p. 90–91, p. 167, 182, 201, 241 et nous n'avons pas épuisé la liste). Dans ces conditions, il eût été préférable de recourir à une version plus ancienne, offerte par l'un des spécialistes cités dans la bibliographie.

Emanuela Popescu-Mihuț

Lorenzo DITOMMASO, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden-Boston, Brill, 2005 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 20), 547 p.

Il est superflu de souligner combien une étude sur la littérature apocalyptique byzantine associée à la figure du prophète Daniel était nécessaire. Découverte depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle grâce aux recherches de V. M. Istrin, E. Klostermann et A. Vassiliev, cette littérature était connue par un nombre limité de textes grecs et slaves étudiés par des savants comme P. J. Alexander, K. Berger, H. Schmoldt, A. Pertusi, V. Tăpkova-Zaimova et A. Miltenova. La publication progressive des catalogues de manuscrits des grandes bibliothèques européennes avait pourtant occasionné la découverte de nombreux autres textes apocalyptiques attribués au prophète Daniel, parfois fort différents les uns des autres, qui rendent beaucoup plus complexe l'image assez rigide et parfois simplificatrice que l'on se faisait couramment de la tradition byzantine des « apocalypses » de Daniel.

Lorenzo DiTommaso, professeur d'études bibliques et judaïques à l'Université Concordia de Montréal, a assumé la tâche difficile de mettre de l'ordre dans cette tradition embrouillée en répertoriant et en classant les manuscrits existants, en établissant une typologie des textes et en étudiant leur contenu par rapport au contexte historique dans lequel ils sont censés avoir été rédigés. Il s'agit sans conteste d'un travail ardu et laborieux, mais dont l'utilité ne se limite pas à l'immense service qu'il rend aux byzantinistes par l'excellent dossier sur la tradition apocalyptique se revendiquant du prophète Daniel ; bibliste et hébraïste par formation, L. DiTommaso a enrichi ce travail par une étude sur la tradition apocalyptique ancienne liée au nom de Daniel – sur l'histoire du Livre de Daniel (texte massorétique, versions conservées dans les manuscrits de la Mer Morte et traductions grecques) et sur les divers apocryphes anciens attribués à Daniel –, en analysant également, de manière systématique, la relation entre la tradition ancienne et les productions médiévales. Ce faisant, l'auteur se rattache à une série d'études, comme celles consacrées par R. Kraft aux textes attribués au prophète Ezra ou par M. Stone à la riche littérature concernant la figure d'Adam, qui prennent en considération l'ensemble de la matière apocryphe ancienne et médiévale, rédigée en différentes langues, liée à une figure référentielle de la tradition biblique.

Qui plus est, L. DiTommaso a consacré un important chapitre (IV) à la tradition médiévale, latine et orientale, des *prognostica* circulant sous le nom et l'autorité du prophète Daniel : *Somniale Danielis*, *Lunationes Danielis*, *Praedictiones Danielis* vs. un corpus hétérogène de textes orientaux dont se détache *Malhamat Dāniyāl* par son importance. Le dernier chapitre (VI), qui couvre presque une moitié du livre (p. 316–508), contient un répertoire mis à jour des textes et des manuscrits analysés et la bibliographie de la littérature première et secondaire les concernant. Il s'agit d'une version considérablement élargie et modifiée de la section « Daniel Pseudepigrapha » de la *Bibliography of Pseudepigrapha Research, 1850–1999*, publiée par l'auteur en 2001 dans « Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series ».

Les mérites de l'auteur sont évidents et incontestables : la systématisation et l'analyse d'une quantité importante de textes à contenu apocalyptique et prédictif associé au nom de Daniel ; la préoccupation constante de les dater et de mettre en évidence la relation structurelle entre les textes anciens et les productions médiévales ; la prise en considération de l'ensemble des traditions orientales (arabe, arménienne, hébraïque, perse, slavonne, syriaque et turque), ainsi que les textes occidentaux écrits en langues vernaculaires. On appréciera également comme particulièrement bienvenues les réflexions sur la méthodologie de la datation des apocalypses à partir des allusions à des événements historiques vérifiables (p. 104–107), technique couramment utilisée mais jamais théorisée par les byzantinistes, à l'exception des remarques de P. J. Alexander dans un article classique publié en 1968 dans *American Historical Review*.

On aurait pourtant aimé que l'auteur s'attachât un peu plus à la relation entre les diverses *Visions de Daniel* et d'autres textes prophétiques contemporains, comme par exemple les *Oracles de Léon le Sage*. À la page 145 n. 222 est citée une remarque intéressante de V. M. Istrin selon laquelle la *Vision de Daniel* conservée dans ms. 43 de Moskva Publicnaia Biblioteka (maintenant dans Rossijskaia Gosudarstvennaia Biblioteka) préserverait une prophétie anonyme en slave dont les premières lignes ressembleraient au texte des *Oracles de Léon* imprimé dans P.G. Le sujet mériterait



d'être développé. La *Slavonic Vision of Daniel* (p. 145–151 et 504–507) – *Slavonic Daniel* chez P. Alexander – présente, par exemple, de nombreux éléments communs avec les *Oracles de Léon*, dont la version originale, favorable à Léon V, devrait dater des premières années de son règne (813–820) selon la récente édition coordonnée par W.G. Brokkaar, *The Oracles of the Most Wise Emperor*. Text, Translation and Introduction, Amsterdam, 2002, p. 32–43. Ainsi, l'on pourrait envisager l'hypothèse selon laquelle le *Slavonic Daniel* serait une réponse iconophile aux *Oracles*, son auteur ayant pu emprunter aux *Oracles* les pseudo-prophéties concernant la succession des règnes d'Irène à Michel I<sup>er</sup>, en modifiant la partie concernant Léon V, déjà mort à cette date, et en ajoutant une dernière *wish-prophecy* sur la mort prochaine de Michel II (cf. A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance*, Paris, à paraître). On aurait pu également s'interroger sur l'identité des *visiones Danielis* répandues à la fois chez les Grecs et les Arabes, selon le témoignage de Liudprand de Crémone en 968, mentionné plusieurs fois (p. 89–90, 166 n. 326, 173, etc.) sans qu'une discussion soit engagée sur cet aspect. Ces *visiones* prophétisaient, selon un modèle que l'on retrouve déjà dans le *Slavonic Daniel*, la succession des empereurs byzantins et la durée de leurs règnes, sans oublier l'empereur alors en exercice, Nicéphore I<sup>er</sup> Phocas. Une comparaison avec l'*Apocalypse arabe de Daniel*, qui reprend ce modèle, pourrait se révéler utile à cet égard.

On devrait sans doute ajouter aux études secondaires sur les livres de songes médiévaux (p. 401–402), G. Dagron, « Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines », in T. Gregory (éd.), *I sogni nel medioevo*, Rome, 1985, p. 37–55, G. Calofonos, « Dream Interpretation: a Byzantinist Superstition? », *BMGS* 9, 1984/85, p. 215–220, et M. Mavroudi, *A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources*, Brill, 2002. L'auteur aurait pu également compléter les listes de manuscrits, par ailleurs très bien conçues, avec les manuscrits grecs préservés dans les bibliothèques roumaines, notamment dans la Bibliothèque de l'Académie Roumaine de Bucarest (BAR). On note, par exemple, l'existence d'une copie de la *Last Vision of the Prophet Daniel*, datant des XV–XVI siècles, dans BAR gr. 601, fol. 402<sup>v</sup>–404 (C. Litzica, *Catalogul manuscriselor grecești*, Bucarest, 1909, p. 287), et d'une copie tardive (XIX<sup>e</sup> s.) des *Discourses of John Chrysostom Concerning the Vision of Daniel* dans BAR gr. 1181, fol. 93<sup>v</sup>–96 (M. Caratașu, *Catalogul manuscriselor grecești din Biblioteca Academiei Române*, III, édition par Emanuela Popescu-Mihuț et T. Teoteoi, Bucarest, 2004, p. 170).

On ne saurait conclure sans souligner qu'il s'agit d'une contribution fondamentale à l'étude des traditions littéraires orientales et occidentales liées à la figure du prophète Daniel, heureusement placée au carrefour de plusieurs disciplines et dont la lecture profitera, certes, à la fois aux biblistes, aux byzantinistes et aux médiévistes.

Andrei Timotin

Dragoljub R. ZIVOJINOVIC, *Evropa i Dubrovnik u 17. i 18 veku. Studije i rasprave*, Beograd, 2008, 478 p.

Ce recueil, que ne devront certes pas négliger ceux qui s'intéressent à l'histoire de Raguse, réunit une quinzaine d'études dont les dates de première publication, dans diverses revues yougoslaves ou à l'occasion de congrès internationaux à l'étranger, s'étendent sur quatre décennies. L'auteur est un spécialiste chevronné de l'Adriatique et de l'ancienne cité qui fut jadis l'un des plus grands ports de cette mer. Depuis le livre de Radovan Samardžić *Veliki vek Dubrovnika* (1962) et les travaux de Vuk Vinaver publiés à la même époque, on éprouvait le besoin d'un ouvrage qui fasse en quelque sorte le bilan de ce qui demeure acquis comme connaissances sur les derniers siècles de Raguse, entre la fin du Moyen-Age et le crépuscule de la République de Saint Blaise.

Ces recherches sont groupées ici selon le domaine qu'elles explorent : la société, la navigation, les consulats et les consuls, la santé, les finances, la politique. C'est ainsi qu'on étudie l'application des idées du mercantilisme dans la politique économique de Raguse et les échos parvenus du Nouveau Monde jusqu'à la côte dalmate. Entre autres, il est question de la guerre d'indépendance

menée par les colonies américaines, telle qu'elle était perçue à Vienne par l'agent de la République auprès de la Cour impériale, cet abbé Sébastien d'Ayala qui sera plus tard employé par le prince phanariote Alexandre Mourousi. Les rapports avec les Etats-Unis sont également analysés, ainsi que ceux avec Gênes. D'autres pages sont consacrées au fonctionnement du chantier qui construisait les navires ragusains et aux règlements qui ordonnaient cette activité. L'organisation du service consulaire pour le Levant forme le sujet d'un chapitre important : relevons au passage le nom d'un Mato Vodopich qui fut consul à Modon et en Crète, tandis qu'un membre de la même famille, Anton, dont j'ai édité le testament, est mort à Bucarest en 1757. Toute une liste des étudiants en médecine et en pharmacie qui ont fréquenté les Universités italiennes au XVIII<sup>e</sup> siècle permet de reconnaître le développement d'un enseignement et d'une profession : l'enseignement avait ses sources à Venise, à Bologne, à Florence ou à Rome, mais la profession fut pratiquée par ces Ragusains dans tout le Sud-Est européen. Pour tracer le tableau de l'économie balkanique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles il est absolument nécessaire de se plonger dans les archives de Dubrovnik. L'auteur y a examiné notamment les documents concernant l'existence des monts de piété. Enfin, un témoignage retrouvé dans ces mêmes archives est le récit de la bataille navale de Tchesmé, reproduit ici en original (italien). Le 5 juillet 1770, les Russes ont brûlé une flotte turque. Ont pris part au combat douze petits vaisseaux grecs sous la bannière russe. A Smyrne, la nouvelle de cette défaite a provoqué un soulèvement des Turcs contre la population chrétienne. Les autorités ottomanes se sont opposées à l'émeute et ont rétabli l'ordre, étant aidées par les consuls « francs ».

Ce genre de contributions, quoique limitées, le plus souvent, à l'histoire locale, ont comme effet de nous rappeler que ce petit Etat du bord de l'Adriatique fut une véritable plaque tournante pour le commerce levantin et que la portée de son rayonnement culturel n'est pas encore suffisamment connue.

*Andrei Pippidi*

Sergej P. KARPOV, *Istorija Trapezundskoj imperii*, Sankt-Peterburg, Éd. Aleteja, 2007, 624 p.

Depuis le livre de J.-Ph. Fallmeyer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, paru à Munich en 1827 et réédité à Hildesheim en 1964, la connaissance du passé de l'espace pontique et de l'État de Trébizonde, qui fut *The Last Greek Empire* aux dires de W. Miller (Londres, 1926), est avancée à pas de géant, grâce aux travaux de A. A. Kunik, G. Finlay, A. Papadopoulos-Kerameus, F. I. Uspenskij, le métropolite Chrysanthe, A. A. Vasiliev, O. Lampsidés, ainsi que de A. Bryer, S. P. Karpov, Bernadette Martin-Hisard, A. G. Savvidés et R. M. Šukurov de nos jours. Le dernier de ces auteurs collabore à ce volume, où il signe un chapitre concernant les relations de l'Empire de Trébizonde avec le monde oriental (p. 357–403).

Des auteurs originaires de Turquie ou de l'espace caucasien sont présents eux-aussi dans les très abondantes notes, ainsi que dans la bibliographie finale (p. 507–579), qui n'oublie pour ainsi dire aucun document des archives d'Italie, France, Allemagne, États Unis et Russie. Le lecteur trouvera ici la plus complète liste des éditions des sources et des travaux historiques au sujet de Trébizonde. Un Index des toponymes et anthroponymes (p. 582–618) et un Tableau chronologique sont suivis par des listes concernant les stratèges et les ducs du thème byzantin de Chaldée, les empereurs, les évêques (catholiques, depuis 1344–1345, mis à part), les métropolites de Trébizonde, les bailes de Venise et les consuls de Gênes (p. 497–507).

Le premier chapitre décrit la région située au Sud-Est de la Mer Noire, en commençant avec le Pont, voisin à la Paphlagonie vers l'ouest, la Colchide vers l'Orient, et la Cappadoce vers le sud. Suit l'histoire de la région située entre les fleuves Chalys et Akampsis, désignée par la notion de "Pont byzantin" (p. 57–83) pendant l'époque byzantine, avec ses plus importants centres urbains (traités à part dans le troisième chapitre, aux pages 124–151), et surtout la population, hellénique ou hellénisée, mais proche des peuples caucasiens de l'Ouest : les Arméniens et les Géorgiens. Théodorète de Cyr, ainsi que Procope de Césarée parlaient de trois groupes ethniques : les Lazés, les Tzanes et les Abasgues (p. 58). Leurs relations avec Byzance, engagée dans le conflit avec l'Empire perse des

Sassanides jusqu'à la conquête arabe du VII<sup>e</sup> siècle, peuvent être devinées aussi à travers la Vie de sainte Nino de Géorgie.

La mort de saint Jean Chrysostôme à Comana, en 407 (p. 124), confirme l'importance de l'histoire ecclésiastique, sujet abordé au VII<sup>e</sup> chapitre ("L'Église de l'Empire de Trébizonde", p. 213–226), où l'on étudie la politique ecclésiastique de cet État envers Byzance et le patriarcat œcuménique: à la différence de l'État épirote, qui s'est constitué en véritable rival de l'État de Nicée, au moins jusqu'en 1230, rivalité qui a entraîné le domaine religieux aussi, l'État de Trébizonde a été toujours gouverné par les empereurs de la dynastie des Grands Comnènes. En dépit de cette flagornerie affichée sur le plan politique, dans le domaine religieux leurs prétentions se sont avérées plus modestes, car ils se sont contentés du titre de métropolitain pour le prélat qui siégeait à côté d'eux à Trébizonde, sans jamais prétendre pour ce-dernier le rang patriarcal. Sous les Paléologues, le métropolitain de Trébizonde a regagné sa trente-troisième place dans l'ordre des sièges subordonnés à la Grande Église de Constantinople, et s'est vu honoré aussi du siège de la Césarée cappadocienne, prôthronos par rapport aux autres sièges métropolitains du patriarcat œcuménique (p. 223). Le rôle de Théodose, intronisé en tant que métropolitain de Trébizonde le 13 août 1370 et frère de Denis, fondateur du monastère athonite de Dionysiou, est établi à l'aide des documents. Pour ce qui est du village de Dakozara, mentionné par la Vie de Saint Basiliskos pour le début du IV<sup>e</sup> siècle (p. 215), il faut observer que les variantes les plus proches de l'original parlent d'un "village des Daces" (*chôrion Dakôn*), où habitaient une veuve riche qui s'appelait Trajane, passée au christianisme, et son fils portant le même nom de l'empereur Trajan, le conquérant de la Dacie nord-danubienne).

Après avoir évoqué les circonstances de la naissance l'Empire de Trébizonde à la suite de la conquête latine de Constantinople, suivent trois chapitres destinés à l'analyse de la situation intérieure de cet État : *Le développement socio-économique de la région pontique aux XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles* (chap. 3, p. 112–155), *Administration, droit et pouvoir dans l'Empire de Trébizonde* (chap. 4, p. 156–165), et *Conflits sociaux et politiques dans l'Empire de Trébizonde* (chap. 5, p. 166–185). Un autre a pour objet les relations avec Byzance (*L'Empire de Trébizonde et Byzance*, p. 186–212).

Encore quatre chapitres sont consacrés aux relations avec Venise (chap. 8, p. 227–275), avec Gênes (chap. 9, p. 276–315), avec la Papauté (10, p. 316–338) et les pouvoirs de l'Occident (chap. 11, p. 339–356). Puis, c'est le tour du monde oriental : Caucase (chap. 14, p. 404–411), Crimée et les Pays slaves des Balkans (chap. 15, p. 412–419), les knézats russes (chap. 16, p. 420–428). Le Chapitre suivant est réservé à la conquête de l'Empire de Trébizonde par les Ottomans (p. 429–442). Deux chapitres (17 et 18), les derniers du livre, traitent de la Civilisation de l'Empire de Trébizonde (p. 443–483), et de sa place dans la pensée des contemporains et de la postérité (*L'Empire de Trébizonde aux yeux de ses contemporains et de ses successeurs*, p. 484–492). Les Conclusions (p. 493–496) mettent fin à l'exposé, mais on continue avec les Appendices ou Annexes, l'abondante Bibliographie et l'Index. Le lecteur sera content de trouver aussi des illustrations de très bonne qualité, quelques-unes en couleurs.

Fruit de recherches patientes et laborieuses, c'est un livre capital pour connaître l'état actuel du sujet.

*Tudor Teoteoi*

Marie-Hélène BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin*, Institut Français d'Études Byzantines, Archives de l'Orient Chrétien 20, Paris, 2008, 539 p.

Une nouvelle monographie de Scholarios en français, de dimensions considérables (458 pages de texte et 80 pages d'annexes, bibliographie et index), mérite d'être saluée, surtout qu'elle efforce de la mémoire de Scholarios des guerres érudites, mais partisans, que se permettaient encore M. Jugie, J. Gill et T. Zésès. Marie-Hélène Blanchet publie dans la série des Archives de l'Orient Chrétien sous l'égide de l'Institut Français des études byzantines les résultats de ses travaux doctoraux. La grande tradition des Pères Assomptionnistes trouve ainsi une digne continuation, où la science sert à asseoir le rapprochement des deux chrétientés sur la base d'une meilleure connaissance des circonstances

historiques des mésententes. Il s'agit dans ce livre de ce grand moment historique où Orient et Occident chrétien ont poussé leur effort d'union au plus loin. L'histoire de l'échec s'entrelace et finalement s'identifie avec la vie de Scholarios.

Pour mieux faire ressortir les deux étapes de la vie de Scholarios, tellement différentes qu'on eut du mal jadis à les rassembler dans la même personne, Marie-Hélène Blanchet choisit de renverser la chronologie, de nous présenter d'abord le patriarche Gennadios et puis l'homme politique Georges Scholarios. Mais à part ce renversement, possible grâce à la coupure que représente la chute de Constantinople, la vie de Scholarios se lit chronologiquement. Le livre est construit à base de dossiers d'aspects obscurs de la vie de Scholarios, auxquels Marie-Hélène Blanchet trouve des solutions plausibles grâce à un effort de recherche remarquable.

La première partie évoque le patriarcat de Gennadios principalement à base de ses écrits autobiographiques, dont elle donne en annexes une description et pour la première fois un résumé en français. Les deux grands dossiers que M.-H. Blanchet résout sont la question du statut juridique de Scholarios lors de sa nomination au patriarcat par Mehmet II et la chronologie et le nombre de retours sur le trône patriarcal. Ainsi il devrait être acquis dorénavant que Scholarios a beaucoup souffert dans sa liberté d'action par le fait que sa libération et son retour à Constantinople étaient dûs à Mehmet II, d'où résultait une situation assez humiliante de soumission au sultan, et que son patriarcat dura depuis son intronisation le 6 janvier 1454 jusqu'à la première quinzaine de janvier 1456, sans qu'il puisse revenir sur le trône patriarcal par la suite. Son départ, présenté comme volontaire et même intensément désiré par Scholarios lui-même, fut la conséquence d'un conflit aigu sur sa direction des affaires du patriarcat. Il s'agit ici d'une grande question d'action pastorale. Scholarios prit le parti d'appliquer le principe de l'économie regardant le droit matrimonial et l'attitude envers l'Union de Ferrare-Florence. Ainsi le bouleversement social provoqué par la conquête détermina un tel chaos dans les vies familiales que Scholarios décida d'accepter le status quo et d'intégrer dans l'Eglise des personnes en irrégularités canoniques de peur qu'elles ne se convertissent à l'Islam. Puis pour ne pas déchirer encore plus l'Eglise il décida aussi d'intégrer les unionistes dans l'Eglise par une simple profession de foi et sur leur seule requête. Ces attitudes de clémence provoquèrent la formation d'un parti ultra-orthodoxe qui eut raison de Scholarios et l'emporta finalement dans la lutte pour le patriarcat avec la déposition de Sophronios (Sylvestre Syropoulos), ami proche de Scholarios, en 1464. Fait important dans la description de la politique du patriarche Gennadios est sa pleine acceptation de la nouvelle situation. Le sultan est le nouveau maître de l'empire sans espoir de rétablissement d'un pouvoir chrétien. Pourtant Gennadios ne poussa pas sa pensée jusqu'à reconnaître dans Mehmet II un *basileus* (p. 107), la conquête reste une punition divine pour les péchés individuels des chrétiens et toute action pastorale et toute responsabilité pour le salut du peuple revient à l'Eglise. Ce pessimisme réaliste est relayé plus tard par la croyance ferme en la proche fin du monde, dont regrettamment M.-H. Blanchet ne se sert pas pour discerner le sens de l'action de Scholarios.

La deuxième partie du livre présente la métamorphose du lettré Georges Scholarios, qui a la rare qualité dans son époque d'être un bon connaisseur de latin, en homme politique, disponible pour une large gamme d'aventures intellectuelles et politiques, depuis le service de l'empereur ou du despote de Mistra, jusqu'à la protection de princes latins ou même celle du pape Eugène IV. Intégré finalement dans l'administration impériale et convoqué dans la délégation pour le concile de Ferrare, Georges Scholarios est loyal à l'empereur et à sa politique unioniste. Le souci pour la vérité de foi s'éveille graduellement chez Scholarios dans les années qui suivirent le concile de Ferrare-Florence. A une étape où il paraissait sincèrement attiré par la pensée et la civilisation des Latins et ouvertement intéressé par une carrière publique suit dans les années 1440 un désenchantement avec le monde latin et un renversement des priorités dans sa vie. Ce changement intérieur le fait basculer dans le camp des anti-unionistes et l'amène finalement à prendre l'habit en 1449.

M.-H. Blanchet reconstitue ce parcours sinueux à l'aide d'une analyse critique des sources. Ainsi elle parvient à démonter la théorie de T. Zésès selon laquelle certaines lettres manifestant un engagement plénier en faveur de l'Union seraient fausses. Aussi elle rétablit l'authenticité des

discours sur la paix religieuse tenus par Georges Scholarios pendant le concile et la cohérence de la pensée de Scholarios dans ses écrits par rapport au moment quand il écrit et l'intention de l'écrit. Scholarios n'a pas besoin d'un maquillage historiographique pour devenir un personnage cohérent dans sa complexité (pp. 363–381). Sa cohérence découle d'une capacité supérieure à comprendre et réagir aux réalités de son temps, aux expériences que la vie lui impose. Ce qui ressort de l'analyse de M.-H. Blanchet est qu'on aurait du mal à reprocher à Scholarios le fait qu'il ait hésité entre son désir de sauver l'Empire, institution naturelle de la chrétienté orientale, et de sauvegarder l'orthodoxie comme seul instrument du salut dans l'éternité. Le parcours de ce choix a du tragique mais aboutit à une décision ferme et réfléchie. C'est dans les années 1440 que le philosophe et homme politique Scholarios devient théologien. Ainsi il abandonne de vouloir démontrer un *consensus patrum* sur la question du Filioque, car ce n'est guerre possible, il accepte l'existence de positions divergentes, et donc conclut que certains Pères se soient trompés. Il n'y a d'autre solution, spirituelle et politique, que de s'en tenir à l'orthodoxie. Parmi les cinq catégories de causes qui ont fait basculer Scholarios vers l'anti-unionisme – personnelles, psychologiques, politiques, théologiques et patriotiques – il faut en retenir deux comme dérivant d'une réflexion profonde et sincère, donc ayant un caractère déterminant: il s'agit des causes politiques, qui coïncident avec les causes patriotiques et les causes théologiques. Ainsi il devient hautement significatif que ce soit un homme politique visionnaire qui a su faire le passage d'une forme d'organisation politique, l'Empire, à une autre, plus adaptée aux conditions historiques, l'Eglise. Le résultat de l'action de Scholarios fut la survie de la chrétienté orientale.

Un dossier particulier mérite d'être relevé, l'attitude de Scholarios envers Plethon et ses écrits. Un geste extrême avait valu à Scholarios une très mauvaise réputation, le fait de brûler le manuscrit des *Lois* de Plethon. M.-H. Blanchet démontre que Scholarios a pris avec beaucoup de difficulté et de précautions de justice cette décision et qu'elle relevait d'une préoccupation réelle de Scholarios pour le contenu subversif et antichrétien de la pensée de cet auteur. Dès les années 1440 Scholarios réfute la critique aristotélécienne de Plethon et soupçonne le platonisme paganisant. Il fait d'ailleurs remarquer à Marc d'Ephèse qu'outre le danger de l'Union il y a aussi cet autre danger philosophique. En ce sens Scholarios a une intuition de génie et arrive à prévoir tout le potentiel que la philosophie de la Renaissance a pu mobiliser contre le christianisme.

Dans l'analyse de la portée des écrits autobiographiques (p. 220 et suivantes) M.-H. Blanchet n'est pas tout à fait convaincante lorsqu'elle lie la nécessité de l'apologie à la gravité du discrédit. L'état des sources ne permet pas de se faire une image claire des contestations de sa personne. Se même, Scholarios, résidant à la Pammakaristos dans les années 1460, peut difficilement être qualifié comme un personnage en marge de la vie ecclésiastique. Qu'il ait écrit vers la fin de sa vie ses œuvres autobiographiques pour justifier des actions dont il avait le sentiment qu'elles nécessitent plus d'éclaircissements, n'a rien de surprenant.

Il n'y a presque rien à reprocher à M.-H. Blanchet, sinon une petite remarque de géographie historique. Il s'agit à la page 474 d'une inconséquence ou d'une hésitation, lorsque M.-H. Blanchet indique Ignace comme métropolitain de Tirnovo en Bulgarie et Damien métropolitain de Moldovalachie, vaguement en Pays roumains. Si on se place à l'époque, Tirnovo est dans l'Empire ottoman et la métropole de Moldovalachie est dans la principauté de Moldavie ; si l'indication se rapporte à la géographie politique de notre temps, alors Tirnovo est en effet en Bulgarie et la métropole de Moldovalachie sur le territoire d'un Etat qui se nomme actuellement Roumanie. Aussi, à la p. 369, il faudrait remplacer, à notre avis, « par le Père » et « du Père » avec « par le Fils » et « du Fils ».

Le livre de M.-H. Blanchet sur la vie et l'action de l'homme politique et de l'homme d'Eglise Georges Gennadios Scholarios laisse pourtant la place à un autre sur la pensée du philosophe et théologien. Le nombre d'aspects obscurs de la vie de cette grande figure que la recherche de M.-H. Blanchet tire au clair justifie pourtant pleinement le volume massif qui en est résulté.

Petre Guran

RIVISTA DI STUDI BIZANTINI E NEOELLENICI, N. S., 43, 2006, Roma, 2007 (Ricordo di Lidia Perria, II), 299 p.

Dédié à la mémoire de la regrettée Lidia Perria, ce volume contient un florilège d'études de bonne qualité, dont la série est ouverte par les *Libri per i monaci. Segni e immagini di committenza monastica nel mondo bizantino* (p. 3–19), un sujet d'histoire de l'art dû à Antonio Iacobini, accompagné de très belles reproductions en couleurs. Giuseppe De Gregorio et Otto Kresten, *Ephetos – « in diesem Jahr »*. *Zur Datierung des Bulgarenfeldzugs des Kaisers Konstantinos IV. (Sommer/Herbst 680)* (p. 21–56), tout en partant d'une analyse paléographique et diplomatique des Actes du VI<sup>e</sup> concile œcuménique ou « concilium universale Constantinopolitanum tertium » (680–681), arrivent à la conclusion que « la date » de la campagne byzantine contre les Bulgares est 680, en reprenant ainsi la discussion concernant les débuts du Premier État bulgare, amorcée par l'étude de Jordan Trifonov, publiée dans « *Izvestija na Istoričeskoto Družestvo v Sofija* », 11–12, 1931–1932, p. 199–215.

Dirk Krausmüller, *The Identity, the Cult and the Hagiographical Dossier of Andrew « in Crisi »* (p. 57–86), se penche sur les néo-martyrs, réels ou fictifs, de l'époque iconoclaste, ainsi que sur l'essor de leur culte dans la période suivante. Après *Un antico manoscritto innografico di origine orientale: il Sin. Gr. 824* (p. 87–136) de Donatella Bucca et les *Note filologiche al « Logos basilikos » di Cecaumeno* (p. 137–141) de Maria Dora Spadaro, Alexander Sideras s'arrête sur *Ein unedierter Brief des Gregorios Antiochos an Demetrios Tornikes (Brief III)* (p. 143–163), lettre qui date de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, et dont le texte est suivi par sa traduction allemande, avec des commentaires. Dans *Postilla ad un articolo recente (sul perduto mosaico della chiesa palermitana di S. Giorgio « de Balatis »)* (p. 165–175), Mario Re cherche à refaire le texte d'une inscription grecque perdue de la dite église de Palerme, qui date probablement du temps de Roger II, en se basant sur les notes manuscrites laissées par deux érudits du XVIII<sup>e</sup> siècle, Antonino Mongitore et Onofrio Manganante. L'étude fait suite à une autre, publiée par le même auteur dans le précédent numéro de la revue, p. 163–201.

La plus ample contribution du volume porte sur les *Manoscritti cartacei del fondo del S. Salvatore. Proposte di datazione* (p.177–259), où Maria Teresa Rodríguez essaie de dater les manuscrits grecs, de caractère liturgique en écrasante majorité, du fonds de San Salvatore di Messina, en accordant une attention spéciale aux filigranes. Paolo Cesaretti met en relief Byzance en tant que source d'inspiration pour les poètes modernes (Hölderlin, Verlaine, et surtout William Butler Yeats, dont la poésie « *Sailing to Byzantium* » avait été remarquée par Chiara Pertusi dans le volume mémorial dédié à son père, Agostino Pertusi, *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco. Tre saggi di Agostino Pertusi*, Milano, 2004). L'essai de Cesaretti clôt le volume avec un titre assez suggestif, *Gong dalla cattedrale* (p. 261–296).

Tudor Teoteoi

*The Romanian Principalities and the Holy Places Along the Centuries*, Papers of the Symposium held in Bucharest, 15–18 October 2006, edited by Emanoil BĂBUȘ, Ioan MOLDOVEANU, Adrian MARINESCU, București, Editura Sofia, 2007, 222 p. + 18 Illustrations

Entamée par Nicolae Iorga, l'étude des relations des Pays Roumains avec la Sainte Montagne a été reprise par le Père Th. Bodogae et continuée, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, notamment par Petre Ș. Năsturel et, plus récemment, par le Père Ioan Moldoveanu, qui est aussi l'un des éditeurs du présent volume. Il s'agit des Actes d'un Symposium organisé à la Faculté de Théologie de Bucarest, sous l'égide du Patriarcat Roumain, portant notamment sur les rapports des Principautés Roumaines avec le Mont Athos et, à titre exceptionnel, avec les Patriarcats orientaux.

Les contributions sont de valeur et de portée inégales. Nous retenons deux études fondées sur l'analyse paléographique des documents : Vera Tchentsova souligne, à travers l'examen des documents grecs conservés dans les archives de Moscou, l'importance des métoques roumains du

Mont Athos et des Patriarcats orientaux dans les relations de la Russie avec l'Orient chrétien (p. 157–174), et Georgios Papaefthimiou étudie l'école grecque de calligraphie formée autour de Luc de Chypre, évêque de Buzău et métropolitain de la Valachie (1603–1629), connu également pour ses missions diplomatiques au service de Michel le Brave (p. 123–143). Florin Marinescu dresse une liste provisoire des métriques roumains du monastère de Vatopedi (p. 44–48) et résume, dans l'attente d'une édition future, une quarantaine de documents roumains provenant de la Bibliothèque du Patriarcat d'Alexandrie qui enrichissent nos connaissances sur les relations du Patriarcat avec les Pays Roumains (p. 199–202).

Signalons aussi les contributions de Tudor Teoteoi, plaidant en faveur de l'origine romaine et byzantine de certains éléments du cérémoniel d'intronisation des voïévodes roumains rapporté par Paul d'Alep (p. 177–196), et de Dan I. Mureșan, portant sur le Mont Athos tel que l'ont vu et décrit les voyageurs des XV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles (p. 81–121). Des compléments ou des précisions utiles sont également apportés par le Père I. Moldoveanu (p. 53–68) et par Nikolaos Mertzimekis, ce dernier sur les rapports du monastère Zographou avec la Moldavie (p. 69–79). Enfin, Petre Ș. Năsturel fait part aux lecteurs de ses réflexions et de ses notes de lecture sur le thème de ce colloque, thème qui est resté au cœur de ses recherches depuis plus d'un demi-siècle (p. 13–21).

Nous achevons ce survol rapide en mentionnant que la bibliographie des relations des Pays Roumains avec le Mont Athos s'est enrichie ces dernières années avec une série de contributions relatives aux rapports avec le monastère de Chilandar, signées respectivement par Boško Bojović, seul (dans *Închinare lui P.Ș. Năsturel*, Brăila, 2003, p. 141–149, et dans *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*, Bucarest, 2007, p. 105–134) ou en collaboration avec Petre Ș. Năsturel (RESEE, 41, 2003, p. 149–175), et par Radu G. Păun (RESEE, 46, 2008, p. 151–164).

*Andrei Timotin*

V.V. MUNTEAN (éd.), *În memoria lui Alexandru Elian*, Arhiepiscopia Timișoarei, 2008, 519 p.

Par le décès du professeur Alexandru Elian, survenu le 8 janvier 1998, nous avons perdu un grand savant, historien de Byzance et de son héritage culturel, particulièrement attaché à l'étude de la théologie orthodoxe et de l'histoire ecclésiastique. A l'occasion du dixième anniversaire de sa mort, on nous offre un volume qui réunit une trentaine d'hommages et de recherches sur des thèmes que le défunt avait fait siens, ainsi que le texte inédit de sa traduction d'**Œdipe roi** en roumain. Par les soins du même éditeur, le Père Vasile Muntean, un premier recueil posthume avait déjà paru en 2003 (Trinitas, Jassy), où l'on retrouve les principales contributions d'Elian. De son œuvre tout entière consacrée à la tradition byzantine dans les pays roumains on a retenu alors quelques uns des points forts autour desquels elle s'articule : les rapports des Principautés avec le Patriarcat de Constantinople et avec le mont Athos, les écrits rédigés ou traduits par Dosithée de Moldavie, les efforts d'Anthime l'Ibère de défendre l'autonomie du siège métropolitain d'Hongrovalachie et d'insurger les Valaques contre la domination ottomane, la présence d'auteurs grecs et de leurs manuscrits à Bucarest ou à Jassy au temps des Phanariotes et, de surcroît, des réflexions sur Eminescu et Iorga. Maintenant, les auteurs sont d'anciens collègues ou disciples du maître disparu. On ne saurait commenter ici tous les articles, dont un certain nombre exigeraient les connaissances d'un théologien. D'ailleurs, les pages liminaires sont dues à deux prélats, Leurs Grandeurs le métropolitain du Banat et l'archevêque de Cluj.

Le volume comprend trois séries d'études : Byzantina, metabyzantina – théologie – histoire roumaine. La première de ces branches est illustrée par l'article de Șerban Papacostea « Byzance et la mer Noire, la fin d'une hégémonie », celui de Ștefan Andreescu « Un titre byzantin insolite : „despote de la mer Noire” » et celui de Petre Guran « Autonomie ecclésiastique et grâce épiscopale au XV<sup>e</sup> siècle ». Nicolae-Șerban Tanașoca s'occupe d'un problème de philologie et d'histoire byzantine, les mots latins chez les auteurs byzantins des VI<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles. Ecaterina Petrescu étudie la fiscalité en Morée franque à travers les obligations des vilains (c'est un fragment de la thèse de doctorat qui vient d'être brillamment soutenue à la Sorbonne). Les rapports de la Moldavie avec le Patriarcat de

Constantinople sous le règne d'Etienne le Grand forment l'objet d'une minutieuse investigation qui a amené Dan Ioan Mureşan à des conclusions nettement opposées à celles adoptées par la plupart de ses collègues. Géographie historique, paléographie et diplomatique sont mises à contribution par le professeur Petre Ş. Năsturel, qui examine une donation du prince de Valachie Radu Şerban accordée à un couvent près de Grévéna, et par Lydia Cotovanu, à laquelle on doit l'identification du monastère de Déropoli (Georgoutsatès), en Epire. La légende de Roman et Vlachata, qui se rapporte aux origines des principautés roumaines, a été plusieurs fois commentée ces derniers temps : l'interprétation qu'en donne ici Andronikos Falangas la rattache au texte de la chronique de Manassès. Le Père Mircea Păcurariu évoque l'oeuvre d'un érudit du XIX<sup>e</sup> siècle, Constantin Erbiceanu, dont le grand mérite fut d'employer les sources grecques pour l'histoire des Roumains ; curieusement, l'auteur ne signale pas la réédition récente du plus important ouvrage d'Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă* (1888). Enfin, le professeur Emilian Popescu critique les grands savants qui ont traité de l'iconoclasme dans leurs synthèses classiques de l'histoire byzantine : il faut dire qu'il est assez étonnant de le voir reprocher à Diehl et à Iorga leur vision laïque de la crise religieuse des VIII<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècles. Le même blâme est appliqué à Bréhier, Peter Schreiner, Alain Ducellier, Warren Treadgold et J.C. Cheynet.

Le lecteur pourra également retenir l'article du Père Nicolae Chifăr au sujet du dialogue de Jérémie II avec les théologiens luthériens de Tübingen et de ses rapports avec Moscou (pourant, l'auteur n'a pas tenu compte des nouvelles recherches de Borys A. Gudziak). Ce que la partie concernant l'histoire roumaine ajoute comme matériaux dignes d'attention est plutôt pauvre. Voir cependant l'étude sur Jean de Caffa par Florin Dobrei, quoique l'hypothèse selon laquelle ce prélat aurait été enterré à Hunedoara n'est pas convaincante. Enfin, quelques documents inédits ont donné à Gheorghe Naghi la possibilité de nous dire la part prise par l'évêque de Caransebeş Nicolae Popea dans la vie politique de la Transylvanie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du suivant.

Ce type de recueil témoigne de bons sentiments, mais la qualité des contributions est inégale et parfois décevante.

*Andrei Pippidi*

Paschalis M. KITROMILIDES, *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Variorum, Ashgate, 2007, XVIII + 276 pages.

A book by Paschalis Kitromilides, the second he is publishing in the Variorum Collected Studies Series, is meant to be an editorial event, because this collection of fifteen studies written over the last twenty years and reflecting the main academic preoccupations of the Athenian scholar weaves together a coherent image of the reactions to the Enlightenment in Ottoman Christendom (Balkans and Asia Minor).

First of all, what matters for the author is to reveal the contrast between the old intellectual and moral equilibrium based on customs rooted in bygone centuries and the post-1800 situation, when the various nationalisms exploded the unitary context, which was not only political, but also psychological. This is the subject of a first chapter, concerned with the analysis of 'Balkan mentality', a concept introduced by the great Yugoslav geographer Cvijic in 1918. The instances chosen to illustrate the eighteenth century mental world of Southeastern Europe are Dapontes and Sofroni of Vratsa, whose recollections supply the author with specific documents for analysis and reflection. Kitromilides vigorously warns against retrospective interpretations of historical circumstances in the light of modern prejudices (see how he reestablishes the truth about the suppression of the Peć and Ohrid ecclesiastical autocephalies, inherited from late empires, deeds that had been wrongly ascribed to the hegemonic ambitions of the Greek clergy). Therefore, according to our historian, the idea of 'Balkan mentality', having sprung from common life conditions, ceased to be applicable precisely at the time of its coming into use.



Drawing on his firm knowledge of historiography, the author emphasizes the importance taken by the idea of continuity, especially when, in Southeastern Europe, it is used to strengthen the legitimacy of political aspirations. We can only agree with his trenchant indictment of 'the pernicious confusion between Orthodoxy and nationalism'. The question I have just raised is discussed in another chapter of this book, where the reader will see how the Orthodox religious heritage was perceived in the late 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. This time, the characters brought to the fore are Sevastos Kyminitis, a scholar who played a great rôle in the advancement of secular education at Trebizond and at Bucharest, the itinerant poet Constantine-Caisarios Dapontes and Alexander Mavrocordatos, who joined in his complex personality the functions of an Ottoman diplomat and of a dignitary of the Great Church. The first two of these men firmly shared the Orthodox vision that was the expression of a unitary religious community, while only the third thinker was capable of perceiving ethnic distinctions, because he had completed his studies in the West.

The same method is applied when, traveling from Bucovina to Bulgaria, the author picks up other outstanding examples of distorted interpretations. Neither the founder of Dragomirna monastery, Anastasius Crimca, nor the Phanariot Callimachi family could have been affected in their actions by nationalism, and the case of a Greek from Arbanassi who lived till the turn of the 20<sup>th</sup> century provides us with an excellent illustration of the absence of nationalist differences.

Now it is easy to understand why the author has devoted two of his essays to the Greek-Russian intellectual and ecclesiastical ties, a relationship that started in the spirit of the one Orthodox Empire (being at that time on the Bosphorus), but evolved, since Peter the Great, in an unmistakable political direction. It is here that Kitromilides shows how the unity of the Orthodox Commonwealth came to disintegrate, as Russian expansionism hindered the Greek aspirations to a national state. In spite of this tendency to a fragmentation of the Orthodox world, sharpened by nationalist rivalries, we are made to see a policy of reopening towards Russia that was pursued by the patriarchs of Constantinople during the second half of the 18<sup>th</sup> century. Then, roughly in the middle of that century, there came a revolution in education. The author is telling the story of the Athonite Academy and of Voulgaris's failure to adapt the new ideas to the millenarian tradition. The pages about the experiment with the Enlightenment on the Holy Mountain constitute a penetrating and seductive analysis. The end of both the traditional worldview and the Europeanized thought of Voulgaris is already discernible in the historical work of Paisi Hilendarski, where nationalist ideas appeared for the first time.

A discovery made by Kitromilides produces incontrovertible proof that *Philokalia*, printed as it was in Venice at the end of 1782, was already sent by the printer to the Public Library of Padua within a few weeks after that. The author has struck gold, because the presence of that work on a long list of newly published books (theology and Church history, Latin classics, Italian literature, natural sciences and medicine, morals and modern philosophy) suggests the *Philokalia* might have reached its first Western readers earlier than it was believed.

Only somebody who has meditated at length on the survival of Byzantine tradition could write, as Kitromilides has done, on the destiny of the Greeks in Cappadocia and Pontos. The conclusion is strikingly unexpected: the awareness of the *Romania* among the Karamanlis of deep Asia Minor or in the Trapezuntine hinterland was a belated product of the Enlightenment and opened the way to the nationalist values, a change which brought about a violent reaction from the other side. When, then, happened the extinction of the real Orthodox tradition? The answer, it seems, should connect it with the last donations of the Phanariot princes to Sumela, the famous foundation of the Grand Comneni, in the closing years of the 18<sup>th</sup> century.

This brings us to the heart of the author's purpose: to stress the dilemma between Orthodoxy and Enlightenment in the culture of modern Greece. Kitromilides has once defined himself as 'an historian of Greek sensibility' and, indeed, nobody, after the death of the unforgettable master that was Constantine Dimaras, could possess a subtler sense of the intellectual achievements of the Greek Enlightenment.

Among his gifts, there is also the uncommon aptitude to value some predecessors whose influence has contributed to shape the historiography of our times. One is N. Iorga whom he praises as 'the greatest historian of Southeastern Europe in the twentieth century' and whose affinities with Paparrigopoulos he rightly recognizes. Another is the great scholar from Oxford, Dimitri Obolensky,

author of that monumental survey of the medieval Orthodoxy for which he coined the term 'Byzantine Commonwealth'. At the same time, and this is not the least of the book's merits, Kitromilides dismisses the conventional views and the anachronisms (like the back-dating of nationalist ideas) that can still be found in many works of Balkan history.

*Andrei Pippidi*

Antoine César DEBBAS, Nakhlé RÉCHO, *Tārīḥ al-ṭibā'a l-'arabiyya fī l-Mašriq. Al-Batriyark Aṭanāsiyūs aṭ-ṭāliḥ Dabbās (1685–1724)* (A History of Middle Eastern Printing in Arabic. Patriarch Athanasios III Dabbās), Beirut, Dar al-Nahar, 2008, 137 pp., illustrations, 8 pp. of colour plates.

Monographs that focus on printing in Arabic types are quite rare. Except for Josée Balagna in 1984<sup>1</sup> and Wahid Gdoura (Qaddūra) in 1985<sup>2</sup>, to our knowledge no other author had devoted a whole volume to this fascinating topic. It was therefore high time that a consistent survey is published, and even more so in one of the Near Eastern countries where the beginnings of Arabic printing took place.

Rumanian historians of culture and typography have retained a vivid interest in this topic, considering that the first books in Arabic types were printed in the Romanian principality of Walachia under Prince Constantin Brâncoveanu (1701–1702). Scholars such as Nicolae Iorga, Marcu Beza, Dan Simonescu, Mircea Păcurariu, Virgil Căndea researched and wrote articles and notes on the help that Rumanian princes and Church hierarchs offered to the Christian Arabs of the Antiochian Patriarchate, around 1700 in Bucharest, capital of Walachia, and again in 1744–1747 in Iași, capital of Moldavia. They were sensitive to the Antiochian Patriarchs' aspiration to spread the Orthodox teaching in Arabic, the language of the people of Ottoman Syria. Starting with Patriarch Makarios Ibn al-Za'īm, who spent nearly four years at the courts of Walachia and Moldavia (1653–1657), several hierarchs of the Antiochian Church approached the Rumanian princes for help. Among them was a forefather of the author's, Antoine César Debbas, whose recent book written together with Nakhlé Récho is a timely addition to the insufficient bibliography of the above-mentioned topics.

Divided into three major parts, this book comprises a brief chapter on each important issue connected to printing in Arabic types until 1890. After the *Introduction* of A. C. Debbas (*Printing with Arabic types*, pp. 9–10) and a brief note on the development of printing in Europe, the second chapter evokes Arabic learning in Europe between 1514 and 1700, while the third, *The First Arabic Printing-presses* (pp. 19–34), deals with the Arabic books printed in Italy (Fano, 1514, Rome, 1566–1622, Milan, 1632 and Padua, 1687), Paris (1538–1645), Holland (after 1595) and Germany. The rich production of the printing-presses in England is only briefly mentioned (p. 32). Also included in this chapter is the 1610 *Psalter* in Karshuni (Garšūnī) script – a Syriac script used especially to write the Arabic language – printed at the monastery of Saint Anthony in Quzḥayyā, in northern Mount Lebanon. The general conclusion to this chapter is that "Arab Christians welcomed the art of printing and agreed with its benefits, based on the books printed in Europe that reached them. However, their interest in the printing-press did not prevent them from rejecting the contents of the books sent to them from Rome and Paris, because [...] they enclosed texts that reflected the Catholic teachings. The Church of Rome was trying hard to bring the Eastern Churches to the Catholic faith (...)." (pp. 33–34)

Athanasios Dabbās's visits to Walachia are reported in *Part two: Printing in Aleppo. Patriarch Athanasios III Dabbās* (pp. 35–81). After a survey of the historical circumstances in Aleppo (*Trading*

<sup>1</sup> Josée Balagna, *L'imprimerie arabe en Occident (XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1984, 153 pp. (not mentioned in the volume under scrutiny).

<sup>2</sup> Wahid Gdoura, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: évolution de l'environnement culturel (1706–1787)*, Tunis, 1985; revised Arabic edition, Tunis, CEROMDI, 1992 (not 1993, as mentioned in the book under scrutiny herewith).

*Centre, Cultural Renaissance*), the story of the Dabbās family starts to unfold (*‘Ā’ila Bānū Dabbās*, pp. 39–41), merging data already enclosed in Joseph Nasrallah’s surveys<sup>3</sup> with new information, presumably originating in the family archives. The authors then briefly address the issue of the *Language spoken by the Eastern Christians* (without any reference, though, to Jérôme Lentin’s fundamental work *Recherches sur l’histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l’époque moderne*, Ph. D thesis, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, 1997<sup>4</sup>). They move on to *Prayer books and the Orthodox contribution to printing in Europe*, later focusing on the connections between the Christian Arabs of Syria and the Rumanians, reported somewhat in reverse: *Development of the connections between the Antiochian Orthodox Church and the Rumanians* (pp. 49–50), *Connections between Christian Arabs and Rumania* (sic!, pp. 50–51), *Origins of the Aleppo printing-press: Arabic printing in Bucharest* (p. 51), *The cultural Renaissance in Rumania* (pp. 51–54). This last chapter provides a concise report on church life in the Rumanian provinces, and efforts made towards teaching and printing in the vernacular. The preliminary data on books printed in Arabic in Walachia would have better been left aside, considering that the chapter *Travelling to Rumania* follows right after (pp. 55–61). This part provides the reasons for Athanasios’s travels to Bucharest, his relationship with Constantin Brâncoveanu, the personality and skills of the great printer and engraver Antim Ivireanu, the activity of the printing-presses in Snagov and Bucharest, where two church books were produced in Arabic and Greek types, a *Book of Mass* (*Qūndāq al-kāhin*, 1701) and a *Book of Hours* (*Kitāb Al-Sawā’ir*, 1702).

The following chapter, *The printing-press of Aleppo* (pp. 63–79), surveys the aftermath of Athanasios’s return to Aleppo with the printing implements that he received as a gift from Prince Brâncoveanu. Several essential issues are discussed, not exactly in a chronological order: establishment of the printing-press, source of the printing tools, difficulties of Arabic printing in Aleppo, the printing process, choosing the manuscripts, titles published, distribution, end of the activities. The improbable theory that the Arabic types were made in Aleppo is rejected by the authors, who describe the difficulties of carving such types, also concluding that they must have been brought from Walachia (pp. 68–73). *Part two* ends with an annotated bibliography of Athanasios’s theological and literary works (pp. 82–105), including his translations from Greek (in a rather peculiar order<sup>5</sup>).

*Part three* encloses a brief survey of Arabic printing activities in later periods: Istanbul (1726–1784), Dayr Al-Šuwayr in Lebanon (beginning with 1734), Iași in Moldavia (1745) and Beirut (1751). Again, the Rumanians’ contribution to the establishment and operation of the last two by Patriarch Sylvester of Antioch, a dedicated defender of Orthodoxy, is duly recognized (pp. 120–129). Quoting earlier commentators the authors agree that the Beirut printing-press remained functional until 1766 and then resumed its work after ninety years, while in 1881 its location and tools were completely renewed.

This book clearly reflects the reasons that drove several of the Antiochian Patriarchs, beginning with the second half of the 17<sup>th</sup> century, to Orthodox European principalities, especially to Walachia and Moldavia. Unfortunately, most of the sources of this survey were already well-known to the scientific community, with little addition of new information. While offering a well-structured collection of data on the topic of Athanasios Dabbās’s contribution to the beginnings of printing in Arabic, it would have been preferable, rather than turning again to the famous works of C. F. Schnurrer, G. Graf, J. Nasrallah, C. Karalevsky and W. Gdoura, that this survey made the most of recent research achieved by Arab scholars, less familiar to the Western scholarly community, or to other recent bibliography. Incidentally, Patriarch Athanasios’s works were mostly edited and commented by Rumanian researchers: beside these endeavours, little has been achieved in modern

<sup>3</sup> Joseph Nasrallah, *L’Imprimerie au Liban*, Beyrouth-Harissa, 1949; *idem*, *Histoire du mouvement littéraire dans l’église melchite du V<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle*, Louvain – Paris, vol. III, 1983, vol. IV, t. I, 1979.

<sup>4</sup> Distributed by Atelier national de reproduction des thèses, Lille.

<sup>5</sup> Probably influenced by Nasrallah’s division of the Eastern Christians’ works according to his views on their general topic.

times towards publishing Patriarch Athanasios's works. Thus, his *History of the Patriarchs of Antioch* was edited and translated from Greek by a Rumanian priest, Fr Vasile Radu<sup>6</sup> (*Istoria Patriarhilor de Antiohia*, with Cyril Karalevski, in "Biserica Ortodoxă Română", Bucharest, no. 48/1930, pp. 851–864, 961–972, 1039–1050, 1136–1150; no. 49/1931, pp. 15–32, 140–160), while the Arabic text of his *Ṣalāh al-ḥakīm wa-faṣād al-‘ālam al-ḍamīm*, i.e., his version of Dimitrie Cantemir's *Divan* (Iași, 1698), was recently edited and translated in Bucharest<sup>7</sup> (*Dimitrie Cantemir, The Salvation Of The Wise Man And The Ruin Of The Sinful World*, Arabic Edition, English Translation, Editor's Note, Notes And Indices by Ioana Feodorov, Introduction and Comments by Virgil Cădea, Romanian Academy Publishing House, Bucharest, 2006, 400 pp.). The historical background of A. C. Debbas and N. Récho's study would have been enhanced by this and by other recent surveys, like that of Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass, Geoffrey Roper (eds.), *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter*, Westhofen, WVA-Verlag Skulima, 2002, or Carsten Walbinder, *The Christians of Bilād al-Shām (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World*, in *The beginning of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*, Wiesbaden, 2001, Harrassowitz Verlag, pp. 11–29<sup>8</sup>.

The accuracy of the data that refers to events in Walachia and Moldavia could also have benefited from the expertise of Rumanian scholars who researched the connections between the Antiochian Church and the Rumanian Orthodox Christians. Some errors may thus have been avoided. Thus, no *Holy Scripture (Al-Kitāb al-muqaddas, bi-kāmili-hi*, "in full") was printed in Arabic in 1700, in Snagov, as the authors assert on pp. 58 and 101<sup>9</sup>. This is probably a reference to the complete *Evangelists* printed in 1693 in Greek and Rumanian. The information could have been checked with Ion Bianu and Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508–1830* ("The Early Romanian Bibliography"), Bucharest, I, 1903, pp. 328–335. The Greek-Arabic *Liturgikon* was printed in 1702 in Bucharest, not in Snagov, as mentioned in the legend to one of the plates. The "anonymous chronicler" referred to on p. 60, n. 15, is actually Radu Popescu, a contemporary of Patriarch Athanasios III who inserted a short note about him in his *Chronicles*. While Brâncoveanu's title was *Ioan Constantin Basarab Voievod, Lord and Master of the entire Hungro-Wallachia*, the legend to his portrait on p. 61 gives: *Prince Ioan Constantin Brâncoveanu (1688–1714) Lord Basaraba Voivode in the Country of Rumania*. This last name is often used instead of "the Rumanian Principalities" or "Walachia and Moldavia", that had not yet been joined in a united national state.

However concise (and imprecise at times), this monograph devoted to the life and works of Patriarch Athanasios III Dabbās is a valuable contribution to the general knowledge of the history of Christian Arab civilization. It also has the merit of revisiting a neglected episode of the history of Middle Eastern printing. The project of a general survey of the Rumanians' contribution to the beginnings of printing in Arabic is in progress at the Institute for South-East European Studies of the Rumanian Academy in Bucharest.

Ioana Feodorov

<sup>6</sup> Mentioned by Debbas and Récho in a note on p. 82.

<sup>7</sup> Inaccurately cited by Debbas and Récho, in a note on p. 95, as a new edition of the *Romanian-Greek* version of Cantemir's *Divan* published by Virgil Cădea in 1974.

<sup>8</sup> No mention is made either of research published by Dagmar Glass in *Malta, Beirut, Leipzig and Beirut Again. Eli Smith, the American Syria Mission and the Spread of Arabic Typography in 19<sup>th</sup> Century Lebanon*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1998, or Bernard Heyberger, *Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban) XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles*, "Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée", no. 87–88, Aix-en-Provence, 1999, pp. 209–223.

<sup>9</sup> Quoted from *Asāqifat ar-Rūm al-Malikiyyīn bi-Ḥalab (The Greek-Orthodox Bishops of Aleppo)* by Mgr. Neophitos Edelby (s.l., 1980, p. 115).

*Jus et ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht* (éd. Ivan Biliarsky), Iztok-Zapad, Sofia, 2006, 283 p.; *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*, (éd. Ivan Biliarsky et Radu G. Păun), Bucharest, New Europe College, 2007, 334 p.; *The Biblical Models of Power and Law*, (éd. Ivan Biliarsky et Radu G. Păun), Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2008, 310 p.

Il est clair que les possibilités ouvertes par le *New Europe College* de Bucarest nous permettent de jauger nos propres problèmes et qu'en histoire, comme pour les autres sciences dites « humaines », les jeunes chercheurs, attirés par l'autonomie que le Collège assure, ainsi que par la liberté du dialogue qui a soudé leur groupe, se posent de nouvelles questions. Les trois volumes que j'ai aujourd'hui l'honneur de présenter en sont une preuve. Leur récente parution est à cet égard révélatrice de l'émergence d'une équipe qui, à l'occasion, a su se joindre quelques collègues étrangers dont le surplus d'expérience pouvait leur être utile.

Il est également clair que le débat, à chaque fois qu'il fut repris, s'est développé autour d'un thème commun, celui du rapport entre pouvoir, droit et religion. En même temps, on aura compris l'ambivalence des thèmes religieux : réflexion théologique et rituel mobilisateur (c'est surtout ce dernier aspect qui a retenu l'attention des auteurs).

Prenons par exemple le volume publié à Sofia, sous l'égide de l'Institut bulgare de philosophie et de culture médiévale, par les soins d'Ivan Biliarsky, *Jus et ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht*. Que ramène Biliarsky dans son filet ? Une mosaïque de Montecassino qui, au dessus de la tombe de saint Benoît, fait voir l'identité entre Liturgie et Loi de Dieu. Et l'on nous rappelle la frappante formule de l'Anonyme d'York, selon laquelle le Christ, roi et prêtre, est l'époux de l'Eglise. Ajoutons d'ailleurs que *lex* en latin de basse époque, donc en latin chrétien, comme aussi *lege* en ancien roumain, signifie religion. Cette page inaugurale de notre ami évoque délibérément le champ de recherches arpenté par ses collaborateurs.

C'est ainsi que Theodor Piperkov analyse des textes juridiques latins du temps de la République qui éclairent l'organisation des cultes de la Rome primitive, Georgi Kapriev étudie le cérémoniel byzantin d'une controverse théologique qui s'est déroulée en 1136 en présence de l'empereur Jean II Comnène, telle qu'elle fut décrite par Anselme de Havelberg, Jürgen Brand relève l'importance du boire et du manger en compagnie dans le droit médiéval allemand. M. le professeur Hattenhauer met en évidence le sens du cérémoniel baroque à partir d'un événement de 1653, l'inauguration du tribunal de Wismar, dans un fief de la couronne de Suède. Des questions liées à l'onction royale ont été traitées par Ivan Biliarsky et Tania Kambourova. Le premier de ces articles fait le point des problèmes posés autour de ce sujet et qui sont encore loin d'être tous résolus, tandis que le second invoque des témoignages byzantins pour dégager la fonction politique du don de l'Esprit, symbolisé par le sacre.

Il y a lieu d'insister un peu plus longuement sur les pages de Radu Păun, intitulées *Pouvoir, Croisade et Jugement Dernier au XVII<sup>e</sup> siècle : le vécu et l'invisible*, parce que le cas pris en considération est un épisode de l'histoire roumaine : il s'agit du couronnement, en 1658, de Mihnea III, prince de Valachie. L'interprétation du cortège du Dimanche des Rameaux, inspiré d'un modèle déjà adopté alors à Moscou, est sans doute juste. Le prince, marchant à pied et tenant par la bride l'âne monté par le métropolitain, imitait Constantin servant d'écuyer au pape Silvestre : le conseiller de Mihnea, Païssios Ligaridis, avait vu cette cérémonie à la cour du tsar et la traduction en roumain de la Donation de Constantin date certainement de cette époque.

La reconstruction, hardie, mais assez vraisemblable, des idées d'un personnage aussi bizarre que Mihnea nous conduit au recueil des actes du colloque qui a eu lieu au New Europe College en 2004 et qui vient de paraître – un volume coordonné par Biliarsky et Păun, dont le titre dit tout le contenu, *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*. Le Dieu des miracles et des armées y est toujours présent. Ainsi, le professeur Marcello Garzaniti, de l'Université de Florence, examine la formation et la consolidation des églises locales en Bohême, en Hongrie, en Pologne et en Russie de Kiev. Fait défaut seulement la Serbie où, justement, la canonisation de la dynastie des Némánides allait jouer un grand rôle dans le développement

de l'Etat aux XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles. La religion orthodoxe a façonné l'identité bulgare dans la longue durée, ce qui fait l'objet des articles de Mme Bakalova et d'Ivan Biliarsky. Elka Bakalova a observé que le schéma rhétorique recommandé par Ménandre et par Eusèbe au début du IV<sup>e</sup> siècle pour l'éloge de l'empereur s'applique encore, mille ans plus tard, au tsar Ivan Alexandre quand, en 1337, il fait l'objet d'un texte encomiastique. Plusieurs enluminures et fresques de l'époque ont conservé le portrait de ce monarque bulgare et ces témoignages, sous l'influence de l'art byzantin, achèvent de rendre saisissable l'affirmation de la souveraineté. La même méthode, qui met en rapport, en dialogue, les images artistiques et les textes littéraires, a permis à Ivan Biliarsky d'analyser le culte de sainte Paraskévi (Petka) en Bulgarie, avant la translation de ses reliques en Moldavie en 1641. La sainte a été vénérée comme protectrice de la capitale bulgare, Târnovo, selon le modèle du culte marial à Constantinople.

Pour élargir le débat, M. Boško Bojović (EHESS, Paris) a remis en cause le patronage sur le monastère athonite de Chilandar exercé d'abord par les dynastes serbes et ensuite par les princes de Valachie. Une douzaine de documents inédits sont intégrés dans la série des donations qui ont manifesté la générosité des princes roumains envers les hagiorites. Ce faisant, ils s'inscrivaient dans la continuation des anciens protecteurs de ce monastère : de cette manière, ils déclaraient leur solidarité avec un passé historique dont les traces n'avaient jamais pu être effacées par la conquête ottomane et, en même temps, ils faisaient reconnaître leur propre légitimité. Le problème de l'adoption de la Donation de Constantin dans le *Commonwealth* byzantin est repris par Petre Guran. La partie la plus intéressante de sa contribution concerne les couvre-chefs des prélats russes des XIV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles, ce qui, naturellement, renvoie à la légende du *klobuk* blanc. L'octroi de cette coiffure aux archevêques de Novgorod, puis aux métropolitains de Moscou, devait servir de contrepartie à la transmission des *regalia* byzantins aux tsars russes qui se prévalaient d'être les successeurs de Constantin. Le caractère apocryphe de la Donation, depuis longtemps reconnue comme fautive en Occident, ne fut dénoncé en Russie qu'en 1666, avec la condamnation de Nikon. Par conséquent, la date qu'on doit attribuer à la version roumaine de la Donation est sûrement antérieure à 1666 et peut-être postérieure à 1652, lorsque Ligaridis arrive à Moscou. Mais ne nous égarons pas ; ceci est un *allotrión*.

Le recueil contient encore deux études qui fournissent un arrière-plan occidental aux autres, lesquelles se concentrent sur l'Europe du Sud-Est. Avec sa profonde connaissance des sources vénitiennes, Ovidiu Cristea a signalé quelques apparitions de saints durant les guerres de la République contre l'Empire ottoman. Ce sont des hiérophanies assez exceptionnelles, destinées à montrer que les Vénitiens combattaient pour la Croix et que l'écart entre Grecs et Latins disparaissait pour augmenter les forces de la croisade. Le culte des saints rois (Etienne, Eméric et Ladislas), répandu en Hongrie au Moyen Âge, a connu un nouvel essor en Croatie au XVII<sup>e</sup> siècle, parce que l'offensive de la Contre-Réforme, servie par les évêques de Zagreb, s'efforçait de resserrer les liens qui rattachaient la Croatie, la Dalmatie et la Slavonie au royaume de saint Etienne. Marina Miladinov a repéré l'activité de l'érudit héraldiste Ritter Vitezović, partisan résolu des Habsbourg, comme un indice du ralliement de la noblesse croate à la cour de Vienne après l'échec de la conspiration de 1671.

Même si les derniers articles restent confinés au domaine roumain, leur vaste documentation et leur tendance à découvrir ailleurs des analogies élargissent l'horizon. Dans le sillage de M. Berza, mais sans se rapporter à ses remarques sur les chroniques moldaves, Tudor Teoteoi dresse une liste des gestes de dévotion d'Etienne le Grand et s'efforce de ne rien oublier des événements surnaturels racontés par la tradition lettrée ou populaire à propos du prince. Les saints Procope et Démétrius chevauchent à la tête des armées moldaves, Etienne, défait et mis en fuite, prend conseil d'un pieux ermite exactement comme Dmitrij Donskoï a cherché les encouragements de saint Serge.

Mlle Ioana Iancovescu, en s'interrogeant sur les peintures de Hurezi, conclut que l'invocation de saint Sylvestre à côté de saint Constantin est encore un témoignage de la valeur accordée vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à « l'héritage byzantino-serbe » (à la Donation, dirions nous). C'est toujours Constantin Brancovan, le fondateur de Hurezi, qui apparaît au centre de l'enquête entreprise par Radu Păun afin de démanteler ce qu'il appelle « un mythe national », c'est à dire le refus d'abjurer par lequel le prince mis à mort par les Turcs a gagné, pour lui et ses fils, la canonisation. Sans partager entièrement son interprétation de cette douloureuse histoire, je dois constater que la référence au sacrifice des Macchabées ajoute au dossier une très importante source biblique.

Encore un volume vient de paraître chez Peter Lang, par les soins d'Ivan Biliarsky et de Radu Păun, *The Biblical Models of Power and Law*, qui réunit les actes d'un autre colloque international,

accueilli par le New Europe College en 2005. On y retrouve presque tous les auteurs qui avaient pris part aux rencontres des années précédentes. Păun seul signe la préface, un texte solide qui affronte des problèmes difficiles. Ivan Biliarsky a choisi un exemple de sacralité du pouvoir qui s'est perpétué jusqu'à nos jours et que, sauf les spécialistes, les Européens ignorent. C'est l'Éthiopie qui a conservé pendant une quinzaine de siècles les institutions de l'Empire d'Axoum, dont la famille régnante prétendait descendre de Salomon et de la reine de Saba. A la base de cette idéologie se trouve un texte du XIII<sup>e</sup> siècle, la Gloire des Rois (*Kebra Nagast*), qui a codifié la tradition nationale : le « Roi des rois » est un nouveau David, il doit son autorité héritée à la translation de l'Arche Sainte et il est l'unique gardien de la foi chrétienne dans la monarchie universelle placée sous sa protection. A lire cet exceptionnel article, on se rend compte que la mort de Hailé Selassié, après un règne cinquantenaire, a pu être considérée comme un Christicide. Dans *Régner saintement*, Andrei Pippidi étudie l'alliance avec Dieu d'un autre peuple, les Roumains : les princes de Moldavie et de Valachie assumaient une fonction sacrée, en tant que membres d'une famille spirituelle qui remontait à Constantin et aux rois de l'Ancien Testament. Le cas de l'icône miraculeuse amenée par Neogoe Basarab de Constantinople pour en doter sa fondation de Curtea de Argeş est analysé minutieusement. Plusieurs passages des chroniques et des documents ont servi à Ovidiu Cristea pour rassembler des informations sur la conception du parjure en Valachie au XVI<sup>e</sup> siècle. La figure biblique de Salomon, telle qu'elle est représentée dans l'art et la littérature du Moyen Age, est, certes, un modèle de sainteté et de sagesse ; pourtant, des exemples recueillis par Gabor Klaniczay parlent d'un tyran polygame, magicien et idolâtre. Le plus riche des travaux du volume, dû à Mme Elka Bakalova, nous propose un parcours passionnant de l'image de David : empereurs byzantins, rois francs et français, princes géorgiens ou serbes et, enfin, le tsar bulgare Ivan Alexandre. David encore, pour Margarita Kuyumdzhieva, mais représenté comme pénitent, rachète son péché par l'humilité. Les observations d'Ioana Iancovescu tendent à proposer comme modèle de l'église de Neogoe Basarab à Curtea de Argeş le temple de la vision d'Ezechiel, dont le souvenir reviendra ensuite à Hurezi et à Saint Georges de Bucarest.

L'exercice comparatiste exige de travailler ensemble. Opération à laquelle participe le professeur Hattenhauer, avec un savant commentaire de la formule « *Per me reges regnant* » à Byzance et dans l'Empire des Carolingiens et des Ottons ; dans la même optique, Marina Miladinov a saisi la présence du Second Commandement dans la polémique protestante contre le culte des saints et des images (l'iconoclasme des premiers réformateurs est illustré par Bucer et Bullinger). A son tour, Jürgen Brand évoque les rapports entre justice humaine (« terrestre », dit-il) et le Jugement Dernier, ce qui l'entraîne à une traversée vertigineuse des civilisations puisqu'elle va de l'ancienne Egypte aux discours du président G.W. Bush.

Les thèmes de « théologie politique » roumaine reviennent sous le regard de Radu Păun. Cet auteur a choisi de suivre le chemin d'une idée-force qui apparaît dans le discours officiel en Moldavie au XVI<sup>e</sup> siècle, celle de la prédestination des princes régnants. Alexandre Lăpuşneanu et Pierre le Boiteux ont été les premiers à revendiquer cette situation exceptionnelle, probablement sous l'influence du milieu ecclésiastique constantinopolitain. Avec la collaboration de Radu Păun, Mme Emanuela Popescu-Mihuţ s'occupe des panégyriques récités en grec à l'occasion de l'avènement des Phanariotes : un genre littéraire, en prose ou en vers, qui reflète l'idéologie de ces princes du XVIII<sup>e</sup> siècle, en reconciliant les références bibliques à la situation où le sultan suzerain est en même temps instrument de Dieu. Finalement, Mlle Andreea Iancu a entrepris une fine analyse des cas d'adoption testamentaire qui, en Valachie sous l'Ancien Régime, étaient destinés à perpétuer la mémoire d'un lignage noble. De la sorte, on parvient à identifier une forme de conscience historique.

Il est temps de conclure. Les auteurs ainsi réunis, sous la houlette de Biliarsky et de Păun, ont réussi à constituer un réseau et à mettre d'accord les résultats de leur recherche. Etablir des analogies, ébaucher des raisonnements, c'est ce qu'ils savent le mieux. Le lecteur leur saura gré de cette expérience de comparatisme constructif. Devant ces trois volumes, j'ai grand plaisir à féliciter le New Europe College, puisque l'assemblage et la mise à jour des travaux dont mon rapide commentaire n'a fait qu'esquisser le contenu ont été possibles seulement grâce à l'activité de cette institution. Elle saura, sans doute, continuer et élargir sa tâche dans le domaine des études religieuses, juridiques et historiques.

Andrei Pippidi

Șerban MARIN, *Studii venețiene. I, Veneția, Bizanțul și spațiul românesc* (Etudes vénitiennes. Venise, Byzance et l'espace roumain), Ed. Academiei Române, Bucarest, 2008, 331 p.

Voici un homme heureux : il sera demain docteur, il est rédacteur en chef de la Revue des Archives, bientôt paraîtra son édition de la chronique de Gian Giacomo Caroldo, texte accompagné d'une traduction en roumain – ambition qu'on peut trouver exagérée, car si un Roumain était intéressé par le Moyen Âge vénitien, celui-là saurait lire l'original – et il a déjà publié un premier volume qui rassemble onze études consacrées à son domaine de prédilection, « la cronachistica veneziana ». C'est ce recueil que nous désirons signaler aux lecteurs de notre revue, car on sait dans quelle mesure l'histoire de Venise est unie au Sud-Est européen par des rapports économiques, politiques et culturels qui ont été, jadis comme à présent, examinés par de nombreux spécialistes roumains dont le plus passionné fut sans doute N. Iorga.

L'auteur a entrepris une recherche de longue haleine, le travail accompli supposant la connaissance d'une centaine, au moins, de chroniques, souvent inédites. Dans la perspective des rapports vénéto-byzantins, on signale la double image de Charlemagne chez les anciens annalistes vénitiens, tantôt un héros d'une piété exemplaire, tantôt un envahisseur qui s'est emparé de la Dalmatie et de l'Istrie. La loyauté envers Byzance se manifeste en évoquant le secours porté par Venise à l'empereur Michel I<sup>er</sup> quand la Sicile était menacée par une attaque des musulmans d'Espagne. Mais au XV<sup>e</sup> siècle, avec le déclin de l'Empire, l'histoire, telle qu'elle a été écrite par Lorenzo de Monacis et ses successeurs ne gardera plus cette fidélité. D'un groupe de chroniques à l'autre, on retrace les emprunts à propos de la visite de Giustiniano Partecipazio à Constantinople. Une centaine d'années plus tard, en revenant d'une mission analogue, un autre fils de doge, Pietro Badoaro, fut pris par un chef slave et offert en otage par ce « robador » au tzar bulgare Siméon, mais, racheté ou évadé de prison, il revint à Venise. Cet obscur épisode sert à un exercice de comparaison entre diverses versions. L'histoire de la princesse byzantine mariée à un doge, laquelle fut punie par une mort horrible pour le raffinement excessif de ses mœurs (bains à l'eau de roses et fourchette d'or), semble être une légende. Un chroniqueur du XIV<sup>e</sup> siècle cite à ce sujet un auteur « français » que Marin ne parvient pas à identifier correctement, mais ce « Vincenzo » est certainement Vincent de Beauvais, dont le *Speculum historiale* était lu partout. Le même genre d'observations sont faites à travers les textes qui rappellent l'alliance de Venise avec Alexis Comnène contre les Normands ou la guerre menée contre Jean Comnène par les Vénitiens pour les privilèges de commerce dans la mer Egée que le basileus refusait de leur renouveler. La collision avec Byzance en 1171–1172 est reflétée par les sources vénitiennes d'une manière qui laisse présager la quatrième croisade. Telle est la signification des prophéties de la chute de Constantinople et de la légende qui tendait à dénoncer l'illégitimité de Manuel I<sup>er</sup>.

De la même veine relèvent des articles qui commentent les rares références aux Roumains dans les chroniques vénitiennes. Les « Valaques » sont associés aux Huns d'Attila. Lorsqu'il s'agit de l'espace qu'ils habitent, du côté de la Hongrie, Marin cite le passage de Caroldo sur les « Romani negri che dicono Valachi », mais il oublie de mentionner Sergiu Iosipescu qui avait déjà essayé d'interpréter ce texte. Plus tard, à l'époque des humanistes, ce pays lointain est connu comme une région extrêmement fertile et l'on vante l'élevage de chevaux et de bétail, ce qui, en effet, est dû aux relations commerciales établies avec « Bogdania » ou « Carabogdania » (la Moldavie) au XVI<sup>e</sup> siècle. Nous ne suivrons pas Șerban Marin dans ses considérations sur les travaux de Iorga consacrés à l'histoire de Venise. En isolant les pages où il a eu recours aux sources vénitiennes, on commet une injustice. De nos jours, où les savants circulent beaucoup plus facilement et où ils disposent de l'Internet, il est facile de montrer plus d'érudition que ceux qui, pour suppléer aux bibliothèques roumaines, moins fournies qu'à présent, devaient séjourner à Venise un temps qu'ils enlevaient à d'autres, multiples, obligations. En fait d'accès aux chroniques inédites, ni les enquêtes faites à la Marciana à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ni ce que Iorga avait acquis de ses contacts avec Horatio Brown, Paolo Orsi, Lazzarini et autres habitués des archives de Frari ne pouvaient suffire. Il a créé la Casa Romena justement pour abriter les recherches des jeunes historiens dont il espérait qu'ils puissent poursuivre son labeur.

Andrei Pippidi



Cristian LUCA, *Țările Române și Veneția în secolul al XVII-lea. Din relațiile politico-diplomatice, comerciale și culturale ale Țării Românești și ale Moldovei cu Serenissima* (Les pays roumains et Venise au XVII<sup>e</sup> siècle: relations politiques et diplomatiques, commerciales et culturelles de la Sérénissime avec la Valachie et la Moldavie), Editura Enciclopedică, Bucarest, 2007, 486 p.

Cette thèse de doctorat est le premier des trois ouvrages que le jeune auteur consacre à un sujet auquel les historiens roumains avaient autrefois accordé beaucoup d'attention, mais dont on a longtemps attendu le renouveau et qui demeurera encore au centre de nos futures études. Animé par des curiosités variées, ce livre fait sentir le besoin du passage de l'érudition de type classique à une recherche plus spécialisée, plus précise dans ses méthodes et aux desseins plus arrêtés.

Après une introduction qui décrit minutieusement l'état des lieux, Cristian Luca place les rapports des Roumains avec Venise dans le contexte de la politique européenne tout au long d'une époque qui comprend la guerre de Trente Ans, les affrontements entre la Pologne et l'Empire ottoman et la guerre de Chypre, pour aboutir finalement au traité de Karlowitz. Une véritable mosaïque de documents, souvent inédits, sert à reconstituer les négociations menées avec le gouvernement vénitien ou avec ses agents par plusieurs princes ou prétendants aux trônes de Moldavie et de Valachie: Radu Mihnea et son fils Alexandre, Ștefan Bogdan, Gaspar Gratiani. Une lettre de ce dernier adressée au doge porte la date du 26 février 1619 et une note datée par le récipiendaire du 1 avril suivant: „Prencipe di Moldavia Gratiani da Costantinopoli scrive la sua promottione al Prencipato parole della sua devotione verso la Republica. Ricerca in matrimonio una figliuola del Dragomanno Borisi” (ASV, Collegio, Lettere Principi, b. 12, f. 144). De 1625 à 1630, les Vénitiens se sont efforcés d'enrôler des mercenaires (« levate di genti ») et d'acheter des chevaux pour la guerre contre les Habsbourgs en Valteline. Les contacts du prince de Moldavie Georges Etienne avec les représentants diplomatiques de Venise ne furent pas si rares que le dit l'auteur : au Museo Civico Correr, PD 369 c, ff. 34 et 35, il y a deux lettres de 1662 adressées à Giovanni Sagredo que j'ai l'intention d'éditer. L'agent employé dans la première de ces missions était ce même Jakab Nagy Harsany dont on signale (p.189) l'activité au service de Rakoczy.

Un autre chapitre, bourré d'informations, concerne les échanges économiques – la cire et le miel, les cuirs, le poisson salé ou fumé et le caviar étaient les denrées envoyées à Venise, tandis que les Vénitiens apportaient du drap, de la soie, du velours, des bijoux et autres marchandises somptuaires, ainsi que du papier et des sucreries. Radu Mihnea et, plus tard, Constantin Brancovan ont placé de grosses sommes d'argent en dépôt à la Zecca de Venise.

Ce qu'on pourrait appeler les rapports culturels sont moins mis en valeur. Les fiches rassemblées ici portent sur les lettrés de la cour de Valachie qui avaient étudié à Venise ou à Padoue, mais aussi sur quelques manifestations de l'influence de l'art vénitien. Cristian Luca se demande qui pouvait être le personnage que ses études avaient conduit à Padoue et qu'on désignait, en 1662, comme fils d'un inexistant « Principe Scarlato di Moldavia » (p.337). C'était sans doute Alexandre Mavrocordato qui, de 1656 à 1660, séjourna à Rome et à Padoue. Les Mavrocordato furent longtemps connus sous le nom de *Skerletoglulari*, « fils de Scarlat » ce qui faisait allusion au grand-père maternel d'Alexandre, lequel, cependant, n'a jamais occupé le trône.

A quelques détails près, l'ouvrage est de bonne qualité et laisse présager d'autres recherches dans les mêmes archives. Un résumé en italien et un index alphabétique en faciliteront la lecture à l'étranger.

*Andrei Pippidi*

*L'Europa Centro-Orientale e la Penisola italiana: quattro secoli di rapporti e influssi intercorsi tra Stati e civiltà (1300–1700)*, a cura di Cristian LUCA e Gianluca MASI, Istros Editrice, Braila-Venezia, 2007, 335 p.

Ce recueil d'études est déjà le second paru par les soins des mêmes éditeurs (le précédent remonte à 2004) et il réunit des contributions d'historiens roumains et italiens. Le très dynamique directeur de l'Institut Italien de Culture à Bucarest, Alberto Castaldini, ouvre la voie avec ses réflexions sur la tradition du modèle romain de civilisation chez les Bas-Danubiens parlant une langue romane et imprégnés du souvenir de l'Empire. Violeta Barbu reprend l'analyse de l'ancien problème soulevé par les mots *Torna, torna, fratre* que rapporte le chroniqueur byzantin Théophane, pour conclure qu'ils sont un témoignage de l'idiome parlé en Thrace au VI<sup>e</sup> siècle par la population romanisée dont seront issus les Aroumains. Les réformes de Charles-Robert, le premier des rois angevins de Hongrie, sont étudiées par Andrea Fara, qui les rapproche de la présence de marchands italiens et allemands au XIV<sup>e</sup> siècle dans les principales villes de la région. Comme bibliographe, Carmen Amarandei s'occupe des éditions des *Pripeale* de Philothée, des *laudes* de la Vierge en slavon qui furent comprises dans un Menée de 1538 et dans un Bréviaire de 1560, imprimés tous les deux à Venise et dont des exemplaires se trouvent à la Biblioteca Marciana. Un article par Alexandru Simon, fondé sur de nombreuses sources inédites, prête une grande attention à la politique orientale de Maximilien I qui envisagea d'entraîner „les deux Valachies” dans la croisade, un projet que les Jagellons ont réussi à entraver. Le document découvert par Ioan-Aurel Pop atteste que l'image fantastique du royaume de ce Prêtre-Jean sous les traits duquel on a cru reconnaître l'empereur d'Ethiopie était encore conservée au XVI<sup>e</sup> siècle. Les nouvelles sur ce pays d'Orient sont attribuées à une ambassade reçue par Paul III, ce qui correspond exactement aux rapports diplomatiques établis entre Lebna-Denguel et la papauté avant 1540. Il faudrait comparer le questionnaire parvenu à Venise avec la description de l'Ethiopie publiée en 1540 par le Portugais Alvarez. Un récit inédit des événements de Transylvanie en 1551 est commenté par Ovidiu Cristea, qui suppose que l'auteur, favorable aux Habsbourgs, aurait été Andres Laguna, le médecin espagnol que Marcel Bataillon avait identifié comme ayant écrit, sous le pseudonyme „Cristobal de Villalon”, un ouvrage sur l'Empire de Soliman le Magnifique. Andrei Pippidi publie le testament de Marietta Adorno Valargo, dicté à un notaire vénitien en 1574; ce document contient des renseignements sur la fortune de la famille Salvaresso, originaire de Chios et installée à Péra, où la soeur cadette de Marietta a épousé le prince valaque Alexandre. Dans un manuscrit florentin, Gianluca Masi a trouvé les instructions envoyées en 1594 par Sigismond Bathory à son ambassadeur à Rome, en esquissant le plan d'une croisade contre les Turcs et en vantant la richesse de la Valachie, province qu'il espérait acquérir. Le même prince de Transylvanie allait abdiquer en 1597 et un « aviso » imprimé à Rome l'année suivante a contribué à la diffusion des nouvelles sur cet événement (Dragoş Ungureanu reproduit ici ce texte). Aurel Iacob revient sur la personnalité de Maiolino Bisaccioni (1582–1663), aventurier qui remplit plusieurs missions diplomatiques et fut l'auteur d'une compilation historique, *Le vite di tutti gli Imperatori ottomani*, où il a puisé à ses propres souvenirs de la région qu'il semble avoir connue en sa jeunesse. Rafael Chelaru et Eugen Zuica apportent de nouveaux détails sur l'activité des missionnaires franciscains ou dominicains envoyés en Moldavie dans les années 30 du XVII<sup>e</sup> siècle. Giorgio Rota dépouille la correspondance du baile Alvise Contarini pour y recueillir les notes sur la Valachie et la Moldavie en corrélation avec l'affrontement entre Venise et l'Empire ottoman. Une brochure parue à Modène en 1685, l'*Ungheria compendiata*, deux fois rééditée dans les années suivantes, est analysée par Ovidiu Mureşan, mais le texte est d'un intérêt médiocre. Une information étendue et sûre, acquise dans les archives vénitiennes, permet à Cristian Luca de traiter le sujet du commerce dans les pays

roumains du XVIe au XVIIIe siècles. Ces glanures sont parfois d'un extrême intérêt, par exemple lorsqu'il s'agit des crédateurs de Pierre le Boiteux et de Mihnea le Rénégat, des affaires menées par Constantin Corniacte et Antoine Cantacuzène ou par les frères Borisi. Florina Ciure a longuement travaillé sur l'activité des compagnies de commerce de Transylvanie, tandis que la fabrication et la circulation des cuirs dits « de Bulgarie » nous valent de la part de Magdalena Stoyanova une étude pleine d'aperçus nouveaux. Pour finir, Ionel Cădea signale des capsules métalliques de thériaque vénitienne dans la collection du musée qu'il dirige à Brăila.

Les travaux ainsi assemblés composent un volume richement documenté et bien équilibré.

*Andrei Pippidi*

Cristian LUCA, *Dacoromano-Italica. Studi e ricerche sui rapporti italo-romeni nei secoli XVI–XVIII*, Cluj-Napoca, 2008, 266 p.

Huit articles, dont deux étaient encore inédits, ont formé un livre élégamment édité par le Centre d'Etudes Transylvaines de Cluj, lequel vient de compléter utilement la série des oeuvres de Cristian Luca.

On savait depuis longtemps que le prince moldave Alexandre Lăpușeanu a eu des relations commerciales avec Venise. La découverte d'une lettre qu'il adressa en 1564 au marchand crétois Leonin Servo pour se justifier du retard d'une grosse livraison de blé fournit l'occasion d'une enquête plus approfondie autour des riches Grecs impliqués dans ce commerce. Ce réseau s'étendait de Chypre jusqu'en Mingrélie. Pour Servo, qui était également actif dans l'importation de vin crétois, Luca a publié son testament (1588) et a reconstitué sa généalogie. Les pages suivantes nous présentent un large tableau des affaires qui s'entrecroisent autour des pays roumains pendant la seconde moitié du XVIe siècle et que l'auteur a pu suivre à travers les documents vénitiens. D'autres recherches mettent en place les aventures de l'infatigable « Sultan Jahja » parmi les projets italiens de coalition antiottomane et glanent plusieurs documents qui n'avaient pas été utilisés par le classique travail d'Angelo Tamborra. Lorsque Luca signale le rôle de Hieronimo Combi entre autres conspirateurs qui s'efforçaient de préparer la libération des chrétiens des Balkans, il n'a pas remarqué que ce personnage, se trouvant à Naples en 1610, se vantait d'avoir servi le roi d'Espagne depuis trente-huit ans et gardait confiance dans un soulèvement des habitants du Magne (voir Al. Ciorănescu, *Documente privitoare la istoria românilor culese din arhivele din Simancas*, Bucarest, 1940, p. 229–232). Le prince de Moldavie dont il est question dans la lettre de Combi peut être identifié à présent : le prétendant Ștefan Bogdan.

Le chapitre VI, consacré à trois familles de drogmans de Venise à Constantinople, montre que Cristian Luca est à présent le meilleur connaisseur d'un sujet auquel je me suis longtemps intéressé. Il a bien profité de mes recherches, mais il a déniché beaucoup de documents nouveaux et il a mis au point rigoureusement la généalogie des Brutti, des Borisi et des Grillo. D'autres documents inédits lui ont fourni des renseignements sur les informateurs du baile, ainsi que sur le médecin Mascellini, lequel, à part les soins rendus au personnel diplomatique vénitien, servait d'espion et même d'empoisonneur ! Comme l'historien russe Lamansky l'avait déjà prouvé, la République ne dédaignait pas de tels procédés.

*Andrei Pippidi*

Ariadna CAMARIANO-CIORAN, *Relații româno-elene. Studii istorice și filologice (secolele XIV–XIX)* (Rapports roumano-helléniques. Etudes historiques et philologiques), Édition, introduction, chronologie et notes dues aux soins de Leonidas Rados, Omonia, Bucarest, 2008, 766 pages, 24 photos.

Ce volume, recueillant des travaux qui s'étendent sur une cinquantaine d'années, rend hommage à l'helléniste dont nous respectons le souvenir en tant qu'ancienne collaboratrice de notre institut et de notre revue. L'introduction fait une large part à sa biographie: naissance dans l'Empire ottoman en 1906, études supérieures en Roumanie, début de carrière en 1935, lorsqu'elle était encore étudiante, avec des observations sur les modèles grecs imités par les Văcărescu et Anton Pann, les poètes roumains de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il faudrait ajouter qu'Ariadna Camariano appartenait à une génération qui comprenait des femmes à côté de leurs collègues de l'autre sexe, ce qui était encore rare. Elève d'un historien littéraire très distingué, N. Cartoian, elle fut redevable surtout à la méthode et à l'esprit de Démosthène Russo, dont elle était la nièce. Avec son frère cadet Nestor Camariano, elle a édité en 1940 les oeuvres posthumes de Russo. De cet oncle ils avaient hérité aussi une précieuse bibliothèque d'érudit : quelques débris allaient rejoindre plus tard la collection de livres anciens de notre institut.

On trouvera ici les résultats heureux de cet apprentissage. La thèse ayant pour sujet des textes satiriques byzantins, les recherches sur les traductions en roumain des écrits contre-révolutionnaires inspirés par le Patriarcat oecuménique et sur la version roumaine du Catéchisme de Platon, métropolite de Moscou, l'étude concernant le théâtre grec de Bucarest à la veille de la révolution de 1821 : il y a là des faits qu'on peut tenir pour acquis, des traits généraux auxquels le temps écoulé depuis n'a apporté aucune révision. Le *Theatrum politicum* d'Ambrosio Marliano, publié à Rome en 1631, a été traduit en grec en 1716. L'attribution à Nicolas Mavrocordato de cette traduction (éditée en 1758 à Leipzig) fut corrigée par Ariadna Camariano, qui en a rendu la paternité à Jean Abramios lequel avait suivi un intermédiaire grec. Néanmoins, il est évident que le religieux crétois a dû entreprendre ce travail à la demande de son patron. Les oeuvres du genre « Miroir du prince » restaient un domaine à explorer. Après s'y être aventurée en 1940, A. Camariano a repris le sujet en 1979 dans un remarquable essai d'analyse des sources, de Synésios et Agapet à Anthime l'Ibère. On peut rattacher au même groupe de problèmes une étude de qualité consacrée à Jérémie Cacavela. Le prestige dont jouissait dans les pays roumains la propagande russe autour de 1772 – 1773 ressort de deux articles demeurés classiques, comme l'a reconnu Franco Venturi, l'un sur Giovanni del Turco traduit en roumain du même coup que des pamphlets de Voltaire et un autre sur la traduction du *Nakaz* de Catherine II. Ailleurs, il est question des vers des poètes phanariotes qui ont circulé en Valachie et qui sont des remaniements de chansons populaires grecques. Comme on voit, l'édifice constitué par les recherches d'A. Camariano se base sur des traductions du grec en roumain, souvent restées en manuscrit, parfois partant d'un original français ou italien.

L'attention portée aux rapports des Kapoukiayas de Constantin Mavrocordato, datés de 1741 et 1742, a produit une édition critique de ces documents. Ce dernier livre (1985), ainsi que le volume, paru vingt ans plus tôt, qui contient l'édition de la Chronique de la famille Ghika, représentent des sources essentielles pour l'histoire du régime phanariote en Moldavie. L'ouverture progressive vers l'histoire des idées et des intellectuels, qui caractérisait l'Institut des Etudes sud-est européennes de Bucarest lorsqu'il était dirigé par M. Berza, a permis à Ariadna Camariano d'élaborer la synthèse, toujours précieuse, sur l'enseignement dans les Principautés danubiennes au temps des Phanariotes. Cette monographie, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs* (Thessalonique, 1974), est le résultat exemplaire d'une longue familiarité avec les manuscrits et avec leurs auteurs. Dans le recueil dont ce compte-rendu essaie de donner une idée on trouve un article sur Joseph Moesiodax (personnage qui sera ensuite étudié par Paschalis Kitromilidès), d'autres sur la diffusion des écrits de Marmontel ou de Beccaria, connus à travers leurs traductions en grec et en roumain, ainsi que des pages qui mettent en lumière la figure de Nicolas Karadja, prince de Valachie. On doit à ce savant phanariote la traduction de l'*Essai sur les moeurs* et du *Siècle de Louis XIV*. Les travaux mentionnés ici sont issus de la préoccupation pour les Académies princières. Enfin, s'il faut

dire lequel de ces articles j'ai eu plus de plaisir à relire, j'avouerai que c'est celui qui glane des renseignements sur l'activité du premier consul de France à Bucarest, parce que j'avais déjà rencontré ce Gaudin au cours de mes recherches sur son ami et successeur, « le citoyen » Montal.

Malgré le déploiement d'érudition que le lecteur peut admirer à chaque pas, il faut reconnaître que la portée de la plupart de ces études reste limitée. Elles sont d'une incontestable utilité, soit, mais l'exagération de leur mérite dans l'introduction provoque la réaction contraire. En outre, l'acrimonie manifestée par Ariadna Camariano toutes les fois qu'elle découvrait des erreurs plus ou moins graves chez d'autres auteurs, vivants ou défunts, n'est pas un trait sympathique de sa personnalité. L'histoire de l'historiographie suppose un renouvellement incessant.

*Andrei Pippidi*

*Deutsche und Rumänen in der Erinnerungsliteratur. Memorialistik als Geschichtsquelle*, Herausgegeben von KRISTA ZACH und Cornelius R. ZACH, IKGS Verlag, Munchen 2005, 290 p.

Sur ce sujet qui, depuis une dizaine d'années, exerce un attrait croissant sur les sciences humaines, des savants allemands et roumains impliqués dans l'histoire des mentalités ont abordé les rapports entre leurs deux nations au cours d'un colloque qui a eu lieu à Jassy et dont les actes ont formé un volume des plus utiles.

L'importance de ce type de sources ressort du texte introductif où Alexandru Zub présente la bibliographie roumaine, mais il est évident que, en fait d'imagologie, on ne saurait trouver une étude meilleure que celle de Klaus Heitmann, dont il existe aussi une traduction en roumain. Dumitru Ivănescu a saisi cette occasion pour publier quelques lettres reçues par le boyar moldave Constantin Balș de la part de son secrétaire et administrateur qui, se trouvant à Berlin en mars 1848, lui envoya les premières nouvelles de la Révolution. Inévitablement, on a mis en cause la société littéraire « Junimea » et son rôle dans le développement de la culture politique roumaine selon le modèle allemand. Ce thème a été étudié par Lothar Maier qui a relu les souvenirs de Gheorghe Panu et Iacob Negruzzi. Un disciple de Zub, Lucian Nastasă, procède à des sondages dans les mémoires et la correspondance des intellectuels roumains ayant fait leurs études en Allemagne de 1864 à 1924. Le journal du roi Charles I fait l'objet des contributions de Vasile Docea, qui, depuis, a publié le premier volume, couvrant les années 1881–1887, et d'Edda Binder-Ijima, qui compare ce journal et les mémoires, destinés à offrir au public une version officielle de la période précédente. Il convient d'ajouter que Mme Binder-Ijima est l'auteur d'un livre amplement documenté et fortement pensé, *Die Institutionalisierung der rumänischen Monarchie unter Carol I*, qui a paru en 2003 et qui, étant récompensé par un prix de l'Académie Roumaine, devrait être traduit à Bucarest. Montrer à l'oeuvre la tradition de la corruption en Roumanie c'est ce que Cornelius Zach s'est efforcé de faire en citant des passages des mémoires et des journaux du XXe siècle. Cependant, le choix de ces témoignages n'est pas toujours convaincant, parce que chaque politicien qui écrivait le faisait pour noircir ses rivaux ou se faisait l'écho de racontars dont on ne peut presque jamais contrôler l'authenticité. Gheorghe I. Florescu recueille les références aux Allemands à travers le journal politique (*Memorii*) tenu par N. Iorga sous l'occupation de 1916 à 1918. Là aussi, le choix du sujet est discutable, parce que l'historien ne pouvait être qu'hostile aux forces militaires ennemies et à leurs collaborateurs roumains. Etant réfugié à Jassy, ce qu'il notait comme reflet de la situation à Bucarest provenait des rumeurs répandues depuis le territoire occupé. La même époque de la guerre se retrouve dans l'article de Günter Klein: cet auteur découvre l'étendue des difficultés éprouvées des deux côtés dans les souvenirs des témoins allemands, mais il aurait dû inclure aussi parmi ceux-ci l'écrivain Hans Carossa et un certain Dr Wilhelm Zekely qui s'est empressé de raconter ses souffrances (*In Rumänien 3 ½ Monate interniert*) lorsque l'armée impériale n'avait pas encore quitté la capitale roumaine. Pour revenir à Iorga, il eût été intéressant d'examiner ses commentaires au sujet de tels souvenirs : il y en a plusieurs, écrits en 1938–1940, par exemple son article *Une révélation, le maréchal von Mackensen parle*. Les mémoires de l'archevêque catholique Netzhammer, que les historiens roumains ont

accueilli avec un grand intérêt (voir dans cette revue même, pp. 179–190 et 191–199, ainsi que dans les volumes précédents, XLV, pp. 499–505, XLVI, pp. 509–512), sont étudiés par Krista Zach du point de vue du dialogue interconfessionnel que ce prélat avait tenté, sans beaucoup de succès.

Qu'il nous soit permis d'évoquer plus rapidement les dernières pages de ce recueil d'articles : il est question surtout des Saxons de Transylvanie, parmi lesquels il y a eu quelques mémorialistes (contribution de Harald Roth) et des Allemands de Bucovine, de Bessarabie et de la Roumanie d'après 1944, pour lesquels la seconde guerre mondiale a apporté l'épreuve de la déportation (voir Mihai-Ştefan Ceauşu, Flavius Solomon, Gheorghe Onişoru).

Il faut dire que ce volume, malgré la qualité inégale des travaux qui le composent, a produit un certain nombre de conclusions essentielles pour l'avenir de nos recherches.

*Andrei Pippidi*

Giulia LAMI, *La questione Ucraina fra '800 e 900*, CUEM, Milano, 2005, 190 + VII p.; Giulia LAMI, *Ucraina 1921–1956*, CUEM, Milano, 2008, 155 p.

Inclure le sujet de l'Ukraine dans cette revue ne veut pas dire qu'on accueille l'idée qui tend à prévaloir aujourd'hui, celle d'un élargissement de l'Europe à l'Est : c'est tout simplement parce que l'Ukraine, telle qu'elle s'étale sur la carte à présent, comprend des territoires détachés de la principauté historique de Moldavie, et parce que, même au delà de cette frontière inactuelle, mais traditionnelle, l'espace limitrophe nous intéresse. Notre conception du Sud-Est européen suppose un glacis qui l'entoure, en s'étendant jusqu'en Galicie, de même qu'il pénètre à l'intérieur de la Slovaquie et de la Hongrie. Le nom même de l'Ukraine, comme Giulia Lami nous le traduit dès le début, signifie « pays frontalier ».

L'auteur, qui enseigne l'histoire des pays slaves à l'Université de Milan, n'a pas la prétention d'apporter des solutions nouvelles à des questions dont chacune userait une vie humaine. Ce livre n'est pas une oeuvre d'érudition du genre qu'on pratique brillamment à Harvard, où un groupe de spécialistes ont constitué l'Ukrainian Research Institute et sa revue. En usant très largement des travaux publiés jusqu'à ce jour, et leur nombre ne cesse d'augmenter, Giulia Lami a voulu se borner à diffuser de solides connaissances générales, dont l'absence empêche encore de comprendre l'expérience post-soviétique, en Italie comme ailleurs.

Pour placer la question ukrainienne dans son contexte historique véritable (non mythique), cet ouvrage ne commence pas avec la *Rus* de Kiev, héritage commun de trois destins nationaux divers, mais avec l'Union de Lublin et celle de Brest qui ont tracé la limite entre les chrétientés grecque et latine. Désormais, les Cosaques vont exploiter à leur profit les conflits entre les grands pouvoirs politiques de la région afin de s'arroger le droit à un Etat, ce qui ne sera pas accompli sans des luttes ardentes : désordres, rébellions et traités éphémères se succéderont jusqu'au partage de 1667 entre la Pologne et la Russie – car l'Union de Pereiaslav aura surtout une importance retrospective. Bientôt la Pologne va se retirer de la rive gauche du Dnepr et, à partir de 1686, l'extension de la Russie ne connaîtra plus d'obstacle, sauf le séparatisme de Mazepa, écrasé en 1709, à Poltava, avec la défaite de l'allié suédois. Le premier chapitre, sans doute le plus difficile à écrire, prend fin lorsque les terres demeurées polonaises de l'Ukraine seront partagées entre la Russie et l'Autriche. Le chapitre suivant est consacré au réveil culturel ukrainien. La construction d'une identité nationale, à laquelle ont contribué francs-maçons, décembristes et autres libéraux-révolutionnaires, fut entravée par l'autorité de Moscou qui, cependant, n'a pu empêcher l'activité d'un Ševčenko ou d'un Kostomarov (historien auquel on doit une précieuse collection de documents). Du côté occidental de la frontière, les réformes de Joseph II ont permis de grands progrès dans le domaine de l'éducation. La multiplication des réflexions et des projets autour de l'autonomie « ruthène » fut encouragée par Vienne parce qu'elle apparaissait indissociable de la rivalité avec les sujets polonais de l'empereur. C'est en 1854 (et, de nouveau, en 1861) que la Bucovine fut séparée de la Galicie pour affaiblir le nationalisme

polonais : pour mieux comprendre ces circonstances historiques il faudrait voir les discours d'Eudoxe Hurmuzaki à la Diète de Czernowitz dont on vient de publier à Bucarest une excellente édition. La politique de Goluchowski favorisait les Polonais, mais maintenait un système constitutionnel moins opprimant que la situation dans l'Empire des tzars.

En Russie comme dans la Double Monarchie, une nouvelle époque commence au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Giulia Lami, auteur d'un livre sur Michailovski, a étudié le débat politique qui s'est ouvert alors. L'apparition des premiers partis politiques date en Galicie des années 1890–1900, tandis qu'en Russie le Parti Révolutionnaire Ukrainien, qui surgit seulement en 1900, sera suivi par plusieurs autres qui doivent leur obscure existence à des sécessions successives. Le sentiment national a été forgé, sur une base historique, par Michajlo Hruševskij. Celui qui s'est attelé à cette tâche savante et pédagogique fut d'abord professeur à l'Université de Lemberg (Lvyy), avant de remplir en 1917 la fonction de président de la *Rada* de Kiev. On lui doit l'Histoire de l'Ukraine en dix volumes, destinée à construire une mémoire nationale. Pour cette raison même, il était inévitable que cet ouvrage fût vigoureusement critiqué par N. Iorga, qui s'était donné la même mission pour la Roumanie.

L'optique de Hruševskij et, avant lui, de son maître Volodymyr Antonovych a eu une profonde influence sur le développement culturel et politique des générations suivantes. Dans le Parti Social-Révolutionnaire Ukrainien nous rencontrons également Maxime Kovalevski, le grand sociologue. La République Populaire de 1917 a été, brièvement, la première forme prise par un Etat indépendant ukrainien. Tandis que la guerre civile faisait se succéder à Kiev les bolchéviques, les « blancs », les troupes allemandes du feld-maréchal Eichhorn, les sociaux-démocrates de Petliura et les anarchistes de Makhno, en Ukraine occidentale un autre Etat indépendant prenait naissance, mais, menacé par une offensive polonaise, il s'empressa de s'unir dès le début de 1919 avec Kiev. Le retour des bolchéviques, aussitôt après, permit à Rakovski d'installer la République Soviétique, dont une partie seulement allait survivre à la paix de Riga : nouveau partage entre la Russie et la Pologne en 1921.

La suite de l'histoire est racontée dans le second volume. Après avoir analysé la structure de la République Soviétique, telle que l'a établie la constitution de 1924, Giulia Lami étudie la tendance à uniformiser pour créer une nation ukrainienne et le courant opposé, intégrateur, qui s'efforçait de russifier. La première tendance était dénoncée par les staliniens de Moscou comme « nationalisme bourgeois ». Les années de 1930 à 1941 ont été marquées par les purges qui ensanglantèrent l'intelligentsia, sans épargner pour autant l'appareil du parti. La répression a pris des dimensions génocidaires en 1931–1933, quand elle a exterminé les paysans par la disette, selon une stratégie qui avait déjà décimé les musulmans rebelles du Turkestan. En passant, on nous renseigne sur la situation des Ukrainiens en Roumanie entre les deux guerres ; divisés entre la Bucovine, la Bessarabie et le Maramureș, ils étaient plus d'un demi-million, si le chiffre fourni par Magocsi n'est pas exagéré. Sous l'accusation d'irrédentisme, toute activité politique a été interdite aux Ukrainiens en Bucovine. L'approche de la guerre a provoqué la revendication de la Transcarpathie par la Hongrie : le gouvernement de l'abbé Voloshine, ayant à peine eu le temps de proclamer l'indépendance, a offert à la Roumanie ce petit pays que le refus du roi Carol II abandonna à l'occupation hongroise en 1939. L'année suivante, l'ultimatum soviétique enleva à la Roumanie la Bucovine septentrionale et la Bessarabie, territoires dont l'annexion achevait de ranger les Ukrainiens sous le drapeau soviétique. Les déportations, emprisonnements et exécutions en masse qui eurent lieu en 1940 ne frappaient pas seulement les Roumains, mais les Ukrainiens aussi, au nom de « la lutte des classes ». En 1941, lorsque l'Ukraine occidentale fut envahie par les Allemands, les détenus politiques furent exécutés par dizaines de milliers par les soviétiques qui se retiraient. L'occupation nazie a donné l'occasion d'une seconde « renaissance de l'Ukraine » (proclamation d'une souveraineté fictive, vite supprimée). Les épisodes de collaboration et de résistance s'entremêlent dans l'incohérence de ces années de guerre.

Ce bilan continue jusqu'à la prise du pouvoir par Khrouchtchev, sans pousser plus loin, au coeur des passions partisans liées à la troisième Ukraine et à l'avenir qu'on lui projète. Ce qui est sûr c'est que de tels ouvrages, conçus clairement, rigoureusement, sont d'une grande utilité.

*Andrei Pippidi*

Stella GHERVAS, *Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte Alliance*, Honoré Champion, Paris, 2008, 620 pages.

Au cours de ses investigations dans les archives genevoises, qu'elle allait ensuite compléter par un travail assidu dans les bibliothèques d'Odessa et de Saint-Petersbourg, Stella Gervas a rencontré « Alexandre Stourdza (1791–1854), un intellectuel orthodoxe face à l'Occident » : tel est le titre de sa première étude, publiée en 1999. Le livre qui vient de paraître chez « Champion » est l'aboutissement de la thèse soutenue à Genève. Il est toujours consacré au même philosophe et théologien russe qui, jusqu'à présent, n'avait guère éveillé d'intérêt, sauf en Roumanie, à cause de sa naissance dans la grande noblesse de Moldavie. Constatant que cette personnalité et son œuvre, quoique écrite pour une part importante en français et tenue en haute estime par certains de ses contemporains, étaient sur bien des points encore méconnues, mon ancienne élève s'est dévouée à ce sujet avec beaucoup de ténacité. Elle est parvenue à nous éclairer sur le caractère d'un farouche défenseur de l'orthodoxie dont on s'est quelquefois demandé si sa religion était politique ou foi profonde.

Cette incertitude disparaît maintenant, quand on connaît ses écrits intimes et une partie de sa correspondance. Ses lettres adressées à Charles Eynard-Châtelain (1807–1876) que j'avais découvertes il y a quarante ans à la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève, contiennent des épanchements qui ne laissent aucun doute sur la sincérité de sa piété, mais, en même temps, montrent son attachement vaniteux à la vie littéraire et son engagement politique. Stourdza entretenait l'illusion que la traduction en français de plusieurs textes apologétiques eût dû produire des conversions à l'orthodoxie. Qui s'agissait-il d'amener au giron de l'Eglise d'Orient ? Pas les catholiques, contre lesquels il lançait toutes les flèches de son carquois de controversiste. Méfiant envers Rome, sans oublier son ancienne polémique avec Joseph de Maistre qu'il avait personnellement connu, il appartenait à cette lignée de penseurs orthodoxes qui ont souhaité un rapprochement avec les protestants. Cependant, il serait excessif d'interpréter l'ouverture de Stourdza vers la Réforme comme un signe d'irénisme. Le théologien, chez lui, était doublé d'un homme politique et, durant les années de cette correspondance, de 1839 à 1853, les inquiétudes que lui inspirait le mouvement révolutionnaire en Europe n'ont fait que renforcer sa nostalgie de la Sainte-Alliance. Il a été de ceux qui ont œuvré pour un ralliement de la Russie et de la Prusse sous la même bannière. Il fallait opposer aux révolutions un front inébranlable et réagir fermement au prosélytisme catholique. Lorsqu'il est mort, au début de la guerre de Crimée, Stourdza pouvait se dire que la coalition des papistes et des anglicans avec les musulmans, forgée par l'ambition du Corse, imposait à la Russie le rôle qu'il lui avait toujours destiné, celui de défenseur de la vraie foi.

Ses projets d'édition n'ont pas eu de chance à Genève, à Jassy non plus, où il a été déçu par son jeune collaborateur, qui devait devenir un remarquable historien et homme d'Etat, Michel Kogălniceanu. Les cinq volumes qui vont recueillir ses œuvres posthumes (Paris, 1858–1861) ne trouveront que peu de lecteurs, ce qui était une prévisible revanche contre le ton de précepteur morigénant des écoliers que l'apologiste de l'orthodoxie prenait volontiers. Il a fallu pour écrire sa biographie autant de patience que de tact et de perspicacité pour nous en tracer un portrait tout en demi-teinte. Le premier à l'avoir essayé avait été, en 1938, Emmanuel Haivas, un ancien élève de l'Ecole Roumaine de Fontenay-aux-Roses, mais son étude n'était fondée que sur un petit nombre de sources.

Le livre de Stella Gervas est bien charpenté et solidement documenté. Par exemple, l'index de la correspondance reçue ou envoyée par Alexandre Stourdza et par sa sœur, la comtesse Edling, rassemble toutes les informations disponibles. Les noms qu'on y trouve sont des plus divers, de Hammer-Purgstall, l'historien de l'Empire ottoman, au Père Lacordaire, de Mme Récamier au compositeur Meyerbeer, des diplomates russes Giers et Basily à Sainte-Beuve ou à Caroline de Wolzogen, une amie de Schiller. L'index des manuscrits de Stourdza est également riche (pourtant, il y manque le ms. fr. 81 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, qui contient les « Etudes



religieuses, historiques et morales dédiées aux fils du prince de Moldavie Démètre et Grégoire Stourdza, à Alexandre Vogoridès et à Michel Kogalnitchan le 29 novembre 1836, Berlin »).

Un premier chapitre retrace la carrière d'Alexandre Stourdza. C'est le seul où quelques inadvertances ou lacunes doivent être relevées. Ainsi, le projet d'une république « aristodémocratique » en 1802 n'était pas l'expression des « grands propriétaires fonciers de Transylvanie » (p. 23 ; p. 126, n. 52, il est question des « boyards roumains de Transylvanie » !) : on l'a attribué soit au Moldave Démètre Stourdza, soit, avec moins de chances, au Valaque Jean Cantacuzène. La généalogie dressée en 1842 pour les Stourdza ne peut être utilisée que pour sa dernière partie, car elle visait à établir une relation, absolument fautive, avec la famille hongroise des Thurzo. Au sujet de la responsabilité des Mourousi pour la perte de la Bessarabie, livrée à la Russie en 1812, il fallait citer un article d'Armand Goșu qui ne laisse plus le moindre doute là-dessus (voir le volume « Național și universal, studii oferite prof. Șerban Papacostea », Bucarest, 1998). En revanche, p. 55, on trouvera des détails nouveaux sur les circonstances de la conclusion du traité de Bucarest. L'opinion de Nicolas Giers à propos de la lenteur avec laquelle l'influence russe s'est étendue sur la Bessarabie après l'annexion avait déjà été signalée par moi dans la revue « Arhivele Olteniei », 11, 1996. Le nom de la région située au Nord de la mer Noire, jusqu'à l'embouchure du Dniestr, garde le souvenir de la dynastie valaque, dont la domination, au XIV<sup>e</sup> siècle, avait pénétré dans ce territoire (à corriger donc la note 142, p. 60). Le poète phanariote mentionné p. 121 ne s'appelait pas « Cephaloglou », mais Kalphoglou. Les deux lettres publiées en 1913 dans « Drum drept » sous une signature réduite à des initiales avaient été découvertes par Alexandre Papacostea dans les papiers de Démètre Ghika, lequel était alors ministre de Roumanie à Sofia.

Un autre chapitre amène une certaine réévaluation du rôle de Stourdza au service de la Sainte-Alliance, avec le scandale que celui-ci fit éclater en 1818 par son pamphlet contre le libéralisme des Universités allemandes, et surtout une analyse attendue depuis longtemps des deux projets de Constitution pour les Principautés danubiennes (pp. 222–231). Ces dernières pages témoignent des efforts constants et persévérants de Stourdza pour remédier aux injustices et aux abus dont souffraient les habitants de Moldavie et de Valachie. Mais c'était toujours du pouvoir impérial et de ses représentants que le conseiller du tzar attendait des réformes capables de faire régner l'ordre et la loi. Qu'il ait approuvé et appuyé le régime de Michel Stourdza en Moldavie, cela se conçoit, parce que le prince était son cousin. Lorsque « ce malheureux pays » était occupé par les troupes russes, en 1828, il s'empresse d'intervenir en faveur des Roumains que les réquisitions pressuraient : « il y va de l'existence d'un peuple entier, comme de la subsistance future de notre brave armée. Au nom de Dieu et pour l'honneur de la Russie, n'écorchons pas afin de tondre, ne coupons pas l'arbre par le pied, ne dévorons pas imprudemment l'avenir ». Je détache ce passage d'une lettre, longue et pathétique, adressée à D.V. Dachkov, que l'auteur connaît sans toutefois la citer. On a parfois invoqué les souvenirs de F.F. Viegel, selon lesquels Stourdza aurait envisagé un Etat moldo-valaque indépendant « dont auraient fait partie la Bessarabie, la Bucovine et la Transylvanie ». Reste à voir quand furent écrits les mémoires de ce témoin ; les espoirs soulevés par la crise balkanique de l'année 1821 reviennent dans une seconde lettre à Dachkov, envoyée de Bucarest, le 27 juin 1828 : « Le comte Capodistrias demande pour la Grèce un gouvernement monarchique régulier. J'émettrai constamment le même vote en ce qui concerne la Moldo-Valachie. Un Prince étranger, de sang royal, est aussi nécessaire à ces pays-ci qu'à la Grèce ... La réunion en un seul Etat de la Moldavie avec la Valachie ne me paraît pas praticable que sous les auspices d'un Prince héréditaire et étranger » (Archives nationales d'histoire, Saint-Petersbourg, fonds 1630/1, n° 222). Il eût fallu citer ce texte qui fait apparaître Stourdza comme un précurseur.

Il convient de signaler aussi les pages consacrées à Montesquieu et à Rousseau, tous les deux ayant influencé la pensée de Stourdza, les rapports que celui-ci eut et maintint avec les théosophes (Mme de Krudener, Jung-Stilling et Baader) et surtout la guerre menée contre Joseph de Maistre, dont les vues théocratiques le rapprochaient de son adversaire, tandis que l'affrontement entre catholicisme et orthodoxie, plus âpre qu'on l'imaginerait aujourd'hui, demeurait essentiel. D'ailleurs, l'opposition des deux penseurs est aussi présente sur un autre terrain, Stourdza étant philhellène et de Maistre soutenant la légitimité de l'Empire ottoman contre les Grecs schismatiques.

C'est dans la spiritualité missionnaire qu'il faut chercher le secret de la vie religieuse de Stourdza et ce qui fait l'unité de sa personnalité. Stella Ghervas insiste plutôt sur la contradiction entre la piété chrétienne et les Lumières, en essayant de montrer comment l'association de ces tendances arrive à donner une identité spécifique. Or, je dois écarter cette théorie compliquée d'un espace intermédiaire qui serait fourni par « le monde orthodoxe » développé autour de la Russie. Comme beaucoup de ses contemporains, Stourdza avait incorporé l'héritage de l'Aufklärung dans sa formation intellectuelle, mais l'essor révolutionnaire de l'Occident après 1830 a provoqué la radicalisation de son conservatisme. D'autre part, une conscience accrue du retard culturel de la Russie et des pays sud-est européens qu'il considérait comme des satellites de l'Empire explique un déploiement de l'évangélisation auquel Stourdza a apporté sa contribution. Celle-ci se poursuit pendant une vingtaine d'années, les dernières de sa vie.

Cette existence studieuse et dévote s'est déroulée à Odessa. Lorsqu'il meurt en 1854, sa disparition est signalée comme une des grandes pertes subies par la ville. Il y avait tenu le premier rang par sa participation à l'activité de plusieurs sociétés savantes. La Société d'histoire et d'antiquités s'était constituée en 1839 et publiait une revue depuis 1844. Stella Ghervas ajoute des informations éclairantes à ce propos ; j'avais déjà eu l'occasion de signaler l'intérêt des premiers volumes de cette publication dans « Studii clasice », XII, 1972. Kogălniceanu fut convié à se joindre à ces érudits. Cependant, trois ans après, un conflit l'opposera à Stourdza, dont l'auteur de ce livre omet de rendre compte. En tant qu'imprimeur, Kogălniceanu s'était obligé à éditer les « Etudes religieuses » en grec, en français et en roumain. Ayant négligé de s'acquitter de ces engagements, pour lesquels il avait été payé, il a irrité Stourdza et celui-ci s'est plaint au prince de Moldavie, en demandant « justice prompte et exemplaire ». Son ancien élève est traité d'« ingrat » et de « jeune vaurien » dans ces lettres qui ont vu le jour quand Kogălniceanu vivait encore, mais qui furent pudiquement censurées dans leur seconde édition (cf. « Uricaru », X, pp. 346–358).

En conclusion, les recherches de Stella Ghervas ont soigneusement reconstitué les idées et les agissements d'un personnage de second plan, ce qui est le lot commun de beaucoup de thèses de doctorat. Néanmoins, Alexandre Stourdza avait été lié à tant de figures illustres de la politique et de la littérature, russe et européenne, que le monument qui lui est ici élevé mérite le labeur ardu que sa construction a exigé. Par de nombreux détails, l'auteur a réussi à rendre l'atmosphère de l'époque et ces détails n'ont pu être retrouvés qu'à travers des lectures très étendues. C'est un ouvrage auquel devront recourir tous ceux qui s'intéresseront à tel ou tel aspect des rapports intellectuels de la Russie avec l'Occident pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

*Andrei Pippidi*

Alex DRACE-FRANCIS, *The Making of Modern Romanian Culture. Literacy and the Development of National Identity*, Tauris Academic Studies, London – New York, 2006, 248 p.

Romanians use to complain they are ignored by Western historians and literary critics, when they are not met with condescension. This book proves the untruthfulness of such a reproach. It shows the origin of the frustration felt by Romanian intellectuals and, at the same time, it is both fair and unsparing about cultural backwardness. The large bibliography the author has consulted is the result of many years of studious research; it can even be envied by most of us. He demonstrates with grace and skill how difficult and yet rewarding is to investigate the role of literacy and literature in the building up of the Romanian national identity.

Questions – always sensible – and answers – almost always right – extend over a period which starts at the turn of the 18<sup>th</sup> century and lasts till 1890, when society and nation were already sufficiently developed for a regular consummation of literature. Otherwise, Alex Drace-Francis disagrees with those who emphasized the importance of education and reading for acquiring a new national awareness. According to the British historian, it was only one of the elements that contributed to modernization / Westernization. But he would share my belief that, before the 1688

Bible and still a century and a half after its printing, Romanian literature had no readers in its own country (or countries, if you like). Therefore, the activity of the writers of the 1820 to 1848 generations is here considered as a reaction to the general disdain for the Orient that included the Romanian Principalities, as 'an instrument for the recovery of national dignity'. Apt quotations support this view. And they are collected from everywhere: again, the author deserves to be congratulated for the attention he paid to various publications of local diffusion which provided a range of documents.

The most attractive quality of this book is its clear-cut outlook. A lot of tables and graphs firmly help the reader (for instance, about the Romanian-language printing). I managed to find only one slip: it was not the Caragea Code, but the Moldavian one of Prince Scarlat Callimachi that was offered to the University of Oxford and brought there by W. McMichael. At any rate, it is a most useful study examining the vital interaction between culture and nation in that crucial epoch of Romanian history.

Andrei Pippidi

Elena-Maria SCHATZ et Robertina STOICA, *Catalogul colectiv al incunabilelor din România*, CIMEC, Institutul de memorie culturală, 2007, 590 p.

Le Catalogue que nous signalons constitue un instrument fondamental de travail, résultat d'une collaboration entre plusieurs chercheurs spécialisés en la matière. Pour le réaliser il a fallu se servir de dizaines d'éditions se trouvant dans les bibliothèques, les musées, les archives de Roumanie, ainsi que dans et d'autres collections de livres rares, y compris certains fonds privés. Pour se rendre compte du contenu du volume, voici, en courant le *sommaire*, quelques sous-titres : Avant-propos (en roumain et anglais), Note sur l'édition ; Bibliographie ; Abréviations ; Description des incunables ; Index de titres, Index des éditeurs scientifiques, des commentateurs des traducteurs, sans oublier l'Index des lieux d'impression et des éditeurs commerciaux, l'Index chronologique, celui des concordances avec d'autres éditions pour lesquelles on a consulté le *GW* (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke* publié par la Commission des Incunables à Leipzig, Stuttgart et Berlin).

L'Avant-propos précise ce qu'on entend par incunable (nom qui nous vient du libraire hollandais Cornelius van Beughem en 1688, qui a introduit le terme *incunabulum* (pl. *incunabula*). Madame E.M. Schatz souligne, à juste titre, que « grâce aux immenses avantages non seulement d'ordre culturel et spirituel mais aussi économique et social, de l'impression des livres, ce métier a embrassé tous les domaines de la connaissance ».

De nos jours sont enregistrés plus de quarante mille incunables et leur nombre augmente sans cesse grâce à la découverte et à l'identification de nouveaux exemplaires. Il est généralement connu que depuis qu'on a appliqué la méthode de Konrad Haebler, au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'étude des incunables est entrée dans une nouvelle phase. En ce qui concerne la Roumanie, le *Catalogue* rappelle brièvement les bibliothèques, les musées et les collections privées, avec la mention du nombre des incunables qui y sont conservés à présent. Ainsi, pour donner quelques exemples, nous pouvons observer qu'en ordre décroissant, à la Bibliothèque Bathyaneum se trouvent 551 incunables, au Musée Bruckenthal 325, au convent des Franciscains de Șumuleu-Ciuc 112 etc.

Il est tout à fait normal que le plus grand nombre d'incunables soit préservé dans les collections de Transylvanie si l'on pense que dans cette région ont cohabité trois communautés nationales et quatre confessions religieuses.

Remarquons encore que le *Catalogue* aurait du pu s'appeler plutôt *cumulatif*, adjectif qui correspond mieux que le terme *collectif* utilisé par les auteurs parce qu'il accumule des renseignements concernant les incunables du monde entier. Il est regrettable que cette liste quasi-complète omet toutefois les contributions de Vladimir Liublinski, savant renommée, autrefois directeur de la Bibliothèque Nationale Russe de Saint-Petersbourg, études réunies sous le titre suggestif *Piatsot let posle Gutenberga* (Cinq Cents ans après Gutenberg), ou aurait pu se rapporter

aux recherches qui concernent le passage de l'impression xylographique (incunables xylographiques), à l'impression des textes avec des lettres mobiles, ce qui a donné à Gutenberg l'idée de séparer les caractères, de les placer dans la forme en alignant des mots et d'encre le tout. L'autorité des travaux de Liublinski prouve, une fois de plus, que ni la science ni l'information ne connaissent des frontières.

Ce rapide aperçu n'a fait qu'esquisser les grandes lignes d'un ouvrage qui sans doute servira à poursuivre de telles recherches d'histoire du livre.

*Demény Ludovic*

Valeriu LEU, Costa ROȘU, *Cartea veche românească din Voivodina*. Prefață de prof. univ. dr. Nicolae Edroiu, Editura Fundației, Biblioteca Cartea Științifică, Novi Sad, 2007, 288 S.

Das Valeriu Leu (Reșița) und Costa Roșu (Novi Sad) zu verdankende Buch *Cartea veche românească din Voivodina* (Das alte rumänische Buch aus der Vojvodina), eine schon seit längerer Zeit fällige Ergänzung der rumänischen Kulturgeschichte, ist das Ergebnis der beharrlichen und systematischen Untersuchungen der Autoren in 36 rumänisch-orthodoxen Kirchen des serbischen Banats und in grösseren serbischen öffentlichen Buchsammlungen. Der Beitrag von Leu und Roșu ist umso mehr zu würdigen, als die Erforschung des alten rumänischen Buches (bis zum Jahre 1830 erschienene Bücher) im rumänischen Sprachraum, ganz besonders aber dessen Umlauf, ein schon beinahe hundertjähriges Anliegen der Geschichtsschreibung war, die mit dem noch immer grundlegenden Nachschlagwerk von Bianu, Hodoș und Simonescu (*Bibliografia românească veche*, 4 Bände) einen sicheren Wegweiser hat. Dass dieser Forschungsbereich im Laufe der Zeit vervollständigt wurde und auch durch vorliegende Recherchen bereichert wird liegt auf der Hand. Dabei ist es von grösster Bedeutung, das Gebiet auf dem sich das alte rumänische Buch ausgebreitet hat noch genauer zu kennen und zu umreissen, so dass der diesbezügliche Beitrag nur begrüsst werden kann, wird auf diese Art und Weise ein bis dahin kaum erforschter rumänischer Raum für den Historiker erschlossen. So ist der von Leu und Roșu aufgestellte Katalog der alten rumänischen Bücher aus den rumänisch-orthodoxen Kirchen des serbischen Banats (S.157–230) als ein wichtiger Beitrag zur allgemeinen rumänischen Kulturgeschichte zu werten. Hervorgehoben muss auch der Umstand, dass dieses Buch ohne den bestehenden guten freundschaftlichen Verhältnissen und erspriesslichen Zusammenarbeit zwischen der Autonomen Provinz Vojvodina (Serbien) und dem Bezirk Caraș-Severin (Rumänien) ein Wunschtraum geblieben ware. Auch soll noch hinzugefügt werden, dass dem Buch von Leu und Roșu durch die tatkräftige Unterstützung und Förderung seitens der "Rumänischen Gesellschaft (Stiftung) für Volkskunde und Folklore aus der Vojvodina" entscheidend geholfen worden ist.

Leu und Roșu bringen in ihrem Katalog nicht nur die in den rumänisch-orthodoxen Kirchen des serbischen Banats tatsächlich vorliegenden Bücher, sondern führen auch die im Laufe der Zeit verschollenen an, über deren Existenz aber stichfeste Beweise bestehen. Mehr noch, die Verfasser beziehen sich auch auf die in den serbischen orthodoxen Klöstern und in grossen serbischen öffentlichen Buchsammlungen aufbewahrten handgeschriebenen wie in den rumänischen Donaufürstentümern herausgegebenen Bücher, ein eindeutiger Beleg mehr für die konfessionelle Solidarität zwischen Rumänen und Serben im Laufe der Geschichte.

Das Buch von Leu und Roșu ist von einer wesentlichen Untersuchung zu den Fragen des alten rumänischen Buches mit besonderer Berücksichtigung des serbischen Banats eingeleitet. Dem schon erwähnten Katalog und der historischen Einleitung gesellen sich drei Dokumentenanhänge, das serbisch-rumänische Ortsnamenverzeichnis, eine serbische Zusammenfassung, ein Bildanhang und ein Orts- und Namensregister hinzu.

Im ihrer umfassenden historischen Einleitung betonen Leu und Roșu, u.zw. mit grösstem Recht, die Bedeutung von Schrift und Buch im traditionsgebundenen rumänischen Dorfsraum als Wegbereiter für die allgemeine schulische Ausbildung der Jugendlichen, ganz besonders im Zeitalter und im Geiste der Aufklärung. Aufgrund der von den ehemaligen Buchbesitzern hinterlassenen handschriftlichen Aufzeichnungen kann sowohl deren Umlauf im rumänischen Sprachraum, wie auch das Bestreben der rumänischen Geistlichen und Dorfgemeinden aus dem 17.–19. Jahrhundert, sich

solche damals kostspielige Druckerzeugnisse zu besorgen, nachgezeichnet werden. Von besonderen Interesse sind die Recherchen über die Bücherpreise und den Banater Büchermarkt, hat man dadurch die Möglichkeit eines schärferen Einblicks in die Welt derjenigen, die über den ökonomischen Wert eines Buches dessen geistige Fruchtsaat als wesentliches Bedürfnis empfunden haben. Aufgrund der von den ehemaligen Buchbesitzern – gewöhnlich sind des Dorfspfarrer – hinterlassenen Aufzeichnungen kann sowohl die “kleine” sonst kaum nachvollziehbare Geschichte der rumänischen Dorfgemeinschaft mit ihren Alltagsfragen (Missernten, Erdbeben, Überschwemmung, Heuschreckenzug, Hagelregen usw.) ergänzt werden, aber auch Ereignisse der “grossen” Geschichte (so z.B. die napoleonischen Kriege, die 1848–1849-er Revolution usw.) finden hier ihren Niederschlag, mit einem Wort, Fragen die zu einer gewissen Zeit die Gemüter der Dorf- und Kirchengemeinde bewegt haben.

Abschliessend muss die akribische Art und Weise in der es Leu und Roșu verstanden haben, ein reiches und komplexes Material aufzuarbeiten und zu ordnen, gelobt werden, ganz besonders aber ihr Bedacht sich endgültiger wenn auch schon verlockender Schlussfolgerungen hinzugeben. Fazit: ein gediegener, verlässlicher Beitrag zur rumänischen Kulturgeschichte der neuen Zeit.

Cristina Feneșan

Carmen POPESCU, *Le style national roumain. Construire une nation à travers l'architecture, 1881–1945*, Presses Universitaires de Rennes en coédition avec SIMETRIA (Bucarest), 2004, 375 p.

De tous les livres écrits en France par des Roumains, ce qui arrive souvent et depuis longtemps, celui-ci est un des plus intelligents. Fruit d'un long labeur, il est aussi nouveau par les idées qui le dominent que par la richesse de son information. « Sous les apparences d'un ouvrage consacré à l'architecture, le présent volume se propose de se livrer à un exercice d'histoire culturelle » : cette promesse, faite dès le début de l'avant-propos, est tenue jusqu'au bout. Les dates entre lesquelles s'insère le sujet sont, la première, celle de la proclamation du royaume, aussitôt que la Roumanie, à l'issue d'une guerre, avait obtenu son indépendance, tandis que la seconde marque, au lendemain d'une autre guerre, la perte de cette indépendance, le pays étant devenu une « république populaire » de type soviétique. Ce que l'auteur s'efforce de reconstituer c'est le développement d'un style conçu par les représentants du romantisme national. Il fut l'expression d'un retour aux sources, dirigé vers les monuments historiques et vers l'art paysan. Coïncidence significative, ce phénomène est connu à la même époque dans les Balkans : le style néo-byzantin cultivé en Grèce et en Bulgarie.

L'inspiration historique a été suggérée à Paris aux jeunes Roumains qui ont fréquenté l'École des Beaux-Arts (ils auront été vingt-six entre 1880 et 1906) : l'un d'eux, I.D. Traianescu, allait déclarer plus tard que, « à part les connaissances professionnelles, ils avaient appris aussi le culte que les étrangers avaient pour leurs monuments nationaux », ce qui a eu comme résultat de leur donner l'idée d'une « Renaissance fondée sur l'art de notre passé ». Parmi eux, la primauté appartient à Ion Mincu, celui qui a inventé une tradition. Le plus ancien des exemples fournis par l'activité de Mincu est une oeuvre remarquable, la demeure du général Jacques Lahovary (1846–1907), ministre de la Guerre à plusieurs reprises. La maison où l'architecte a habité existe depuis 1877 et avait été construite par Gaetano Bourelly, au sujet duquel on devrait ajouter qu'il était le beau-père de l'écrivain I.L. Caragiale. Le groupe des amis de Mincu comprenait Nicolae Petrașcu, critique d'art et littérateur ayant fondé une revue assez importante à l'époque, ainsi que la famille d'architectes Socolescu, dont l'aîné, Ion, eut beaucoup de succès en ajoutant au style national une polychromie orientalisante. On a récemment publié les souvenirs de Toma T. Socolescu, rédigés en 1952, où se retrouvent quelques détails à propos des premiers temps de l'enseignement de l'architecture à Bucarest. Il est assez étonnant de découvrir à côté de ces artistes roumains le Français André Emile Lecomte du Noüy, élève de Viollet-le-Duc, dont les restaurations de monuments locaux, à Curtea de Argeș, Craiova et Târgoviște lui ont valu des critiques accablantes, mais auquel Mme Popescu reconnaît une contribution fondamentale dans le renouvellement de la tradition. L'utilisation de ses croquis justifie jusqu'à un certain point ce jugement favorable. C'est pourtant contre lui que les architectes roumains ont édifié leurs structures institutionnelles : une revue en 1890, une association

professionnelle l'année suivante et, en 1897, l'Ecole Nationale d'Architecture. Une dizaine d'années plus tard, ce sont le jubilé royal et la grande exposition organisée à Bucarest en 1906 qui vont fournir l'occasion d'ériger des bâtiments destinés à démontrer l'existence d'un art national. La revue *Arhitectura*, dont les premiers numéros furent publiés alors, répondait à la nécessité d'un organe professionnel. Le premier congrès réunissant les membres de la profession eut lieu en 1916.

Un très utile chapitre met en relief le rapport entre les recherches des premiers architectes acquis à cette tendance (Ghika-Budești, Zagoritz, qui devait mourir à la guerre, Cerchez) et la Commission des Monuments Historiques, dont le bulletin sera, tant que l'historien N. Iorga allait en assurer la direction, la principale publication qui maintiendra l'intérêt public pour l'art roumain ancien. La Commission non seulement défendait les monuments dont elle avait la tutelle, mais s'impliquait activement dans leur exploration scientifique. Certains architectes, comme Horia Teodoru, furent attachés toute leur vie aux travaux de la Commission. Les pages consacrées à Petre Antonescu et à Paul Smărăndescu offrent un abondant commentaire de leurs oeuvres qui, pour toute la première moitié du XXe siècle, ont illustré le style national. Mausolées, cathédrales, édifices publics forment l'objet d'un chapitre vaste et complexe parce que, après 1918, l'activité des architectes bucarestois s'est étendue au territoire considérablement élargi de la nouvelle Roumanie et leur langage artistique a accentué son caractère national. Pour des raisons politiques, il convenait de faire du néo-byzantin en Transylvanie : c'est le style des édifices religieux qu'on pourrait appeler le style du patriarche Miron, ce prélat ayant été élu chef de l'Eglise orthodoxe roumaine en 1925. Le livre ne signale pas d'exemples comparables en Bessarabie ou en Bucovine.

Le renouvellement de l'architecture identitaire fut repris dans les années Trente par les jeunes Marcel Iancu, Horia Creangă et Octav Doicescu, chacun avec des nuances qui leur étaient propres. Les polémiques provoquées par leur initiative novatrice sont une véritable querelle des « anciens » et des « modernes », cependant l'auteur, qui est chez soi dans l'analyse du mouvement artistique, l'est moins dans l'interprétation de la politique de cette époque. Dire du parti nationaliste-démocrate qu'il « n'a de démocrate que le nom » est une simplification qui appelle certaines réserves. Le terrain sur lequel l'auteur se hasarde à propos de la controverse Blaga-Stahl-Ralea n'est pas plus sûr et il est surprenant de trouver Noica et Polihroniade, futurs idéologues de la Garde de Fer, ajoutés au groupe anti-traditionaliste qui partageait les vues de Ralea. Je dirais aussi que la question que se pose candidement Mme Popescu : « D'où vient cet air toscan qui souffle assez souvent sur les oeuvres » des architectes roumains des années Trente ? peut avoir une réponse assez simple : on était attiré par le modèle de l'Italie de Mussolini. Petre Antonescu et Duiliu Marcu n'ont pas été insensibles à cette inspiration. Enfin, la mise hors la loi des légionnaires, en 1931 et en 1933, ne fut pas due au roi. Il faut, cependant, reconnaître que le régime issu du coup d'Etat de 1938 et l'architecture qu'il cultivait, « le style Carol II », sont bien décrits, avec leur claironnante rhétorique évoquée à coups de citations.

Malgré quelques menues inadvertances – ainsi, le nom d'un chroniqueur n'était pas « Nicolae » (p. 34), mais Naum Râmnicéanu –, on sera très satisfait par ce travail soigné. Rédigé en français, pour une thèse de doctorat, il comble une lacune, car désormais on aura à l'étranger une excellente histoire de l'architecture roumaine moderne. La valeur du livre est accrue par une riche illustration, presque 250 clichés attentivement choisis.

*Andrei Pippidi*

Nicolae IORGA, Scrieri alese. *Cuvântări și comunicări rostite la Academia Română*. Partie I (éd. Dorina N. Rusu), Editura Academiei Române, București, 2007, LX + 750 p. (Livres fondamentaux, IV).

La secrétaire de la Section des Sciences historiques et archéologiques a eu l'heureuse idée de rassembler et de rééditer les discours et les communications scientifiques prononcés par Nicolae Iorga à l'Académie Roumaine, institution où sa présence, couvrant plus de quatre décennies, s'est imposée comme une des plus remarquables. Ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Académie, et tout particulièrement au prestige que le génie créateur de l'historien roumain a su imprimer à cette

institution d'importance nationale, trouveront dans ces deux massifs volumes, construits avec compétence et dévouement une source abondante d'information et de réflexion.

Les textes ainsi réédités comprennent soit des évocations de certaines personnalités culturelles et politiques s'étant illustrées autrefois, ou par des contemporains de l'auteur, soit des conférences données dans le cadre de la Section historique et consacrées, surtout, au passé médiéval roumain. Une chronologie très utile de l'activité de Nicolae Iorga à l'Académie Roumaine précède l'édition des textes. De cette manière les textes épars dans diverses publications, d'accès difficile, peuvent ainsi être étudiés. Nous attendons avec un vif intérêt la suite de l'ouvrage. Ainsi, l'un des plus importants chapitres de l'histoire de l'Académie Roumaine, celui lié au nom de Nicolae Iorga, est enfin intégralement restitué.

Șerban Papacostea

Vasile ȘOIMARU, *Români din jurul României în imagini*, Chișinău, Ed. Prometeu, 2008, 271 p.

Il s'agit d'un album en images, absolument unique dans l'historiographie roumaine contemporaine. Une figure emblématique de la Bessarabie, Vasile Șoimaru, dont les précieuses contributions à l'histoire de tous les Roumains depuis le Moyen-Âge jusqu'à nos jours ont déjà reçu des éloges mérités, est *une institution* selon l'opinion de Vlad Pohilă, auteur d'une sorte de *Préface* (car il écrit *Au lieu de préface*) et rédacteur du livre, qui rappelle les succès de ses efforts de dernières décennies. Il commence son introduction avec un souvenir de l'année 2000, lorsque Vasile Șoimaru, connu voyageur dans beaucoup de lieux, fut interrogé par un collègue sur le pays qu'il voudrait encore voir ; il a répondu : « *la Grande Roumanie* » (p. 5).

Partant de cette idée, Vlad Pohilă apprécie que cet album (cca. 850 images) pourrait avoir comme sous-titre *Livre pour l'âme, Livre de cœur* ou mieux encore », *De profundis*, comme disaient *nos ancêtres latins*. Ici se trouverait le point de départ de cette redoutable entreprise, un album monographique, qui débuta il y a quelques 12–14 ans.

L'auteur de cet ouvrage nous offre comme introduction un petit texte dont le titre est bien éclaircissant: *Voyages autour de la Roumanie : cent mille kilomètres en cinq années* (pp. 7–13). Il décrit toutes les étapes de ses voyages, avec des détails bien intéressants, la première direction étant la Bucovine et le dernier arrêt l'ancien Constantinople ou l'actuel Istanbul. Vasile Șoimaru avoue que pendant cette aventure il a pris cca. 1.000 photos, plusieurs milles de cadres filmés avec un appareil digital, des centaines de CD et DVD.

Ce très riche matériel documentaire est organisé en 14 chapitres dont l'énumération nous offre la vision historique et aussi les dimensions de l'effort de l'auteur : I. *Le Maramureș historique (Ukraine)* (pp. 14–29) ; II. *Le Nord de la Bucovine, de la Bessarabie et le district Hertza (Ukraine)* (pp. 30–87) ; III. *La République Moldava* (pp. 88–113) ; IV. *La Bessarabie historique (Ukraine)* (pp. 114–127) ; V. *Les Moldaves de la Transnistrie, de l'Est de Boug et du Caucase du Nord (Ukraine, Russie)* (pp. 128–157) ; VI. *Traces roumaines à Istanbul (Constantinople)* (pp. 158–161) ; VII. *La Dobroudja du Sud, la Vallée du Timok, autres petites îles roumaines en Bulgarie* (pp. 162–179) ; VIII. *La Vallée du Timok, le Sud du Banat et d'autres traces roumaines en Serbie* (pp. 180–197) ; IX. *Le Banat hongrois et le district de Debrecen* (pp. 198–201) ; X. *Les Aroumains de la Grèce, de la Macédoine ex-yougoslave et de l'Albanie* (pp. 202–219) ; XI. *Les Istroroumains de la Croatie et les Frioulans du Nord de l'Italie* (pp. 220–229) ; XII. *Des vestiges valaques en République Tchèque et en Slovaquie* (pp. 230–242) ; XIII. *Les traces des Bolokhovains en Pologne et en Podolie (l'Ukraine)* (pp. 244–261) ; XIV. *L'avenir roumain d'autour de la Roumanie* (pp. 262–269).

Deux cartes identiques – *La répartition de la population roumaine sur le continent européen* – imprimées au début et à la fin du livre et une *Bibliographie sélective* achèvent cet ouvrage d'une valeur sentimentale touchante.

Constantin Jordan

Biljana SIKIMIĆ, Petko HRISTOV (eds), *Kurban in the Balkans*, Institute for Balkan Studies, Belgrade, 2007, 302 p.

The local identities retrieve in the Balkan rural areas through the cultural adaptation and mixing the traditions of the populations who are living here. The ritual of *Kurban* is an outcome of this lasting process. The ritual places in the core of the religious beliefs and practice of the Muslims. Nevertheless, the other ethnic and religious groups in the Balkans share it, being even an identity marker of the thorough area, as the volume's editors put it. The book collects the articles of 16 scholars from Albania, Bulgaria, Macedonia, Russia, Serbia, and Hungary.

The kurban is a blood sacrifice ritual. Either a lamb or a ram are sacrificed and eaten in common in the frame of a domestic group, an extended family, or a neighborhood. The commensality gives the main feature of the ritual. It conveys a communal religiosity wide spread all over the Balkans. It has notice too, that the ritual is older than the Ottoman conquest of the Balkans.

The symbiosis of different traditions is a thesis examined by Andrey N. Sobolev in his article. There are recorded the various names of the sacrifice at the Saint George's day and outlined their different functions; while the ritual has at the Aroumanians and Greeks an economic function only, at the other peoples its performance is intended for commemoration and spiritual healing.

The next three articles focus on the kurban amongst the Muslim Roma populations in Eastern Thrace (Turkey), authors Elena Marushiakova and Veselyn Popov, in South Serbia, article by Sanja Zlatanović, and at the refugees in Serbia, by Svetlana Ćirković. In the first case, the modernization of the ritual has led, the authors argue, to the withering away of the religious commitment. It has been started simultaneously its contamination with secular features, including here the replacement of the former name of the ritual *Hidrellez*, with the new one, *Kakava*. In the other case, an opposite process unfolds; the kurban is enriched in order to strengthen the ethnic identity of the local population. The topic of fourth article is the kurban of the Roma refugees from Kosovo and Metohia. The author emphasizes the commemoration of the civil wars' victims as the core meaning of their kurban.

The following three articles end up the first part of the volume. The authors, Katalin Kovalcsik, Annemarie Sorescu-Marincović and Biljana Sikimić, approach the kurban's performance amongst the *Rudari/Koritari/Bayashi* groups in Romania (Oltenia area) and Serbia. The mid-way modernization of rural societies in these countries leads to the change of the kurban ritual. Kovalcsik pays attention to the impact of the Pentecostal churches' wide spreading, whereas Sorescu-Marincović shows that the kurban is performed even in the circumstances of the work migration (Bayash population in Paris).

In the second half of the volume two articles have as topics the functions of the kurban in Albania. Gerda Dalipaj analyses the links between social structure and kurban performance in the region of Shpati, in middle Albania. In the other article, Rigels Halili makes an overview of the various types of the kurban.

The next four articles approach the observing of the kurban in Bulgaria. There are analyzed some aspects of ritual renewal as well as its hybridization alongside similar feasts as *sabor* (in two articles authored by Petko Hristov, one of them together with Tsvetana Manova). Margarita Karamihova deals in her article with the kurban amongst Pomak population in Rodopi, while Rachko Popov tackles the matter of kurban performance in the days of the summer saints (Saint Elijah).

In the last two articles, the authors approach the kurban ritual in Macedonia (Vladimir Bocev) and a special type of blood sacrifice ritual, *dušno*, performed in the multicultural area of Omoljica, south Vojvodina (Smiljana Djordjević).

The volume Biljana Sikimić and Petko Hristov have been edited elucidates a topic unevenly touched so far. Although it refers to a single ritual, it covers a great geographical area, whereas the approach is multilayered. It is also important, that the volume is an outcome of the cooperation of the native researchers. This is a proof that academic cooperation in the Balkans begins to be fruitful and promising.

*Stelu Šerban*



Liviu CHELCEA, *Bucureștiul postindustrial. Memorie, dezindustrializare și regenerare urbană*, Polirom, Iași, 2008, 456 p. with DVD.

The work is an outcome of an urban sociology project that the author led in 2006–2007. Field data, archival sources, older maps and photos give the empirical base of the analysis. Thus, the 5 chapters of the volumes are full of documents and records.

In the first two chapters, along 100 pages, the author deals with the issue of industrial and post-industrial cities, with their birth and development as the industrial economy boomed at the end of 19<sup>th</sup> century. The decline of the industry in the 1960s and 1970s has led to a change in the functions of the urban space. The dwellings moved in nuclei around the cities, the services, the tertiary level of economy, occupied the city's centre, while the industry concentrated outside the urban area. New industries, called 'creative', gained an increasing importance. Their production, market, and consumption have requested a renewal of the urban landscape. The buildings in the older industrial areas were either demolished or converted into dwellings, offices, museums. A case study, Pittsburgh in United States, is here presented.

With 150 pages the third chapter is the largest in the volume. Together with Chelcea, Gabriel Simion, a member of the research team, brings his contribution. This chapter investigates the development of the industrial areas in Bucharest starting with the 1870s. At the very beginning, the factories were built up in two areas: Filaret – Timpuri Noi – Șerban Vodă and Șoseaua Ștefan cel Mare – Colentina. Until 1990, when the deindustrialization of the city has begun, other seven zones developed. It is interesting to note that only four of them have appeared under the Communist regime. For that period have granted five pages only – too small a length. Since the beginning, the industrial space in Bucharest extended from the centre to the belt roads surrounded the city. In the 1870s, in order to protect the city in case of war, the municipality, with the help of a Belgian general, has built around it 18 forts. The avenues that led from centre to these forts were the axes on which the industrial areas have developed.

The industry in Bucharest did not grow as a consequence of ecological advantages, like the existence of natural resources. Its economical leading place is due to the fact of being the administrative and military centre of the country. The army endowment for instance was at the end of the 19<sup>th</sup> century, the main impulse to develop industry in Bucharest. In the communist period, when the planning of country economy was made in Bucharest, more industries were welcomed to the capital.

The last two chapters focus on the fate of factories and industrial areas after 1990. Most of them were privatized, therefore their profiles differ. In regard to the 208 factories the author included in the research, 60 % are still in function and preserve their former activities. An important percent of them, 13.9%, were demolished or abandoned in order to be demolished (p.256). In this sense, Bucharest follows the post industrial change of the Western cities. The industry and larger economic activities are relocated outside the Bucharest, mainly in the area of its belt road. Meanwhile, the boom of the estates development leads to the appearance of new housing quarters, in the city or in the outskirts, as well as to the growing of the zones with services activity (offices, banks, IT firms).

In the last chapter, the author presents some attempts to develop projects of 'creative' industry, by recovering the former industrial buildings. In an interview, we are given the example of a mill placed far away from Bucharest anyway, in Sighișoara – Odorhei region, which was reshaped as a tourist board and lounge. In another interview, we notice the proposal of three architects to preserve several buildings of the bread factory Plevna in Bucharest. Although the factory is going to be demolished for building up a residential area, there are some buildings historically and culturally meaningful that should be kept.

Liviu Chelcea's book is an excellent approach of urban sociology and cultural history as well. His contribution takes place in the following of several works about the old Bucharest that quite a few younger historians wrote after 1990. One might argue that the book is too close to the model of the

North American cities. As these were born as the result of a rapid economic development, they differ from the cities with a rich historical and cultural heritage, like most of the West European capitals are. However, Bucharest, at least as it looks in present, after the radical is to a great extent the result of the economic modernization. Therefore, the model Chelcea has chosen may be adopted.

*Stelu Șerban*

BILJANA SIKIMIĆ, TIJANA AŠIĆ (eds), *The Romance Balkans*, Institute for Balkan Studies, Belgrade, 2008, 386 p.

The content of the volume is given by the papers of 29 researchers, linguists and ethnologists, delivered at a conference held in November 2006. The meeting was organized by the Commission of Balkan Linguistics of International Committee of Slavists, in Belgrade.

In the first part of the volume the topics of Latin etymology is briefly discussed (80 pages). The contribution of Latin to the *Balkanssprachbund* (Klaus Steinke) receives the needed attention. Likewise, we are shown various Latin *survivals* in the Balkan languages (Helmuth Schaller, Alexander Falileyev, Anna Kretschmer, Maslina Ljubičić, Maja Kalezić, Ljiljana Dimitrova-Todorova, Todor At. Todorov).

The second part of the volume analyses at-length (on almost 300 pages) the Romance influence on the Slavic languages in the Balkans. This is investigated mainly through the agency of few Latin languages and dialects which co-existed with Slavic languages along the centuries. These are the Daco-Romanian spoken outside Romania and Moldova as well as the Aroumanian and Megleno-Romanian (Christian Voss, Xhelal Ylli, Andrej N. Sobolev, Thede Kahl, Kleanti Anovska, Anna A. Plotnikova, Petya Assènova with Vassilka Aleksova, Annemarie Sorescu-Marincović, Biljana Sikimić, Corina Leschber, Mariana Petrović Rignault, Ingmar Söhrman). A couple of articles graps the ways of assimilating the modern Latin languages outside Balkans, as Italian, Spanish, and French, through mass-media (*telenovelas*), work migration and public policies (Anna Jovanović with Marija Matić, Tjiana Ašić with Veran Stanojević, Julijana Vučo). In a few papers the authors are concerned with the marginal influences like the Judeo-Spanish presence in the territories of the former Yugoslavia and the French wide spreading among the Serbian elite during the 19<sup>th</sup> century (Jelena Filipović with Ivana Vučina Simović, Tatjana Šotra).

The papers were published with minimal editing interventions. Though, one can notice a common theoretical perspective. The synchronic and diachronic approaches are combined in the paradigm of linguistic structuralism, being aware anyway that the history of Romance evolution in the Balkans needs the contribution of ethnology as well. Topics like identity, acculturation and boundary are therefore central in the volume.

The volume is a considerable contribution to South East European studies. It comes on the path that the book *Hidden minorities in the Balkans* (Belgrade, 2004) has opened a few years ago. That work was followed by *Refugee Kosovo*, Kragujevac, 2004, *Bayash in the Balkans*, Belgrade, 2005, *Life in the enclave*, Kragujevac, 2005, *Torac, metodologia cercetării de teren* (Torac. The fieldwork methodology), Novi Sad, 2006, *Kurban in the Balkans*, Belgrade, 2007. All these volumes are a part of the project 'Ethnic and social stratification of the Balkans', that is developing in the frame of the Institute for Balkan Studies, Belgrade.

*Stelu Șerban*

**VIE SCIENTIFIQUE  
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES  
2008**

**I. Programmes de recherche**

- 1) Mărturii românești peste hotare (Témoignages roumains à l'étranger)
- 2) Etnicitate și practici socio-economice în Balcani (Ethnicité et pratiques socio-économiques dans les Balkans)
- 3) Etnicitate, limbă și identitate în Sud-Estul Europei (Ethnicité, langue et identité dans le Sud-Est de l'Europe)
- 4) Relațiile Rusiei cu România și cu țările din Sud-Estul european (sec. XVIII–XX) (Les relations de la Russie avec la Roumanie et les pays du Sud-Est européen – XVIII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)
- 5) Pietate, filantropie și diplomație în spațiul bizantino-otoman (Piété, philanthropie et diplomatie dans l'ancien espace byzantin et ottoman)
- 6) Viața intelectuală și formarea claselor politice moderne în Sud-Estul european (sec. XIX–XX) (La vie intellectuelle et la formation des classes politiques modernes dans le Sud-Est européen aux XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles) et Literatură politică și mișcare intelectuală în Europa de Sud-Est (sec. XIX–XX) (Littérature politique et mouvement intellectuel dans le Sud-Est de l'Europe – XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)
- 7) Gândire politică și realități sociale în Bizanț (Pensée politique et réalités sociales à Byzance)
- 8) Țările Române și Bizanțul în sec. XIV–XV (Les Pays Roumains et Byzance dans les XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)
- 9) Religie și colonizare în cetățile grecești din Pontul de Vest (Religion et colonisation dans l'espace colonial grec)

**II. Livres parus**

- Viorel Panaite, *Dreptul păcii și războiului în Islamul otoman. Glosar și Bibliografie*, Editura Universității din București, 2008
- Viorel Panaite, *Limbajul otoman al războiului și păcii în spațiul otoman. Dicționar de termenii și expresii*, Editura Universității din București, 2008
- Andrei Pippidi, *Farmecul discret al Bucureștilor* (étude introductive au livre de Dan Dinescu), Institutul Cultural Român, 2008
- Andrei Pippidi, *Case și oameni din București*, București, Humanitas, 2008
- N. Iorga, *Art et littérature des Roumains. Synthèses parallèles*, étude introductive et notes par Andrei Pippidi, traduction par Andrei Pippidi et Lidia Simion, București, Editura Academiei, 2008
- N. Iorga, *Opinii sincere și pernicioase ale unui rău patriot*, étude introductive, notes et traduction par Andrei Pippidi, București, Humanitas, 2008
- Tudor Teoteoi, *Byzantina et Daco-Romana*, București, Editura Omonia, 2008
- Ion Matei, *Reprezentanții diplomatici (capuchehăi) ai Țării Românești la Poarta otomană*, (par les soins de Nagy Pienaru et Tudor Teoteoi), București, Editura Academiei, 2008
- Mihai Țipău, *Domnii fanarioți în Țările Române. Mică enciclopedie*, București, Editura Omonia, 2008

Rev. Études Sud-Est Europ., XLVII, 1–4, p. 387–394, Bucarest, 2009

- Radu G. Păun / Ivan Biliarsky (éd.), *The Biblical Models of Power and Law. Le modèles bibliques du pouvoir et du droit*, Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2008 (Rechtshistorische Reihe, 366)
- Stelu Șerban, (éd.), *Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria*, București, Paideia, 2007
- Florin Țurcanu, *Mircea Eliade – le prisonnier de l'histoire* (traduction), Varşovia, Ed. KR, 2008
- Vasilica Lungu, Alexandru Avram, Marian Neagu (éd.), *Philia Harin. Omagiu Nicolae Conovici*, Călărași, 2008

### III. Études et articles parus dans recueils et revues scientifiques

- Virginia Blînda, *Le contrôle politique de l'imprimé en Moldavie (1832–1862)* in Radu G. Păun (éd.) *Imprimé et pouvoir. France, Russie, Principautés Roumaines (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles)*, București, Institutul Cultural Român, 2008, pp. 126–138
- Virginia Blînda, *Le voyage de l'imprimé dans le Sud-Est de l'Europe*, in “RESEE”, XLV, 2008, pp. 269–275
- Daniel Cain, *Portrait de diplomate: Nicolae Mișu (1858 – 1924)*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 417–442
- Lia Brad Chisacof, *Perusal and closed doors performances of dancing poetry in Wallachia at the end of the 18<sup>th</sup> cent.*, in [www.ktos.com](http://www.ktos.com)
- Lia Brad Chisacof, *Oi πουμάνοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, in Evangelhos Konstantinou (éd.), *Das Bild Griechenlands in Spiegel der Völker*, Peter Lang, 2008, pp. 349–363
- Cristina Codarcea, *Le commun et le différent au XVII<sup>e</sup> siècle. La construction d'une identité balkanique*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 81–95
- Ștefan Dorondel, *“They should be killed”: forest restitution, ethnic groups, and patronage in postsocialist Romania*, in D. Fay, D. James (éd.), *Restoring what was ours: the rights and wrongs of land restitution*, London, Routledge, 2008, pp. 43–66
- Ștefan Dorondel, Johannes Stahl, Thomas Sikor, *Transparence de l'administration foncière en Albanie et en Roumanie*, in [www.landcoalition.org](http://www.landcoalition.org)
- Cristina Feneșan, *Ada-Kalek – eine versunkene Donauinsel und ihre Moschee*, in “Revue Roumaine d'Histoire”, XLVI, 2007, pp. 83–100
- Ioana Feodorov, *Mărturii românești peste hotare. Serie completă, vol. I–V*, in “Academica”, 77–78, 2008
- Ioana Feodorov, *The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's Divan: A Supplement to the Editor's Note*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 195–212
- Ioana Feodorov, [Discussion sur] N. I. Serikoff (éd.), *The Arabic Psalter, facsimile edition of Manuscript A 187. The Petersburg Arabic Illuminated Psalter from the collections of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg Branch)*, Saint Petersburg, 2005, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 519–524
- Petre Guran, *Autonomie ecclésiastique et grâce épiscopale au XIV<sup>e</sup> siècle*, in Pr. V. Muntean (éd.), *În Memoria lui Alexandru Elian*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 2008, pp. 181–198
- Petre Guran, *Conștiința ecleziastică și arhitectura sacră în proiectul noii catedrale patriarhale*, in “Tabor”, Cluj, 2007, pp. 53–64
- Petre Guran, *Une théorie politique du serment au XIV<sup>e</sup> siècle: Manuel Moschopoulos*, in M.-F. Auzépy, G. Saint-Guillain (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): Parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 2008 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 29), pp. 149–161
- Petre Guran, *Nouveau Constantin, nouveau Sylvestre*, in Ivan Biliarsky, Radu G. Păun (éd.), *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*, Bucharest, New Europe College, 2007, pp. 134–167

- Petre Guran, *L'origine et la fonction théologico – politique de la couronne patriarcale*, in *Le Patriarcat de Constantinople aux XIV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles: rupture et continuité*. Actes du Colloque international de Rome, 5–7 décembre 2005, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007 (Dossiers byzantins, 7), pp. 407–427
- Constantin Iordan, *Naselenieto na Bitolskija vilaet v navečerieto na Ilindenskoto vāstanie: dannite na edin rumānski diplomat*, in “Makedonski pregled” (Sofia), 31, 2008, pp. 37–44
- Constantin Iordan, *Ofensiva Kominternului contra statelor Sud-Estului european și reacții în regiune (1924–1925)*, in “Revista de Istorie a Moldovei” (Chișinău), 1 (73), 2008, pp. 37–46
- Ligia Livadă-Cadeschi, *Prinț și cerșetor. Atitudini ale elitelor asupra marginalității sociale în Principatele Române (sec. XVIII–XIX)*, in “Caiete de antropologie istorică”, no 4 / 2008, Cluj-Napoca
- Ligia Livadă-Cadeschi, *Politice de reprimare a „meseriei cerșutului” în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, in “Studia Politica. Revista Română de Știință Politică”, VIII, 2008, pp. 541–563
- Ligia Livadă-Cadeschi, „*Pensionști cu bileteri*”, o formă de asistență socială munteană în prima jumătate a secolului al XIX-lea, in “Analele Universității din București. Seria Științe Politice”, 2008
- Vasilica Lungu, *Les funérailles de Patrocle et les plus anciennes nécropoles ioniennes de la mer Noire*, in Onur Özbek (éd.), *Funeral Rites, Rituals, and Ceremonies from Prehistory to Antiquity: Troas and its Neighbours*, Istanbul, 2008
- Vasilica Lungu, *Orgame, a Greek-Ionian Necropolis in the Black Sea area*, in *Proceedings of Symposium on Greek Colonization (25–29 March). Greek 'colonization' and the archaeology of European development*, Cambridge, 2008
- Vasilica Lungu, P. Dupont et S. Okhotnikov, *Vases lydiens de Bérézan au Musée Archéologique d'Odessa*, in “Pontica”, 41, 2008, pp. 41–50
- Viorel Panaite, *French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque Nationale de France)*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 253–268
- Andrei Pippidi, *Pouvoir de l'imprimé, imprimé pour le pouvoir*, in Radu G. Păun (éd.), *Imprimé et pouvoir. France, Russie, Principautés Roumaines (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles)*, București, Institutul Cultural Român, 2008, pp. 29–46
- Andrei Pippidi, *Trei note despre Ioan de Hunedoara*, in *Vocația istoriei. Prinos profesorului Șerban Papacostea*, Brăila, Istros, 2008, pp. 557–567
- Andrei Pippidi, *La originile Țării Românești*, in “Revista istorică”, XIX, 1–2, pp. 5–20
- Andrei Pippidi, *L'Union des Roumains de Transylvanie avec Rome, vue par l'évêque Grégoire Maior*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 489–495
- Andrei Pippidi, *Documente cu privire la revoluționarii exilați după 1848*, in “Revista Arhivelor”, 2008
- Elena Siupiur, *Emigrația și modificarea structurii etnodemografice a Basarabiei în secolul al XIX-lea*, in “Izvestija Instituta slavjanovedeniya”, 2008
- Elena Siupiur, *Emigratzia v Jugoiztocina Evropa prez vekovete*, in “Bălgarski Folklor”, 2 / 2008
- Elena Siupiur, *Intellectuels, élites, classes politiques modernes dans le Sud-Est européen*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 529–539
- Stelu Șerban, *Romanian-speaking population in the Bulgarian post-communist historiography and sociology. Selective bibliography*, in Stelu Șerban (ed), *Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria*, București, Paideia, 2007, pp. 355–402
- Stelu Șerban, *Die Bauernkunst in Rumänien. Beitrage zur Analyse der Forschungsperspektiven*, in “Études Balkaniques”, 4 / 2007, pp.123–134
- Stelu Șerban, *Rudenie și structuri alternative într-un sat din nordul Transilvaniei*, in “Buletinul Institutului de Studii Sud-Est Europene”, XII, 2003–2007, pp. 9–26
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Balkanologie și politică în România (1900–1962)*, “Magazin istoric”, XLII, no 8 (497), 2008, pp. 5–10; 9 (498), 2008, pp. 42–48; 10 (499), 2008, pp. 56–61; 11 (500), 2008, pp. 56–62

- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Grigore din Moldova, Pedagogie creștinească*, in “Tabor”, II, 7, Cluj, octombrie 2008, pp. 21–46
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *O problemă de filologie și istorie bizantină: cuvintele latine la scriitorii bizantini din secolele VI–X*, in Pr. V. Muntean (éd.), *În Memoria lui Alexandru Elian*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 2008, pp. 15–38
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Sfaturile diaconului Agapet pentru împăratul Justinian*, “Tabor”, II, 3, Cluj, iunie 2008, pp. 5–15
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Sfaturile împăratului Vasile Macedoneanul pentru fiul său Leon*, “Tabor”, II, 5, Cluj, august 2008, pp. 5–19
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Unitate și diversitate în literatura parenetică bizantină*, in *Caietele de la Putna*, I, 2008, pp. 75–92
- Tudor Teoteoi, *Arhetipuri bizantine și motive spirituale în Viața Sfântului Athanasie Athonitul*, “Tabor”, II, 5, Cluj, august 2008, pp. 28–35
- Tudor Teoteoi, *Interférences confessionnelles en Moldavie et Valachie, vues à travers les relations des voyageurs étrangers des XVI – XVII siècles*, in “Revue roumaine d’histoire”, 46, 2007, pp. 101–114
- Tudor Teoteoi, *Isihasmul și criza conștiinței bizantine în sec. al XIV-lea*, in “Studii teologice”, III, 2007, no. 3, pp. 5–61
- Tudor Teoteoi, *L’hésychasme – valeurs sociales d’un idéal asocial*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 97–134
- Tudor Teoteoi, *Modelul icoanelor « nefăcute de mână omenească » în iconografia sfinților « noi »*, in *Cinstirea icoanelor în ortodoxie*, Iași, Editura Trinitas, 2008, pp. 175–198
- Andrei Timotin, *Entre Constantinople et Rome. L’enjeu politique du songe du César Bardas*, in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 453–464
- Andrei Timotin, *Message traditionnel et message immédiat dans l’hagiographie médiobyzantine (IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles)*, in P. Odorico (éd.), *La face cachée de la littérature byzantine*, Paris, Éditions de l’EHESS, sous presse
- Florin Țurcanu, *Entre idéologie de la culture et politique: Mircea Eliade et l’étude des religions dans la Roumanie de l’entre-deux-guerres*, in Horst Junginger (éd.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Brill, Leiden-Boston, 2008
- Florin Țurcanu, *Roumanie 1917–1920: les ambiguïtés d’une sortie de guerre*, in Stéphane Audoin-Rouzeau (éd.), *Sortir de la Grande Guerre*, Paris, Éditions Tallandier, 2008
- Florin Țurcanu, *À la recherche de l’Age d’or: la mémoire de l’entre-deux-guerres en Roumanie au début des années 1990*, in Bogumil Jewsiewicki (éd.), *Expériences et mémoire*, Paris, L’Harmattan, 2008
- Ștefan Vâlcu, *Quelques aspects de la création et l’activité des écoles roumaines de Bulgarie entre 1895–1924* in “RESEE”, XLVI, 2008, pp. 319–331
- Ștefan Vâlcu, *Premize ale constituirii Societății de cultură macedo-române (1879)* in “Analele Universității Spiru Haret. Seria Filologie – Limba și literatura română”, no. 7, 2006
- Laurențiu Vlad, *Conservatori români din veacul al XIX-lea: Constantin N. Brăiloiu (1809–1889)*, in Liviu Brătescu, Mihai Chiper (éd.), *Conservatorismul românesc. Origini, evoluții, perspective*, Iași, Editura Pim, 2008, pp. 18–39
- Laurențiu Vlad, *Étudiants roumains à l’Université Libre de Bruxelles. Les titulaires d’un doctorat ès sciences politiques et administratives, 1885–1898*, in “Transylvanian Review”, XVII, 1, spring 2008, pp. 53–61
- Laurențiu Vlad, *Studentii români la universitățile din Gand și Liège (1918–1926). Date statistice dintr-un document mai puțin cunoscut*, în *Mobilitatea elitelor în “România secolului XX”* (coord. Mihai Dinu Gheorghiu, Mihăiță Lupu), Editura Paralela 45, Pitești, 2008, pp. 125–144
- Laurențiu Vlad, *Une histoire roumaine de l’idée d’Europe. Le continent européen vu par les chroniqueurs roumains des XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles*, in *Construction européenne: histoire et images des origines*. Actes des journées d’études du MIMMOC, Université de Poitiers, juin-décembre 2007, Paris, Éditions Publibook, 2008, pp. 59–78

### III. Réunions scientifiques

#### a) Congrès, colloques

- Lia Brad Chisacof, *Elemente aromânești în condicile domnești*, communication au Colloque international organisé par l'Institut de Linguistique "Iorgu Iordan – Al. Rosetti", Bucarest, novembre 2008
- Lia Brad Chisacof, *G.G. Pappadopoulos, an Epitome of the Greek Romanian Relationships in the 19<sup>th</sup> century*, communication au Colloque international *Greek Romanian Relations in the 19<sup>th</sup> cent.*, Bucarest, octobre 2008
- Ioana Feodorov, *Romanian Research on Arabic Manuscripts*, communication au Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig, septembre 2008
- Ioana Feodorov, *Images et coutumes des Pays Roumains dans le récit de voyage de Paul d'Alep*, communication au Colloque *Tropes du voyage. II – Les rencontres*, INALCO et CERMOM, Paris, décembre 2008
- Ioana Feodorov, *Divanul lui Dimitrie Cantemir tradus în limba arabă, o punte culturală între creștinii est-europeni și cei orientali*, communication au Colloque *Dimitrie și Antioh Cantemir* organisé par la Bibliothèque Nationale de St. Petersburg, octobre 2008
- Petre Guran, *Imperial Church and "Micro-Christendoms": historical factors*, communication au Colloque international *Patristică și ecumenism*, Université de Constanța, 17–19 octobre 2008
- Constantin Iordan, *La Tchécoslovaquie et l'idée d'un Locarno balkanique, 1925–1927*, communication au Colloque international *L'Europe Centrale et le Sud-Est européen aux XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, Čepelare (Bulgarie), août 2008
- Vasilica Lungu, *Imports and Local Imitations of Hellenistic Painted Pottery in North West Black Sea Area*, communication au Colloque international *Pottery, Peoples and Places: Study and Interpretation of Late Hellenistic Pottery – Danish National Research Foundation's Centre for Black Sea Studies*, Aarhus, novembre 2008
- Vasilica Lungu et Pierre Dupont, *Characterization of the Bug Liman Pottery Workshops. Preliminary lab results and comparative typological studies*, communication au Colloque international, Cracovie, avril 2008
- Simona Nicolae, *Poetica traducerii Iliadei homerice*, communication au Colloque international *Latinitate – Romanitate – Românită*, Târgoviște, mai 2008
- Andrei Pippidi, *Mitropolitul Antonie, Neculce și rușii*, communication au colloque organisé au Monastère de Putna
- Andrei Pippidi, *Antioh Cantemir, scrisorile și biblioteca ambasadorului*, communication au Colloque *Dimitrie și Antioh Cantemir* organisé par la Bibliothèque Nationale de St. Petersburg, octobre 2008
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Byzance dans la conscience historique des Roumains: étude diachronique*, communication au Colloque international *La présence de Byzance dans l'Europe du Sud-Est aux époques moderne et contemporaine* organisé par l'École française d'Athènes, septembre 2008
- Andrei Timotin, *Message traditionnel et message immédiat dans l'hagiographie médiévale byzantine (IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles)*, communication au Colloque international *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat*, Paris, EHESS, juin 2008
- Andrei Timotin, *Prophéties byzantines et modernité roumaine (XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles)*, communication au Colloque international *La présence de Byzance dans l'Europe du Sud-Est aux époques moderne et contemporaine* organisé par l'École française d'Athènes, septembre 2008
- Florin Țurcanu, *La Grande Guerre – histoire et mémoire collective en France et en Roumanie*, communication au Colloque international organisé au New Europe College, Bucarest, octobre 2008
- Laurențiu Vlad, *La France dans l'imaginaire des conservateurs roumains, 1866–1876. Deux exemples: Constantin N. Brăiloiu et Alexandru N. Lahovary*, communication au Colloque du groupe franco-roumain d'historiens, Constanța, septembre 2008

– Laurențiu Vlad, *Misiunea lui Alexandru Em. Lahovary la Constantinopol (1902–1906)*, communication au Colloque international *Partide politice și minorități naționale din România în secolul XX*, Sibiu, novembre 2008

– Laurențiu Vlad, *Histoire des mots. La „Constitution” dans le vocabulaire politique roumain jusqu'en 1866*, communication au Colloque international *Les situations du plurilinguisme en Europe comme objet de l'histoire*, Paris, juin 2008

– Cătălina Vătășescu, *Evoluții semantice paralele în română și albaneză*, communication au Colloque international organisé par l'Institut de Linguistique “Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, Bucarest, novembre 2008

#### **b) Autres manifestations scientifiques: conférences, symposiums, tables rondes**

– Daniel Cain, *Diplomați și diplomație în Balcani*, Conférence à l'Académie Roumaine, février 2008

– Lia Brad Chisacof, *Limba română ca limbă străină în sec. al XVIII-lea*, Conférence à l'Académie Roumaine, novembre 2008

– Lia Brad Chisacof, *Vaudeville or performances in Wallachia at the end of the 18<sup>th</sup> cent.*, Conférence, Oxford, janvier 2008

– Cristina Codarcea, *Pelerinajul în Balcani în perioada Vechiului Regim. Formă de acomodare a diferențelor religioase/confesionale sau pretext de reaşezare/reafirmare a acestora?*, Conférence à Cluj, mars 2008

– Octav Eugen De Lazero, *The Semantic Compositionality of Motion Verbs in Russian*, Conférence à la *Cornell Linguistic Society*, novembre 2008

– Ștefan Dorondel, *Changes in Property Rights and Land Use in Postsocialism: A Political Ecology Perspective*, Conférence au New Europe College, Bucarest, novembre 2008

– Ștefan Dorondel, *Comparison in Social Anthropology*, communication au Symposium international, Cheia, décembre 2008

– Cristina Feneșan, *Ada-Kaleh, un trecut istoric*, communication au Symposium international *Banatul – trecut istoric și cultură*, Novi Sad, octobre-novembre 2008

– Ioana Feodorov, *Les options doctrinaires du Patriarce Athanase III Dabbās vues par ses rapports avec les Roumains*, séminaire tenu à l'École Pratique de Hautes Études, Paris, décembre 2008

– Constantin Iordan, *România și problema Macedoniei în timpul crizei balcanice (1912–1913)*, communication au Symposium *În căutarea idealului național, 1878–1913*, Blagoevgrad (Bulgarie), octobre 2008

– Constantin Iordan, *Problema Dobrogei și orientările politicii externe a României în anul 1879: pondere și preocupări*, communication au Symposium *Procese etno-demografice în Dobrogea și războaiele ruso-turce / secolele XVIII–XIX*, Dobrici (Bulgarie), octobre 2008

– Ligia Livadă-Cadeschi, *Evoluția Eforiei caselor făcătoare de bine și de folos obștesc, în lumina fondului arhivistic omonim, 1837–1837*, communication à la Session de communications *Arhivele și cercetarea istorică*, Târgu Mureș, mai 2008

– Ligia Livadă-Cadeschi, *Igiena, un panaceu universal. Discursul medical despre pauperism în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, communication à la Session de communications *Mecanisme de formare, selecție și promovare a elitelor intelectuale*, Târgu Mureș, octobre 2008

– Ligia Livadă-Cadeschi, *Alimentație populară și igienă socială la medicii români din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, communication au Symposium international, Gyula, Hongrie, novembre 2008

– Vasilica Lungu, *Nécropole d'Orgame: Interdisciplinary studies*, communication au Symposium international, *Research and History. Interdisciplinary Studies*, Galați, mai 2008

– Vasilica Lungu, *Les tombes d'enfants dans les colonies grecques du Pont Gauche*, communication à la Table ronde du projet *Réseau Ramses*, École Française d'Athènes, mai 2008

– Andrei Pippidi, *Un poète gréco-roumain à l'époque de la Révolution de 1848*, conférence à Bucarest



- Andrei Pippidi, *N. Iorga în 1917–1918, cum apare din partea inedită a Memoriilor*, conférence à Vălenii de Munte
- Andrei Pippidi, *Bucureștii vechi între paragină și demolare*, conférence à Bucarest
- Andrei Pippidi, *Lo sviluppo della burocrazia nel Sud-Est europeo*, Conférence à Venise, novembre 2008
- Elena Siupiur, *Contribuția comunității bulgare din România la dezvoltarea culturii și învățământului bulgar în secolul al XIX-lea*, Conférence à 120 de ani de la înființarea Universității Kliment Ohridtzi din Sofia, Bucarest, octobre 2008
- Stelu Șerban, *Contributions at the study of the relation between the migration and the socio-political development models in Dobroudja, 1880–1913*, communication au Symposium *Procese etno-demografice în Dobrogea și războaiele ruso-turce / secolele XVIII–XIX*, Dobrici (Bulgaria), octobre 2008
- Tudor Teoteoi, *Prefigurarea Bizanțului în Corespondența lui Vasile cel Mare*, communication à la Session de communications, Cernica, 2–3 octobre 2008
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Cine sunt sciții lui Pachymeres care au participat la recucerirea Constantinopolului de către bizantini (1261)?*, communication à la Session de communications (Pontica), Constanța, octobre 2008
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Take Ionescu*, Conférence à Ploiești, octobre 2008
- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Zoe Dumitrescu-Bușulenga*, Conférence à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine
- Laurențiu Vlad, *Arhivele comunismului: surse istorice și probe în justiție. Cazul Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului în România (IICCR)*, communication à la Session de communications *Arhivele și cercetarea istorică*, Târgu Mureș, mai 2008
- Laurențiu Vlad, *Din istoria presei partizane românești: Conservatorul Progresist, 1859–1860/1861*, communication à la Session de communications *Publicistică centrală și publicistică provincială în secolele XIX–XX*, Brașov, mai 2008
- Laurențiu Vlad, *Studenți români în Belgia, secolele XIX–XX. Documente din Arhivele Ministerului Afacerilor Externe*, communication à la Session de communications *Mecanisme de formare, selecție și promovare a elitelor intelectuale*, Târgu Mureș, octobre 2008
- Laurențiu Vlad, *Misiunea lui Alexandru Em. Lahovary la Viena (1906–1908)*, communication au Symposium international, Gyula, Hongrie, novembre 2008

#### IV. Réunions scientifiques organisées par l'Institut: congrès, colloques, sessions de communications

L'ISSEE a organisé, sur l'initiative de Prof. dr. Elena Siupiur, en collaboration avec la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, le Colloque *500 de ani de la prima tipăritură pe pământ românesc* (500 ans du début de l'imprimé dans les Pays Roumains), Bucarest, 10 novembre 2008. Les membres de l'Institut ont présenté les communications suivantes :

- Virginia Blînda, *Tipografia private în Principatele Române în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Carte pentru Sud-Estul european*
- Lia Brad Chisacof, „*Pentru că nu avem tipar... să reînvie printre noi copistii*”. *Tipărituri reproduse în manuscrise în secolul al XVIII-lea*
- Ioana Feodorov, *Contribuția românească la înființarea primei tiparnițe arabe, Alep – 1705*
- Andrei Pippidi, *În jurul începuturilor tiparului în Georgia*
- Elena Siupiur, *Carte și tipar pentru bulgari*
- Tudor Teoteoi, *Valoarea istorică a Predosloviilor vechilor cărți românești*
- Cătălina Vătășescu, *Carte albaneză tipărită în România*

L'ISSEE a organisé, sous la direction de dr. Vasilica Lungu, un atelier français-roumain d'archéologie, *Les relations d'échange de l'espace Istro-pontique, influences et convergences dans l'Antiquité*, à Constanța (1–2 octobre 2008) et un colloque international, *Pontic Grey Wares* (Constanța, 30 septembre – 3 octobre 2008), où dr. Vasilica Lungu a présenté les communications suivantes:

- Vasilica Lungu et Pierre Dupont, *Les centres de fabrication des céramiques de type anatolien trouvées à Bérezen et Histria: résultats préliminaires*
- Vasilica Lungu, *Projet d'atlas des formes des céramiques grises de Pont-Euxin*

L'ISSEE a organisé à Sofia, en septembre 2008, sous la direction de dr. Radu G. Păun, en collaboration avec l'Institut d'Histoire et l'Institut d'Histoire de l'Art de l'Académie Bulgare, le Colloque international *Figures et voix du pouvoir. Moyen Âge et époque moderne*. Les membres de l'Institut y ayant participé, ont présenté les communications suivantes :

- Simona Nicolae, *Manuel Paléologue – un basileus dans le miroir de ses ouvrages politiques*
- Andrei Timotin,  *Icône privée et pouvoir local. Syméon le Nouveau Théologien et les opposants de Basile II*

L'ISSEE a organisé à Sofia, en septembre 2008, en collaboration avec l'Institut d'Études Balkaniques de l'Académie Bulgare, le Colloque international *Etnicitate, limbă și identitate în Sud-Estul Europei*. Les membres de l'Institut y ayant participé, ont présenté les communications suivantes :

- Lia Brad Chisacof, *Terminologie vestimentaire et modernisation dans la/les société(s) sud-est européenne(s)*
- Simona Nicoale, *Les attributs de l'empereur byzantin et les métaphores de l'empire*
- Tudor Teoteoi, *Essai d'approche comparé sur un détail d'un cérémonial déshonorant au Moyen Âge*
- Cătălina Vătășescu, *Aspects de l'étude des ethnonymes*

L'ISSEE a organisé, sous la direction de Prof. dr. Zamfira Mihail, en collaboration avec l'Institut d'Histoire de l'Académie de Sciences de la République de Moldavie, les travaux de la Session *Cultură și politică în țările române în context european. Sec. XV–XX*, 3 octobre, 2008.

L'ISSEE a organisé également une série de conférences mensuelles :

- Nicolae-Șerban Tanașoca, *Balkanologie și politică în România (1960–1962)*, janvier 2008
- Ioana Feodorov, *Versiunea arabă a Divanului lui Dimitrie Cantemir: noi comentarii la ediția 2006*, février 2008
- Constantin Iordan, *Institutul Științific Macedonean (Makedonski Naučen Institut – MNI) din Sofia: istorie și actualitate*, février 2008
- Daniel Cain, *Monarhi în Balcani: Ferdinand de Saxa Coburg-Gotha*, mars 2008
- Elena Siupiur, *Modificarea structurii etnodemografice a Basarabiei și Bucovinei*, avril 2008
- Andrei Timotin, *Hagiografia medievală bizantină: niveluri de mesaj, niveluri de receptare*, mai 2008
- Mihai Țipău, *Noi informații în legătură cu primele texte scrise în aromână*, mai 2008
- Daniel Cain, *Despre neajunsurile vecinătății în Balcani: Republica Macedonia*, juin 2008
- Emanuela Popescu-Mihuț, *Elogiul principelui în prefețe ale cărților tipărite în Principatele Române în secolul al XVIII-lea*, juin 2008
- Cristina Feneșan, *Școli și cărturari otomani în vilayetul Timișoara (sec. XVI–XVIII)*, novembre 2008
- Daniel Cain, *Statutul social al ofițerului în societatea românească sub Carol I*, décembre 2008

Virginia Blînda

## PAUL-HENRI STAHL

(4 mai 1925 – 18 septembre 2008)

Notre Institut est encore une fois en deuil. Presque aussitôt après avoir quitté la direction qu'il assurait depuis neuf ans, Paul Stahl a été vaincu dans la dure lutte qu'il menait depuis longtemps contre une maladie impitoyable. Au moment de se séparer de lui, le groupe que nous formons et dont il s'est efforcé de maintenir la cohésion tâche de raviver ses souvenirs sur l'homme et sur son oeuvre.

Son grand-père, « Henri I<sup>er</sup> », et son père, « Henri II », avaient été, l'un et l'autre, élèves de Iorga, le premier ayant ensuite enseigné à l'Ecole Supérieure des Archives, tandis que le second fut sans doute le plus grand sociologue roumain, très respecté à l'étranger. Ajoutons à cela un oncle, Gaston Boeue, plus connu sous le pseudonyme Șerban Voinea, qui fut également un sociologue et penseur politique et, en même temps, un des leaders du parti social-démocrate avant de quitter la Roumanie devenue communiste. Plusieurs manuscrits de ce dernier ont été publiés par Paul Stahl durant les dernières années de sa vie. Rappeler ces faits essentiels de sa biographie c'est dire que, toujours, il a été conscient des devoirs qui lui revenaient de cet héritage. Ses ancêtres bavarois et français comptaient moins pour lui que la guerre où son grand-père avait été blessé en défendant la Roumanie ou que l'amour que son père avait porté aux paysans de la Vrancea dont il étudiait les coutumes archaïques.

L'enseignement de D. Gusti et de H. H. Stahl l'avait amené à la sociologie (licence en philosophie en 1948). De 1949 à 1953 il a travaillé au Centre de Recherches Psycho-Médico-Pédagogiques ; en 1953 il commence ses études sur l'art paysan qu'il va poursuivre pendant une dizaine d'années à l'Institut d'Histoire de l'Art. A l'Institut des Etudes Sud-Est Européennes il dirigea le secteur d'ethnologie, folklore et histoire de l'art en 1963–1969. Cette expérience lui était chère, son souvenir l'accompagnait en France, dans l'exil volontaire qui lui avait enfin offert une carrière digne de sa compétence. Car, comme bien d'autres Roumains, il avait, comme on disait alors, « choisi la liberté ». Cette décision, qu'il n'a prise qu'après avoir eu plusieurs de ses livres envoyés au marteau-pilon, n'a pas signifié une rupture dans sa biographie. Même de loin, il était ancré en son pays avec une force invincible. Il poursuivait ses recherches sur l'ethnologie du Sud-Est européen à Paris, où il était directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et professeur à l'Université René Descartes, décoré des

Palmes Académiques, etc. Sa bibliographie compte de nombreux volumes et articles publiés en France, en Italie et aux Etats Unis.

A travers la vingtaine de livres qui s'alignent, on peut reconnaître deux angles d'approche que l'auteur privilégie : la synthèse générale des connaissances et une étude comparative du fonctionnement institutionnel des structures matérielles et spirituelles. Pour ne citer que certains de ces ouvrages, ce sont *Arhiva din Muzeul Satului* (1955), *Ceramica de Hurez* (1956), *Arta populară românească din regiunea Hunedoara* (1956), *Planurile caselor românești țărănești* (1958), *Casa țărănească la români în secolul al XIX-lea. Aspecte unitare, caracteristici regionale* (1964), *Scoarțe românești* (1966), *Folclorul și arta populară românească* (1968), *Meșterii țărani și creațiile lor de artă* (1969), *Ethnologie de l'Europe du Sud-Est* (1975), *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe* (1986), *Sate și triburi din Sud-Estul Europei* (2000), *Cum s-a stins țara Vrancei* (2002), *Familia și școala. Contribuție la sociologia educației* (2002). En même temps, Paul Stahl a édité à Paris, par ses propres efforts, trois périodiques : « Études et documents balkaniques et méditerranéens », « Sociétés européennes » et « Études roumaines et aroumaines ». Les matériaux qui nourrissaient ces revues étaient, pour la plupart, les travaux des étudiants qui avaient suivi ses cours à Paris : le nombre de thèses qu'il a dirigé dépasse deux cents. C'est dire la place qu'il occupait dans la profession et l'ampleur de la vision qu'il était parvenu à se former, depuis les vallées des Pyrénées ou des Alpes jusqu'aux montagnes de l'Epire. Elle était, cette vision, claire et nette, on s'en rendait compte tout de suite par les questions qu'il savait poser. Ses élèves peuvent en témoigner.

De retour en Roumanie, il fut élu membre honorifique de l'Académie et, en 1999, directeur de l'Institut qu'il avait quitté trente ans plus tôt. Il y retrouvait les plus jeunes de ses collègues d'autrefois, dont chacun avait, entre temps, tracé son sillon. Quant à lui, il s'est aussitôt attelé à la tâche d'éveiller des vocations chez ceux qui sont aujourd'hui libres de choisir leur route. Qu'il fût récompensé ou non de la confiance qu'il leur avait faite, il accomplissait son devoir, opiniâtrement, comme il s'efforçait d'oublier le déclin de sa propre vitalité. En effet, jusqu'à la fin, il n'a jamais cessé de bâtir des projets de recherche.

## LIVRES REÇUS

- Biliarsky, Ivan et Păun, Radu, G. (éds.), *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale, Actes du colloque international, 17 janvier 2004, New Europe College, Bucarest, 2007, 331 p.*
- Biliarsky, Ivan/ Păun, Radu, G. (eds.) *The Biblical Models of Power and Law/ Les modèles bibliques du pouvoir et du droit. Papers of the International Conference, Bucharest, New Europe College 2005, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008, 309 p.*
- Brunnbauer, Ulf, Helmedach, Andreas und Troebst, Stefan (Herausg.), *Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerungen Südosteuropa. Festschrift für Holm Sundhaussen zum 65. Geburtstag, München, R. Oldenbourg Verlag, Südosteuropäische Arbeiten 133, 2007, 640 p.*
- Curta, Florin (ed), *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans, Leiden-Boston, Brill, 2008 (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, vol. 2), 492 p.*
- Ferhabbegović, Sabina, *Prekäre Integration. Serbisches Staatsmodell und regionale Selbstverwaltung in Sarajevo und Zagreb 1918–1929, München, R. Oldenbourg Verlag, 2008, 352 p.*
- Hösler, Joachim, *Von Krain zu Slowenien. Die Anfänge der nationalen Differenzierungsprozesse in Krain und der Untersteiermark von der Aufklärung bis zur Revolution 1768 bis 1848, München, R. Oldenbourg Verlag, Südosteuropäische Arbeiten 126, 2006, 414 p.*
- Imprimé et Pouvoir. France, Russie, Principautés Roumaines (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles). Actes du colloque international de Bucarest, New Europe College, Institute for Advanced Study, le 10 juin 2002, textes réunis et présentés par Radu G. Păun, București, Editura Institutului Cultural Român, 2008, 164 p.*
- Iorga, Nicolae, *Sate și preoți din Ardeal*, ediție critică de I. Opreșan, ed. a 2-a, București, Editura Saeculum I.O., 2007, 255 p.
- Lagerstam, Liisa, *A Noble Life. The Cultural Biography of Gabriel Kurck (1630–1712). A translation by Susan Sinisalo, Jyväskylä, Gummerus Oy, 2007, 394 p.*
- Luca, Cristian e Masi, Gianluca, *L'Europa Centro-Orientale e la Penisola italiana: quattro secoli di rapporti eflussi intercorsi tra Stati e civiltà (1300–1700)*, Brăila-Venezia, Istros Editrice del Museo di Brăila, 2007, 335 p.
- Muntean, V.V. (coord.), *In memoriam-Eίς μνήμην Alexandru Elian*, Timișoara, Arhiepiscopia Timișoarei, 2008, 519 p.
- Paál, Vince und Seewann, Gerhard (herausg.), *Augenzeuge dreier Epochen. Die Memoiren des ungarischen Außenministers Gustav Gratz 1875–1945, München, R. Oldenbourg Verlag, Südosteuropäische Arbeiten 137, 2009, 648 p.*
- Popa, Radu, *La începuturile Evului Mediu românesc*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008, 413 p.
- Radu, Sorin (coord.), *Cultura politică și comportament electoral în România în perioada democrației parlamentare (1866–1937) – între specificul național și modelele europene*, Sibiu, Editura Universității "Lucian Blaga", 2006, 318 p.
- Reinkowski, Maurus, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert, München, R. Oldenbourg Verlag, Südosteuropäische Arbeiten 124, 2005, 365 p.*
- Schatz, Elena-Maria, Stoica, Robertina, *Catalogul colectiv al incunabilelor din Romania*, Bucuresti, CIMEC, Institutul de Memorie Culturala, 2007, 590 p.
- Rev. Études Sud-Est Europ., XLVII, 1–4, p. 397–398, Bucarest, 2009

- Schmidt-Schweizer, Andreas, *Politische Geschichte Ungarns von 1985 bis 2002. Von der liberalisierten Einparteienherrschaft zur Demokratie in der Konsolidierungsphase*, München, R. Oldenbourg Verlag, 2007, 484 p.
- Schmitt, Oliver, Jens, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im "langen 19. Jahrhundert"*, München, R. Oldenbourg Verlag, Südosteuropäische Arbeiten 122, 2005, 515 p.
- Sikimić, Biljana/ Hristov, Petko(eds.), *Kurban in the Balkans*, Belgrade, Institute for Balkan Studies, special editions 98, 2007, 300 p.
- Spinei, Victor, *Universa Valachica: Români în contextual politic internațional de la începutul mileniului al II-lea*, Chișinău, Ed. Cartdidact, 2006, 780 p.
- Taavitsainen, J.-P., Vilkkuna, Janne, Forssell, Henry, *Suojoki at Keuruu. A mid 14<sup>th</sup> century site of the wilderness culture in the light of settlement historical processes in Central Finland*, Vaajakoski, Gummerus Kirjapaino Oy, 2007, 232 p.
- Teoteoi, Tudor (coord.), *Ștefan cel Mare și epoca sa. Culegere de studii*, București, Editura Universității din București, 2007, 215 p.
- Teoteoi, Tudor, *Byzantina et Daco-Romana. Studii de istorie și civilizație bizantină și românească medievală*, București, Editura Omonia, 2008, 422 p.
- Viriglio, Riccardo, *La neocodificazione. Riordino e riforma della legislazione per mezzo di testi unici e codici*, Napoli, Jovene Editore, 2007, 227 p.
- Карпов, С., П., *История Трапезундской империи*, Санкт-Петербург, Алетейя, 2007, 621 p.