

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol” din Iași

POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE DE LA MORT

PERSPECTIVES OUEST- ET EST- EUROPÉENNES

Éditeur

Nicolae Mihai

Auteurs:

Cristina **Bogdan**, Corin **Braga**, Dennis **Cettour**,
Irina **Cristescu**, Silvia **Marin-Barutcieff**, Sarah **Mezaguer**,
Constantin **Mihai**, Nicolae **Mihai**, Andi **Mihalache**,
Susan **Morrissey**, André **Paleologue**, Marius **Rotar**

Restitutio:

A. D. **Xenopol**: *Les croyances et les coutumes funèbres des Daces*

XV, 2007-2008

P-183

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”

XV, 2007-2008

Colegiul științific

Alexandru ZUB (coordonator), Keith HITCHINS,
Paul MICHELSON, Catherine DURANDIN,
Teodor DIMA, Ioan-Aurel POP, Ion ȚURCANU,
Gheorghe CLIVETI, Andi MIHALACHE,
Ștefan LEMNY, Laurențiu VLAD

Tehnoredactare

Mihaela RĂDUCĂ

Volum editat de

NICOLAE MIHAI

Srijinit financiar de

CONSILIUL JUDEȚEAN IAȘI

GRANT CNCISIS nr. 1472/2006-2008

Adresa redacției

RO-700107 Iași, Str. Lascăr Catargi 15

Tel./Fax: 00-40-232-212614

E-mail: institut@xenopol.iasi.astral.ro

<https://biblioteca-digitala.ro/> / <http://adxenopol.academiaromana-is.ro>

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”

XV, 2007-2008

8614

**POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE
DE LA MORT**

PERSPECTIVES OUEST- ET EST- EUROPÉENNES

Éditeur

Nicolae Mihai

IAȘI, 2008

L'HISTORIEN ET LES VOIX DU PASSÉ OU LE CACHE-CACHE AVEC LA MORT

Pour en finir avec la mort, c'est une histoire que personne ne risque d'entreprendre pour le moment. L'histoire de la mort ou des morts est le type de démarche qui ne donne jamais l'impression d'aboutir à sa fin. Bien évidemment, ce n'est pas assez léger d'entrer en dialogue avec ceux qui ne sont plus, sauf le cas d'un spirite, ce qui plonge la discussion en dehors de tout cadre scientifique. L'historien, on a dit assez souvent, mené par sa curiosité, une curiosité lesagienne de diable boiteux, ose s'insérer dans l'espace des autres, réveiller les morts, leur en donnant à nouveau la parole. Que peut-on penser de cette relation de proximité entre le spécialiste et ses sources, qui cachent ces voix-ci, à l'attente de la libération? Arlette Farge en a fait une démonstration d'une telle sensibilité historienne dans un livre célèbre (*Le goût de l'archive*).

Malgré ce type de rapprochement, les historiens attendirent assez tard le moment pour parler du «sentiment de la mort». Philippe Ariès, *historien de dimanche*, a ouvert vite les portes d'un débat dont ses collègues français, Michel Vovelle, Pierre Chaunu, Jacques le Goff, François Lebrun, Jacques Chiffolleau, Jean-Claude Schmitt, Michel Lauwers et Emmanuel Fureix, ou étrangers tel John Mc Manners, Ralph Houlbrooke et, plus récemment, Joseph Clarke, pour en citer quelques noms plus connus, surent tirer profit, tout en élargissant les limites.

Moment essentiel pour le dévoilement de tout sens profond des cultures, rencontre entre représentations et pratiques fondées sur la réciprocité des échanges symboliques entre la société des vivants et celle de morts dans la longue durée, la mort s'avère un terrain fascinant d'exploration. Une *mort plurielle*, où comptent plutôt *les morts* en tant qu'*êtres sociaux* comme le montre bien Jean-Claude Schmitt dans son analyse sur les revenants au Moyen Age et Michel Lauwers dans son étude sur les cimetières. Une *mort politisée* telle que les études d'Emmanuel Fureix et Joseph Clarke laissent aisément transparaître à partir de la fin du XVIII^e siècle et notamment la première moitié du XIX^e siècle.

Ce numéro de la revue *Xenopoliana* vient proposer une perspective dynamique et dans la même ligne provocatrice, que le public connaît bien. Les contributions signées, pour la plupart, par des Roumains, mais aussi par des collègues français et anglais, jettent une lumière nouvelle sur l'Europe de l'Est

et pas seulement, où ce type de démarche reste encore un cas rare, malgré quelques réussites récentes.

Les structures symboliques de l'imaginaire de l'au-delà de l'Antiquité grecque (Sarah Mezaguer) ou d'Irlande (Corin Braga), les traités médicaux contre la peste (Irina Cristescu), la construction de la figure du martyr (Silvia Marin-Barutcieff) et les rapports entre les références lettrées et populaires en étroit rapport avec le rôle de l'iconographie des églises rurales du début du XIX^e siècle (Cristina Bogdan, André Paleologue) couvrent une première partie. L'autre est représentée par des approches qui cultivent des sujets plus forts, tels le suicide dans les écoles de la Russie impériale (Susan Morrissey), le statut et les représentations des «professionnels de la mort» (Marius Rotar) ou la dimension politique des rituels funéraires (Nicolae Mihai, Andi Mihalache).

Ne se limitant pas aux historiens, le présent numéro essaie aussi d'élargir les horizons vers une perspective philosophique qui tienne compte de l'évolution des comportements contemporains en société vis-à-vis de la mort (Dennis Cettour), ou de la fascination des intellectuels pour le Thanatos (Constantin Mihai).

Les contributions y présentes essaient de témoigner de l'importance de la mort et des morts dans une partie de l'Europe encore peu explorée de ce point de vue. Si le public spécialisé en appréciera le résultat, ce sera au contentement de l'éditeur, tout reconnaissant aux collègues qui ont eu l'élégance de répondre à l'invitation lancée. L'éditeur tient aussi à remercier chaleureusement Evagrina Dîrțu, pour la révision des traductions et Cătălina Mihalache pour tous les efforts faits afin de donner la forme finale de ce numéro.

Nicolae Mihai

LA REPRÉSENTATION DES ENFERS GRECS TRANSPARAISSANT DU SYMBOLISME DE L'HADÈS HOMÉRIQUE

Sarah Mezaguer

Que l'hadès ait ou n'ait pas été le fruit de l'imagination du poète Homère lui-même¹, c'est en tout cas comme tel qu'il s'imposera dans les esprits et qu'il connaîtra la postérité. Cet hadès fait figure de lieu *post-mortem* unique; point n'est envisagé de sort plus enviable², ni de plus cruel³, c'est sans distinction que les âmes trépassées rejoignent cette demeure définitive: le riche comme le pauvre, l'illustre comme l'ordinaire, l'impie comme le dévot... Est-ce à dire pour autant que les dieux grecs étaient indifférents à la moralité des hommes? Que tout homme pouvait bafouer les règles morales les plus élémentaires sans offusquer les dieux? Certes pas, mais au lieu de rejeter la rétribution des actes au-delà des bornes de la vie, les Grecs de l'archaïsme envisageaient des sanctions et des récompenses qui avaient cours ici-bas. Les maladies, les difformités, les revers de fortune, étant autant de choses qui pouvaient être assimilées à une punition des dieux, là où les signes extérieurs de réussite signifiaient que l'on était sous les auspices d'un dieu.

¹ A propos du débat sur la composition de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, cf. Pierre Carlier, *Homère*, Paris, Fayard, 1999; l'audacieux ouvrage de Florence Dupont (1990) intitulé *Homère et Dallas*, qui insiste sur le caractère oral des poèmes homériques, et les incessants remaniements qu'ils subirent au cours des siècles, à mesure qu'ils se transmettaient de génération en génération et que les doxographes les couchaient par écrit; Erwin Rohde qui, dans *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, évoque la possibilité qu'Homère ait pu puiser dans des croyances qui existaient déjà: qu'il ait été contemporain de ces idées, ou que ces idées aient appartenu à une époque plus reculée (époque mycénienne).

² L'*Odyssée* ne fait mention de la plaine élyséenne (Ἐλύσιον πεδιον) qu'une seule fois (IV, 561-569): aux confins de la terre, au bord de l'Okéanos, et dont la description ressemble à celle du séjour des dieux. Comme le remarque Erwin Rohde (*opus* cité) ce lieu accueille des hommes dont les âmes sont restées unies à leur moi visible, c'est le destin de ceux qui ne subissent pas la Moire (au sens de trépas). Ce sort exceptionnel concernant Ménélas s'accordant mal avec le sort réservé à un Achille, certains commentateurs ont préféré voir cette prophétie du sort réservé à Ménélas comme un ajout tardif. Dans le cas contraire, si l'on considère ce passage d'origine, il faudrait envisager ce sort différent qui échoit à Ménélas comme une conséquence de sa parenté divine (il est le gendre de Zeus) et non de ses actes.

³ Le passage qui décrit les châtements subis par Tantale ou les Danaïdes ne concernerait pas l'hadès, mais une zone inférieure des enfers que l'on nomme le Tartare, et où sont enfermés les Titans.

Quant à la notion de rétribution *post-mortem*, elle n'était pas tout à fait étrangère aux Grecs puisqu'on la voit se profiler notamment à travers les schémas eschatologiques platoniciens. Mais il semble que ce genre de conception resta le lot des lettrés, et qu'elle ne réussit jamais à éclipser, dans l'esprit populaire, la croyance en un hadès de type homérique. Il est vrai qu'au cours des cinq siècles qui séparent la Grèce d'Homère de la Grèce d'Alexandre, les croyances eschatologiques connaîtront des fluctuations; mais au lieu d'évolution de la croyance, faut-il tout au plus parler d'aménagements, la croyance initiale demeurant quasiment intacte, tandis que d'autres croyances se greffaient sur elle. A ce propos, Dodds utilise une métaphore géologique pour rendre compte de la croyance religieuse, expliquant qu'elle procède plus par agglomération que par substitution⁴.

Ainsi, l'existence d'une île des Bienheureux ou de Champs élyséens ne parviendra jamais à porter atteinte à la croyance en un royaume des morts indifférencié, ces lieux privilégiés étant réservés à un nombre infime de personnes. Ce qui aurait pu porter le plus atteinte à cette croyance, c'est l'apparition des Mystères d'Eleusis, cérémonies synonymes d'espoir eschatologique qui connaîtront un engouement massif. Mais en la matière, nous sommes autorisée à penser que ces initiations procuraient moins une alternative au sombre hadès qu'elles ne réconciliaient l'homme avec sa condition de mortel, en l'intégrant dans le cycle plus vaste de la nature. Célébrés au début de l'automne, les Mystères d'Eleusis concordaient avec le calendrier agraire. D'après ce que l'on en sait⁵, ces cérémonies livraient à leurs initiés le spectacle de l'enlèvement de Coré et des éléments qui s'y rattachent, sous forme de pantomime: celle-ci, enlevée par Hadès, devant chaque année partager son existence entre la demeure de ce dernier et celle de sa mère. Cette jeune fille n'est autre que Perséphone, celle qui est mieux connue pour régner avec Hadès sur la foule des morts. Et la mère, Déméter, n'est qu'un avatar de la Grande-Déesse-Mère que l'on retrouve dans maintes religions archaïques⁶, et qui présidait à la fertilité des sols. Les spécialistes s'accordent presque tous, de nos jours, à voir dans le mythe de Coré-Perséphone, une allégorie du sort du blé, qui est voué à partager son temps entre une existence souterraine, qu'il y germe ou qu'il soit emmagasiné dans des silos, et une existence à la lumière du soleil, lorsqu'il arrive à maturité. Ainsi le blé ne disparaîtrait, chaque année, que pour mieux laisser place à la récolte suivante, et ainsi en irait-il aussi pour l'homme qui doit s'effacer pour voir vivre les générations futures.

⁴ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Flammarion collection «Champs», 1959, p. 179.

⁵ En effet, il existait un interdit qui voulait que l'initié gardât le silence quant au contenu de l'initiation. Ce n'est donc que par bribes et d'une manière très conjecturale que nous pouvons essayer de reconstituer ces cérémonies. Cf. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, Paris, Plon, 1954.

⁶ Cf. Pierre Solié, *La Femme essentielle: Mythanalyse de la Grande Mère et de ses fils-amants*, Paris, Seghers, 1980.

Si peu compatibles avec l'austère conception d'un royaume des morts indifférencié, les Mystères d'Eleusis prendront une assise pourtant indéfectible dans la vie religieuse. Mais malgré cette vague lucur d'optimisme qu'ils véhiculent, l'austère croyance en un royaume des morts indifférencié restera pour ainsi dire intacte. Loin de contredire la croyance homérique, les Mystères d'Eleusis en renforcent peut-être l'assise en contrebalançant l'extrême fatalisme devant la mort par un acquiescement joyeux au grand ordre cosmique de la nature. Ces deux croyances auraient donc coexisté sans porter atteinte l'une à l'autre, s'enrichissant mutuellement. Preuve peut-être qu'à leur manière, les Grecs ont su concilier deux visions pourtant antagonistes de la mort, et l'envisager de la manière la plus honnête qui soit: à la fois comme une tragédie personnelle, et comme une fatalité qui nous dépasse. Et peut-être est-ce dans l'association de ces deux aspects de la mort que réside l'originalité des Grecs.

Quoi qu'il en soit, cette indifférenciation complète du sort des morts en a laissé perplexe plus d'un: alors que l'*Illiade* célèbre la gloire de ces héros morts au combat, l'*Odyssée* nous montre ces mêmes guerriers, noyés dans la cohorte des anonymes de l'hadès, n'y menant pas une existence plus enviable que le commun des mortels. Mais le fait que les héros glorieux y côtoient les anonymes, que les hommes vertueux y côtoient les assassins les plus abjects, ne semble pas avoir étonné les Grecs outre mesure, puisqu'il faudra attendre les Présocratiques pour voir dénoncer l'immoralité d'une telle conception. Chez les peuples archaïques, cette indifférenciation totale du sort des morts ne fait pas figure d'exception: chez les Juifs, par exemple, le Shéol, qui précède dans le temps la croyance en l'odieuse Géhenne, n'est pas un enfer à proprement parler, mais un séjour des morts à l'allure très pessimiste.⁷ Peut-être faut-il supposer que les hommes de l'Archaïsme étaient étrangers à cet élan qui nous semble si naturel et qui consiste à envisager des sorts eschatologiques distincts selon la moralité des actes commis au cours de la vie. Qu'une survie de l'âme puisse être envisagée sans que cela donne lieu à une quelconque rétribution donne à penser que nous avons affaire à deux idées ontologiquement distinctes, que la mort n'a pas besoin de cette notion de rétribution morale pour être pensée. Nous aurions donc affaire avec l'hadès, à une représentation de la mort *pure*, dépouillée de toute autre représentation subalterne qui se serait greffée historiquement sur elle; de fait elle serait donc à même de révéler les angoisses ancestrales de l'homme devant la mort, et ces angoisses-là uniquement. Cette conception étant pure de tout élément étranger, elle est d'autant plus susceptible de nous intéresser.

Ce qui fait donc l'idiosyncrasie de l'hadès homérique c'est sa disposition à accueillir, après leur mort, tous les mortels sans distinction, quels qu'ils soient, et quels qu'aient été leurs actes. Mais c'est aussi et surtout l'image qu'il renvoie de la mort. Car, si *a priori* l'hadès est un lieu de survie après la mort, la survie

⁷ Paul Ghisoni, *l'Eschatologie infernale*. Paris, La Colombe, 1962, p. 135.

n'y est envisagée que comme un reflet anémié de la vie terrestre. On connaît la célèbre formule d'Achille aux enfers expliquant à Ulysse qu'il préférerait être le dernier des bouviers et *vivre* même chichement, plutôt que de mener aux enfers cette existence qui n'en est pas une, si auréolée de gloire soit-elle⁸. Cette simple phrase permettant de comprendre que, pour les Grecs, la survivance de l'âme dans la demeure d'Hadès n'offrait pas le salut qu'on aurait pu en espérer. Mais en même temps, le sort de ceux qui n'avaient pas reçu les rites funéraires requis, et qui pour cette raison ne pouvaient parvenir dans l'hadès, était jugé pire, comme en témoignent les lamentations bien connues de Patrocle au chant XXIII de *Illiade*. Quoi qu'il en soit, on a du mal à comprendre en quoi imaginer cette sombre survivance dans l'hadès était plus apaisant que de concevoir qu'avec la disparition du corps de l'individu, tout disparaissait de lui à jamais.

Erwin Rohde avait déjà bien vu ce paradoxe. Il explique en effet que, pour les Grecs, lorsque l'âme quittait le corps, elle perdait toute vitalité, toute sensibilité et toute pensée⁹. L'âme ne consistant finalement qu'en un double éthéré de ce que fut l'individu. En outre, la survie dans l'hadès ne ressemble-t-elle pas, par bien des aspects, à un long sommeil? C'est ce que donne à voir une expression telle que «sommeil mortel donné par le fer» pour désigner la mort. De plus, la Nékyia ne nous donne-t-elle pas à voir des morts à la limite du somnambulisme? On se souviendra à ce propos qu'avant de boire au sang du sacrifice, Anticléa, la mère d'Ulysse ne reconnaît même pas son fils, tant son engourdissement est profond. Ainsi s'éclaire partiellement la prétendue gémellité d'Hypnos et de Thanatos. Ce n'est pas seulement parce qu'un cadavre, de par son immobilité, ressemble à un être endormi, qu'un tel parallélisme entre le sommeil et la mort est envisageable, mais aussi et surtout parce que dans les poèmes homériques, l'existence des trépassés se donne à voir comme une profonde léthargie. Mais la mort, si elle ressemble au sommeil, est pour ces ombres de l'hadès, exempte de rêves, en même temps que de toute sensation de plaisir ou de déplaisir. C'est seulement lorsqu'elles viennent s'abreuver au sang du sacrifice que les âmes défuntes peuvent faire part à Ulysse de leur regret de ne plus être; le reste du temps, la plupart du temps donc, elles ne sont pas même capables de nostalgie. Elles errent simplement, telles des fantômes. Dans cette perspective, la descente aux enfers s'apparenterait à un évanouissement, et la mort à un profond engourdissement. Comment alors concilier cette image euphémisée de la mort avec la vision terrifiante donnée par les différents monstres féminins?

Certes la mort peut revêtir le masque de monstres terrifiants: que ce soit le regard pétrifiant de Méduse, la gueule énorme de Charybde ou les mâchoires dentées de Scylla. Mais si la mort sait se montrer si terrifiante, c'est seulement du dehors, car dans l'hadès, les morts ne sont plus amenés à rencontrer de tels monstres. Seul Cerbère échappe pour ainsi dire à la règle. Effectivement, en

⁸ *Odyssee*, XI, 489-491.

⁹ E. Rohde. *op. cit.*, chap. 1.

qualité de gardien des enfers, il est posté tout à l'entrée, et sa mission consiste seulement à dissuader les âmes défuntées de toute tentative d'évasion. Or comment ces *têtes* que l'on dit *sans force*¹⁰, pourraient-elles, même l'espace d'une seconde, imaginer s'évader? Peut-être ne faut-il envisager le rôle de Cerbère que comme purement symbolique; il serait là pour figurer l'impossibilité de s'échapper de l'hadès, en dépit même qu'une telle éventualité puisse être envisagée. Et sa tricéphalie ne serait là que pour exprimer une vigilance des plus efficaces, en portant ses yeux dans des directions opposées¹¹.

Quant à la Gorgone elle joue pour ainsi dire le rôle inverse, puisqu'elle empêche les vivants de pénétrer dans le royaume des morts. Entre Cerbère et Méduse il existerait donc une parfaite complémentarité: représentant à eux deux¹² l'infranchissable barrière qui se dresse entre les deux mondes, l'un empêche les morts de regagner le monde des vivants, tandis que l'autre fait barrage aux vivants qui tenteraient de s'immiscer dans le monde des morts. La cosmologie archaïque renvoie l'image d'un monde parfaitement compartimenté où à chacun est réservé un étage du monde uniquement: de même que les Titans ont vainement tenté d'usurper la fonction des dieux olympiens et de prendre leur place, on ne passe pas impunément du monde des morts au monde des vivants; chaque monde étant et devant rester parfaitement clos sur lui-même.

Comment expliquer alors qu'Ulysse se rende aux enfers avec une facilité si déconcertante, et qu'il en revienne sans le moindre embarras? Si Ulysse s'introduit si aisément aux enfers, c'est parce qu'il a été initié par la magicienne Circé, et qu'il n'a fait finalement que suivre ses savants conseils quant à l'itinéraire et au protocole à suivre. N'importe qui n'accède pas à ce monde de l'invisible! Mais là où les conseils de Circé se sont montrés les plus utiles, c'est certainement lorsqu'elle l'a mis en garde contre l'effroyable tête de Gorgô, et que, ayant gardé ce péril présent à l'esprit, Ulysse s'enfuit avant d'y être confronté¹³.

Car Gorgô n'est pas un de ces monstres contre lequel on peut livrer bataille; son regard suffisant à lui seul à pétrifier son adversaire. La pétrification ne serait-elle pas ici l'expression de l'horreur sans pareille de celui qui voit la mort en face sans y avoir été préparé? En effet, l'effroi suscité par les plus terribles d'entre les monstres ne concerne jamais que les vivants; les morts eux n'y sont point confrontés, car, par leur aspect, ils sont déjà pour ainsi dire semblables à la mort elle-même. Quelle frayeur pourrait-elle alors exercer sur eux? Qu'auraient-ils à craindre, eux qui ont déjà le sort le moins enviable? Pour

¹⁰ ἀμειψιὰ κάρηνα. *Odyssée*, XI, 49.

¹¹ Cf P. Raingeard (in *Hermès psychagogue. Essai sur l'origine du culte d'Hermès*, Rennes, Imprimerie Oberthur, 1934) remarque qu'en général les gardiens mythiques ont toujours trois têtes.

¹² On aurait pu mentionner également la présence de Kharon, le passeur de l'enfer qui ne fait le passage que dans un seul sens.

¹³ *Odyssée*, XI, 635 sq.

les défunts, la mort est en effet exempte de la crainte qu'elle suscite de l'extérieur.

I. Un royaume des morts indifférencié

Nous partirons des textes de l'*Illiade* et l'*Odyssée* qui serviront simplement de support à une interprétation, puisqu'il s'agira pour nous de nous intéresser à la représentation de la mort qui y est implicitement contenue. En effet, la conception eschatologique homérique ne se livre pas d'emblée, nous n'avons pas affaire à une doctrine savamment exposée, mais à une narration au cours de laquelle l'hadès n'apparaît qu'épisodiquement, et seulement en toile de fond.

Mais dans la mesure où nous sommes face à un poème ayant valeur de mythe, les images sont d'une importance capitale, elles ont valeur de symboles, si bien que les quelques grandes lignes du paysage infernal qui se dessinent au gré des textes ouvrent la voie, par leur analyse, à une profondeur de sens qui n'est pas immédiatement perceptible à l'intellect. Cette inflation du discours interprétatif ne doit toutefois pas laisser penser que l'on fait dire au mythe ce qu'il ne dit pas; l'interprétation se donne pour but de dérouler un sens latent qui opère inconsciemment; si nous avons donc l'impression que le discours interprétatif brode autour d'une représentation somme toute banale, c'est parce que nous occultons tout un pan sémantique du mythe.

L'*Odyssée* nous relate les errances d'Ulysse à travers une mer gigantesque, où aucun chemin n'est tracé à l'avance, où il lui faut se mesurer à des monstres terrifiants, et se frayer un chemin parmi des forces qui le dépassent. Ne faut-il pas y voir le cheminement accompli par tout un chacun au plus profond de son être, pour être en parfaite adéquation avec soi-même? Au sein de cette œuvre qui serait une longue méditation sur ce long périple qu'est la vie, l'évocation de la mort apparaît comme un passage obligé. Circé engage Ulysse à se rendre expressément au pays des morts pour consulter l'âme de Tirésias, là où finalement les conseils de celui-ci se révéleront de peu d'utilité. L'épisode de la *Nékya* ne serait donc qu'un prétexte à l'évocation des morts. On a souvent dit effectivement que la *Nékya* servait de prétexte à l'auteur pour évoquer le sort des autres héros achéens, tel Agamemnon qui réchappe à une guerre sanglante, pour périr de retour chez lui, assassiné par sa propre femme. Mais dans l'économie d'ensemble de l'œuvre, au sein de cette longue allégorie de la vie, l'évocation des morts se révèle être aussi une évocation de la Mort.

A travers le spectacle entrevu par Ulysse, et les lamentations de ses compagnons défunts, une certaine conception de la mort se laisse deviner: celle d'un au-delà désolé, peuplé d'âmes qui ne sont plus que les ombres de ce qu'elles furent de leur vivant. On pourrait penser que c'est somme toute très suffisant, par rapport à un sujet aussi mystérieux que la mort. Or, comment une représentation aussi maigre peut-elle répondre aux interrogations qui taraudent l'homme? Soit il faut envisager, avec certains, que l'homme archaïque était très primitif, et que les questions existentielles n'étaient pas encore pour lui un enjeu

de taille. Soit que le sens de ce passage excède ce qu'il y paraît. En effet pourquoi la mort serait-elle une idée qui occuperait plus nos contemporains que les hommes du passé? On a tendance à croire que bien que l'on mourût plus jadis, l'homme était beaucoup moins enclin à se poser des questions existentielles. Mais, si la mort d'un proche était beaucoup moins vécue comme un drame irréversible, l'homme a toujours été en proie à une inquiétude sur son sort d'outre-tombe; il a toujours eu du mal à envisager qu'il ne demeure rien de lui après la mort. En cela, l'homme archaïque n'est sans doute ni moins, ni plus préoccupé que l'homme moderne par son devenir *post-mortem*. Si la pensée de la mort ne nous occupe pas à tout instant, l'expérience du deuil d'un autre est propre à raviver l'interrogation, et à saper toute envie de vivre, car elle jette le doute sur le fondement même de l'existence. Même si nous savons que la mort est notre sort à tous, la plupart du temps nous ne pensons pas que nous pouvons mourir, et c'est sûrement là que réside le rôle le plus important de la croyance en un au-delà, elle fournit un contenu à une pensée qui sans cela n'aurait pas d'objet, et, en même temps elle nous détourne de notre angoisse devant l'inconnu. Car d'après Vladimir Jankélévitch¹⁴ «pas plus qu'on ne voit une absence, on ne pense un rien; en sorte que penser le rien, c'est ne penser à rien, et donc ne pas penser.»¹⁵

Sous cette représentation particulièrement allusive de l'hadès se cacheraient donc d'autres strates de sens qui répondraient à un besoin psychologique pressant, celui de pallier l'angoisse suscitée par ce grand mystère de la mort, en donnant un contenu à la mort.

Or, tout sens latent se révèle par le biais d'images. Nous avons donc décidé de porter une attention toute particulière au paysage de l'hadès. En fait, il ne nous en est dit que très peu de choses, mais les quelques informations jetées par-ci par-là créent une ambiance présente tout au long de la *Nékya*.

Nous savons que comme tout enfer¹⁶, l'hadès est un lieu souterrain, et que, par contagion, les ténèbres y règnent. Si l'auteur ne s'est pas appesanti sur la description du paysage de l'hadès, il a pourtant su mettre dans la bouche de Circé quelques paroles qui nous seront utiles. Tels sont les conseils qu'elle prodigue à Ulysse:

«Quand ton vaisseau arrivera au bout de l'Océan,
Tu trouveras près de ses bords le bois de Perséphone,

¹⁴ V. Jankélévitch, *La Mort*, Flammarion, Collection «champ», 1977, p. 39-43.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

¹⁶ Pour traduire le terme «hadès», nous disposons en français du terme «enfer» qui nous vient du latin «infernus» et qui signifie: «les lieux d'en-dessous». Or, si l'on s'en tient à la définition généralement acceptée (Platon, *Phédon*, 80d, 81d; *Gorgias*, 493), «aidès» désigne «ce qui ne peut être vu». Certes, en raison de son caractère souterrain, l'enfer renvoie lui aussi à quelque chose qui ne peut être vu, mais si l'on veut rester le plus rigoureux possible, on doit reconnaître que les termes d'«hadès» et d'«infernus» ne sont pas purement et simplement superposables. La distinction peut au premier abord sembler oiseuse, mais elle prend une tout autre dimension dès lors que l'on s'intéresse aux autres lieux qui, pour les Grecs, composaient les enfers, les lieux d'en-dessous; car à l'hadès il faut encore ajouter le Tartare et le Chaos.

Planté de saules aux fruits morts et de hauts peupliers.
 Echoue alors ta nef près des remous de l'Océan.
 Puis va rejoindre à pieds le putride séjour d'Hadès.
 Cet Achéron où se jettent le Pyriphlégéthon.
 Ainsi que le Cocyte, dont les eaux viennent du Styx.
 Il s'élève une roche au confluent tonnant des fleuves (...) ¹⁷»

C'est au confluent de ces fleuves, qu'Ulysse versera les libations qui lui permettront de faire accourir les morts en foule. Si ce passage reste allusif quant au paysage, on remarque cependant que l'élément aquatique y est récurrent. En effet il est présent sous différentes formes: tout d'abord, il est question d'Océan, ce fleuve circulaire qui enserre le monde, dont les eaux sont profondes et tumultueuses comme celles de la mer; puis, il est question d'un marais, donc d'eaux stagnantes; et, pour finir il est question de quatre fleuves amplement repris par la tradition: le Styx, l'Achéron, le Cocyte et le Pyriphlégéthon (ou Périphlégéthon). Déjà dans l'*Illiade*, Patrocle apparu en rêve à Achille, mentionnait la présence d'un fleuve qui l'empêchait d'accéder pleinement au royaume des morts.

Les enfers, comme le révèle l'étymologie latine, désignent les lieux d'en-dessous. Au titre d'enfer, l'hadès possède un caractère chthonien assez marqué, souligné par l'idée d'obscurité et de brume; mais sa spécificité réside plutôt dans la prégnance de l'eau. Qui travaille sur l'Imaginaire ne peut prétendre que cette récurrence soit fortuite; la redondance est toujours le signe que nous sommes en présence d'un élément obsédant, en présence d'un élément gros de signification, comme si l'Imaginaire grec avait trouvé dans l'eau une substance privilégiée pour penser la mort. Notre dessein est de montrer que l'élément aquatique n'est pas un simple ornement du paysage infernal, qu'il ne s'y trouve pas de manière accidentelle, mais qu'il répond à des besoins poétiques. Si l'existence d'un vaste réseau hydraulique souterrain est vérifiable par une observation simple, celle de l'eau émergeant de la terre, la présence d'eau dans les profondeurs de l'enfer ne répond pas à un souci de véracité empirique, mais elle serait plutôt motivée par une intuition symbolique. Avec Gaston Bachelard, nous dirions donc qu'au sein de l'hadès, l'Eau n'est pas une image fugitive, mais qu'elle donne lieu à une «métapoétique», c'est-à-dire qu'elle ne se présente pas sous un aspect objectif et unidimensionnel, mais qu'elle offre une surdétermination de sens; ainsi, «elle [devient] un support d'images et bientôt un apport d'images, un principe qui fonde les images.» ¹⁸ Reprenant le projet de Jean Libis dans *L'Eau et la Mort*, «d'éclairer (...) [c]es liens sémantiques diffus et polymorphes existant entre les images aquatiques et les expressions de la mort» ¹⁹, nous étudierons les rapports entretenus par l'Eau et l'hadès à travers deux axes. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à l'aspect formel du

¹⁷ Homère, *Odyssée*, X, 506-515.

¹⁸ G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1942, p. 16.

¹⁹ Jean Libis, *L'Eau et la Mort*, «Figures Libres» Editions universitaires de Dijon, 1993, p. 32.

fleuve, qui parce qu'il est tout à la fois fuyant et irréversible est propre à susciter l'idée de temps; il fut d'ailleurs l'objet de nombreux rites de passages. Puis nous verrons que l'hadès homérique ne s'en tient pas à cet aspect fugitif de l'eau, mais éveille une rêverie toute en profondeur où l'Eau apparaît non seulement comme ce qui dissout mais comme ce qui régénère.

II. Pour une phénoménologie de l'image aquatique: l'Eau comme expression de la mort

II.1. L'eau comme expression du temps qui passe

Un certain nombre de récits témoignent de l'existence d'un site, en Arcadie, qui serait celui du Styx. Il n'est pas rare de rencontrer de telles interférences entre la réalité géographique et les récits mythiques. Mais, dans tous les cas, il est difficile, voire impossible, de démêler laquelle de ces deux réalités, géographique ou mythique, est première. Est-ce le poète qui, frappé par le pittoresque du site arcadien, s'en est inconsciemment inspiré, pour donner corps à ses conceptions eschatologiques? Ou, au contraire, est-ce le site arcadien qui, parce qu'il semblait tout droit sorti de la vision infernale, a emprunté son nom au fleuve mythique? Quoi qu'il en soit, cette dénomination à l'identique révèle le rapprochement qui a été fait, à un moment donné, entre ce paysage de l'ancienne Achaïe, et celui de l'hadès. On peut même supposer que ces deux réalités ont sans cesse interféré l'une avec l'autre: ainsi, le rapprochement du Styx arcadien avec le fleuve infernal devait-il ajouter à l'effroi suscité par le paysage, en même temps qu'à l'évocation de l'hadès devait venir se superposer, chez ceux qui avaient voyagé du moins, l'image du Styx arcadien.

L'*Odyssee* étant à ce sujet très allusive – la mention des quatre fleuves ne laisse place à aucune description –, c'est donc vers la description du site réel que nous allons nous tourner, pour tâcher de comprendre en quoi les eaux du Styx seraient à elles seules une épiphanie de la mort.

«Avant d'arriver à la cataracte, il faut longer un gouffre dont les bords sont si abrupts que le marcheur risque le vertige. s'il n'avance pas courbé; sous ses pieds les cailloux roulent et tombent dans le précipice. à certains endroits il glisse sur des plaques de neige gelée. Sous lui s'ouvre le gouffre, „comme la gueule ouverte d'un monstre, comme un Hadès vorace prêt à avaler celui qui, faisant un faux pas, s'écrasera dans le gouffre noir”. Seuls le traversent sans crainte les corbeaux, les pigeons sauvages qui passent dans le ciel. Au fond du gouffre coule le Krathis, fleuve où se déversent les eaux du Styx. Ce sont partout des rocs arrachés à la montagne, sous des amas de pierres plus petites (un Grec qui tenta l'excursion me raconta que, surpris par la pluie, il vit s'abattre sur lui une pluie de pierres... il se réfugia dans une grotte pour échapper à la lapidation!), comme si une grande catastrophe s'était produite. Aucun arbre, la nature paraît morte. Cependant un curieux magnétisme se dégage de ce spectacle aussi grandiose que terrible, on ne peut s'empêcher d'avancer jusqu'à ce qu'on voie les eaux du Styx.

Elles s'élancent d'un rocher rouge sombre qui s'élève à pic au-dessus du gouffre sur une hauteur de trois cents mètres. L'eau n'est pas abondante: séparée en deux

courants, elle coule en ondes aériennes, semblant caresser le rocher. C'est comme une vague d'écume ou un voile de dentelle accroché aux aspérités. Parfois le vent, qui souffle en direction de la cime, est si fort qu'elle s'interrompt de couler, devient vapeur, buée (si bien que certains, à une époque ancienne, purent affirmer qu'ils n'avaient pas vu d'eau), ou elle s'éparpille en milliers de gouttelettes irisées. Dans sa chute elle fait entendre un sifflement qu'un voyageur compare à „la plainte irrépressible d'une âme en peine”. Enfin elle est si froide (alimentée par la fonte des neiges du Chelmos) qu'on ne peut en boire sans mourir, selon la légende.»²⁰

Ce que le texte nous dévoile, c'est un paysage où la roche est reine, où aucune végétation ne pousse, et dont le chemin surplombe un gouffre aux profondeurs abyssales. Quant au fleuve lui-même, il est décrit comme un mince filet d'eau s'élançant de la roche abrupte. L'eau tombe donc pratiquement en goutte à goutte, telle un sablier.

A ce propos, il faut se rappeler que la clepsydre est un des premiers instruments qui ait été imaginé par l'homme pour mesurer le temps. Manifestement, l'homme a depuis longtemps vu dans les eaux du fleuve une figure spatialisante de l'aspect fugitif du temps. En effet, celui qui scrute les méandres de la rivière sait que la brindille jetée à l'eau s'éloigne irrémédiablement de lui. Ainsi, si le lit du fleuve demeure, ses eaux fuient sans cesse, et on peut dire avec Héraclite qu'«on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve»²¹. De même ne dit-on pas que «le temps s'est écoulé», et ne parle-t-on pas de «flux temporel»? L'action même du temps est de s'écouler, et d'ailleurs il n'existe rien de plus approprié que ce terme emprunté au lexique aquatique pour désigner son action. Cette catachrèse donne à voir dans le mouvement fluvial de l'eau un paradigme qui permet de penser ce qu'il y a en soi de plus insaisissable. En effet dans la contemplation du fleuve ou du ruisseau, ce qui se donne à voir dans un premier temps, c'est une image du temps qui passe, du temps qui s'écoule inlassablement et toujours dans la même direction, d'un temps qui, une fois écoulé, est irréversible.

Mais si le temps s'écoule, encore et toujours, le flux temporel serait-il source d'angoisse sans la mort qui se profile à l'horizon? Le temps à lui seul est déjà une petite mort, chaque instant porte en lui le deuil des instants précédents, mais ce qui n'a pu être fait à temps peut encore être fait; tandis que la mort, elle, met fin à toute action éventuelle: on ne peut plus faire machine arrière, et ce qui n'a pas été fait n'est plus à faire. N'est-ce pas d'ailleurs comme le prétend Jankélévitch la limitation de la vie qui nous fait segmenter le temps et donc prendre conscience de ce qu'il constitue véritablement²²? Sans la mort, le temps n'est qu'une ligne fuyant nulle part; sans la mort, sans cet instant t dont on

²⁰ *Le Σηχ*, de Janine Kaminsky, in «Connaissance hellénique», n° 82, janvier 2000, p. 40-43; *Kalavrita. Comment l'ont vu les voyageurs*, article édité par l'Association de Kalavritains d'Athènes, 1997.

²¹ Héraclite, fragment 91.

²² V. Jankélévitch, *La Mort*, p. 94.

ignore l'emplacement mais dont on sait qu'il se rapproche toujours plus à chaque instant, nous n'aurions sans doute pas l'impression d'une fuite du temps. En faisant planer son spectre sur la vie, la mort fait peser sur le temps le poids de l'irrévocable. Parler de l'irréversibilité du temps c'est donc d'une certaine manière parler de la mort. Par extension, le temps porte en lui l'idée de mort, il est le temps fuyant qui se donne à voir dans l'image du fleuve dont le cours des eaux ne peut être inversé.

Dans la pensée grecque, le temps n'est pas ontologiquement distinct de la mort, certes Kronos ne coïncide pas avec Thanatos, mais l'un annonce l'apparition de l'autre. En effet, c'est la castration d'Ouranos qui rend effectif le règne de Kronos, et c'est à partir de cet événement, le premier qui soit d'ailleurs, puisque avant nous sommes dans un espace atemporel, qu'émerge à la fois l'engendrement sexué et le Trépas. Avant l'avènement de Kronos, les différentes entités cosmiques émergent moins par engendrement les unes des autres, que par désunion, comme Gaïa et Ouranos qui, pour Jean-Pierre Vernant, «forment moins un couple d'unités distinctes qu'une unité à deux faces, un ensemble fait de deux strates superposées et accouplées.²³» Jean Rudhardt²⁴ a distingué deux types d'Eros: celui qui procède par rapprochements d'unités distinctes, et celui qui consiste à «rendre manifeste la dualité, la multiplicité, incluses dans l'unité»²⁵, c'est ce dernier type d'engendrement qu'illustre le couple Gaïa-Ouranos. C'est par la castration d'Ouranos²⁶ que naîtra Aphrodite, déesse du désir amoureux, qui, en tant que tel, rapproche les entités distinctes. C'est à la suite de cela seulement qu'apparaissent toutes les puissances de décomposition dont Thanatos fait partie, et qui sont issues de Nux, la Nuit. Le temps apparaît dès lors comme condition à la fois de l'engendrement et de la mort. L'humanité semble pouvoir être résumée à travers l'image de Kronos dévorant ses enfants: fille du temps, parce qu'elle est engendrée, elle est vouée à être dévorée par cela même qui la fait exister.

Pour en revenir au Styx, il renvoie à une expression épurée du temps: il ne se présente pas comme un fleuve aux eaux profondes, aux mouvements impétueux, ce n'est pas un fleuve qui menace par sa gloutonnerie, non, l'horreur suscitée par le Styx est celle du temps qui fuit entre nos doigts, qui est insaisissable, et au bout duquel se profile la mort: idée à l'œuvre dans la vision des eaux du Styx qui s'abîment au fond d'un précipice. L'eau a beau s'y déverser calmement, elle n'en poursuit pas moins son chemin de manière irrévocable. Cette irréversibilité du temps est renforcée encore par l'image de la falaise abrupte: une fois que l'eau s'est abîmée au fond du gouffre, elle ne peut remonter la roche escarpée. Cette verticalité thanatogène intervient comme une cassure sur la ligne horizontale de la vie; la vie peut aussi bien prendre la forme

²³ J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. 155.

²⁴ J. Rudhardt, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Hésiode, *Théogonie*, 173-196.

d'un fil, et la mort n'est plus alors que la coupure infligée par l'implacable Atropos à ce qu'ont filé ses sœurs les Moires. De la même manière le fleuve infernal prend l'allure d'une clepsydre à l'échelle cosmique, qui finit par précipiter les mortels dans un gouffre inconnu.

Cette digression que nous a inspirée la description d'un fleuve arcadien qui porte le même nom que le fleuve infernal, nous a permis de voir comment le flux peut susciter l'idée du temps qui passe invariablement, et toujours dans la même direction. Pourtant ce n'est pas tout à fait sous cette forme que l'*Iliade* nous laisse imaginer le fleuve infernal. Au chant XXIII, l'âme défunte de Patrocle se plaint de ne pouvoir traverser le fleuve pour rejoindre l'hadès. Il est donc question d'un fleuve qu'il faut traverser – vraisemblablement il s'agirait du Styx ou de l'Achéron –, et qui sert de frontière entre le monde des vivants et le monde des morts. «D'une façon (...) générale, le franchissement d'un fleuve est un épisode toujours chargé d'émotion et empreint d'une certaine gravité, et ceci bien que les formes modernes de la technologie nous aient rendus partiellement amnésiques. Une sorte de risque, confusément, s'y joue, dont la littérature ou l'histoire nous instruisent, à mi-chemin du document et de la tradition épique. Si le Rubicon symbolise la transgression insolente et victorieuse, beaucoup de Berezina nous montrent au contraire la volonté humaine s'échouant dans quelque scénario dramatique. Que l'élargissement imaginaire se laisse libre cours, et le fleuve n'est plus seulement un obstacle naturel, mais une limite magique, qui conduit à une dissymétrie radicale des deux rives.»²⁷ En effet, on ne saurait imaginer que le monde des morts et le monde des vivants communiquent sans aucune frontière visible, faute de quoi on pourrait être précipité accidentellement d'un monde à l'autre. Or, la séparation entre le monde des vivants et le monde des morts n'est franchissable que par une catégorie d'êtres, ceux qui ont subi la Moire; aux autres, la traversée est donc interdite, et, précaution supplémentaire, la rive infernale est gardée par un monstre pluricynocéphale. Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur ce statut de fleuve limite, mais nous le laisserons de côté pour privilégier l'aspect létal de l'Eau.

L'idée d'un fleuve qu'il faille traverser pour parvenir à l'hadès n'implique pas forcément qu'il s'agisse d'un fleuve dont les rives sont suffisamment éloignées l'une de l'autre, et qui soit assez profond pour qu'une embarcation soit nécessaire. Si Patrocle se plaint de ne pouvoir franchir le fleuve c'est que: «Des âmes sont là, qui [l']écartent, [l']éloignent, ombres de défunts. Elles [lui] interdisent de franchir le fleuve et de les rejoindre (...)»²⁸ Que le fleuve puisse être franchi à sec ou non, nous l'ignorons, tout ce que nous savons, c'est que ce n'est pas le fleuve en lui-même qui constitue un obstacle, qu'il est simplement une délimitation, cette frontière étant gardée par âmes défuntes qui font barrage à quiconque n'a pas reçu les funérailles d'usage. S'il s'agit du Styx, ce texte fondateur n'est pas contredit par la vision inspirée par le paysage

²⁷ J. Libis, *L'eau et la mort*, p. 117.

²⁸ Homère, *Iliade*, XXIII.

arcadien, mais il n'est pas non plus contrarié par l'idée de la traversée du fleuve dans la barque de Kharon.

Il ne faut pas se formaliser de telles disjonctions, comme on peut le constater, le récit homérique est assez vague pour autoriser différentes acceptions: que ce soit celle d'un mince filet d'eau qu'on puisse simplement enjamber, ou celle d'un fleuve consistant qui nécessite l'aide d'un tiers. N'est-ce pas justement ce flou entretenu par les textes homériques qui leur a permis de perdurer si longtemps dans les consciences? En effet, plus une conception est précise et détaillée, plus elle peut être facilement démentie. Les poèmes homériques fournissent une toile de fond qui, selon les époques, se parera de différents motifs. Le thème du fleuve infernal est un archétype qui se singularise à travers différentes conceptions, mais la sémantique n'en demeure pas moins la même.

Une tradition plus tardive, qui se généralisera à l'époque hellénistique, consistait à placer une pièce de monnaie sous la langue du défunt, afin qu'une fois parvenu à proximité des enfers, celui-ci puisse s'acquitter du tribut réclamé par Kharon. Agé, barbu, les cheveux blancs, Kharon revêt tous les signes distinctifs de la vieillesse, c'est pourquoi Bernard Sergent²⁹ nous invite à voir dans ce personnage récurrent de nombre de mythologies une incarnation du Vieil Age menant à la mort. Le détour par la barque de Kharon apparaît comme un passage obligé, comme si pour ceux qui étaient morts sous les coups meurtriers d'Arès, il fallait rétablir l'équilibre naturel en empruntant la voie la plus naturelle qui soit, celle du vieillissement progressif qui mène à la mort. Traverser le fleuve aux côtés du nocher, c'est donc parcourir une voie naturelle et nécessaire pour se rendre dans l'hadès. En effet ce n'est pas nous, à proprement parler, qui nous dirigeons vers la mort, mais c'est la mort qui nous rattrape; malgré notre apparente immobilité, la barque nous rapproche graduellement de notre destin à tous. Comme nous l'avait inspiré le paysage arcadien, le temps ne s'identifie pas à un fleuve houleux qui nous précipiterait vers la mort, mais à un fleuve calme où, bercés par les flots, nous nous rapprochons lentement mais sûrement de l'inéluctable.

Il faut s'imaginer la lenteur de cet ultime voyage, scandé par les mouvements affaiblis du vieillard, pour qui désormais rien ne presse. L'horreur est lente et calme. Comme la barque bercée par les flots, le temps poursuit insensiblement son travail: les rides, le relâchement des chairs, la perte d'énergie, le recul des facultés sont autant de manifestations tardives d'un vieillissement qui opère chaque jour en nous, mais qui au jour le jour est imperceptible. N'y a-t-il pas une analogie évidente entre la lente traversée du fleuve à peine scandée par les mouvements du vieux Kharon, et cette dégénérescence progressive qu'est la vie?

²⁹ Bernard Sergent. *Enfers, mode grec*, in *Rituels de deuil, travail du deuil*, sous la direction de T. Nathan, Paris, La Pensée Sauvage, 1995, p. 291.

II.2. L'eau comme dissolution de l'Être

Jusqu'à présent nous avons étudié le rapport de l'eau à la mort d'un point de vue purement formel: nous avons montré comment l'eau menait à la mort, mais nous voudrions également montrer que l'eau porte la mort en son sein, et que, de fait, le voisinage des fleuves infernaux est en lui-même mortifère. C'est sous l'aspect fluvial que l'Eau hante le plus souvent les représentations infernales. C'est le cas notamment dans la conception platonicienne, où les différents fleuves charrient les âmes d'un lieu à un autre. Par contre, si l'hadès homérique offre lui-même ce tableau de l'ultime passage, sa portée dépasse de loin cette acception appauvrie du fleuve infernal. Dans *l'Eau et les rêves*, Gaston Bachelard distingue une «imagination formelle» d'une «imagination matérielle»: alors que l'imagination formelle joue à la surface de l'élément, et ne retient de l'élément que son aspect fluvial, l'imagination matérielle, elle, pénètre dans la profondeur même de la matière. Ainsi, si Platon reprend et exploite le thème du fleuve infernal, l'eau en tant que substance est absente de son imagerie, c'est tout juste s'il en conserve la fluidité, l'eau s'est effacée au profit de matières plus denses comme la lave et la boue³⁰; alors qu'au sein de la *Nékyia* homérique, en tant que condensé d'impressions, l'eau constitue un véritable fil conducteur pour l'imagination. Nous appuyant sur les analyses de Gaston Bachelard dans *l'Eau et les rêves*, et de Jean Libis dans *l'Eau et la mort*, nous voudrions montrer que l'eau est la véritable substance de l'hadès homérique; condensant à elle seule toutes les autres images, c'est essentiellement à travers elle, par l'orientation qu'elle imprime à la rêverie, que la mort se donne à comprendre.

Pour cela, revenons au chant XI de l'*Odyssée*, au cours duquel Ulysse se rend aux enfers. Son périple débute par la traversée d'Océan. En fait, il est ici question du fleuve Océan. Les Grecs se représentaient Océan comme un fleuve circulaire qui enserrait le monde, conçu comme un disque, et qui par ses nombreuses résurgences plongeait dans le sein de la terre. Or si l'œcoumène forme la rive interne d'Océan, il n'est jamais question de sa rive externe, et pour cause: Océan s'étend à perte de vue, à l'infini, pourrait-on dire. L'actuel océan atlantique sur lequel les Grecs s'étaient peu aventurés, et dont les eaux semblaient pour cette raison s'étendre à perte de vue, a-t-il servi de support à cette conception? Ou faut-il voir en lui une simple confirmation d'une intuition fondamentale dont les fondements seraient à rechercher ailleurs?

Tout d'abord, les cosmologies de type homériques représentaient Océan comme un fleuve circulaire, dont les eaux se jettent à sa source, comme un fleuve se nourrissant de ses propres eaux, qui est à lui-même sa propre cause, et qui, en tout état de cause, est antérieur à toutes choses. En effet, en tant que principe primordial de l'univers, rien ne doit lui précéder. Cette idée est illustrée par le fait que Gaïa et Ouranos, le Ciel et la Terre qui sont issus

³⁰ Platon, *Phédon*, 111c.

d'Océan sont circonscrits à l'intérieur de lui, de fait il constitue comme la limite de l'univers: rien n'existe en dehors de lui aussi bien spatialement que chronologiquement. Océan représente comme une limite que ne peut dépasser l'entendement humain: comme rien ne lui préexiste, rien ne peut exister en dehors de lui.

Mais pourquoi l'eau est-elle utilisée pour penser la première entité qui soit? N'y a-t-il pas pour l'esprit humain une forte analogie entre le jaillissement de la vie et celui de l'eau? Notre aperception de l'eau est composée d'une somme d'impressions, de rêveries singulières, nées au contact de l'élément. Parmi celles-ci, que l'on se figure l'étonnement de l'enfant qui remonte le cours du ruisseau et qui découvre l'eau jaillissant à même la terre. Le surgissement de l'eau du sein de la terre est aussi inopiné, pour l'esprit, que l'idée de l'émergence de la vie à partir de rien. L'enfant assiste au jaillissement désordonné de la vie, mais sans en avoir l'explication ultime. En cela cette image constitue une expérience qui marque à jamais l'inconscient, et qui contribue à former l'imaginaire de l'Eau. L'image de l'Eau n'est pas étrangère à ce premier sens induit par le jaillissement de l'eau. Il semble que nous nous éloignons ici de notre propos, qui était de dévoiler une certaine analogie entre l'Eau et la Mort. Pourtant cette vitalité de l'eau n'entrave en rien une éventuelle légalité. En effet, si la logique exclut la possibilité d'être une chose et son contraire, il n'en va pas de même dans le domaine de l'imaginaire: une image peut bien symboliser, tour à tour, la vie et la mort; nous en aurons ici la démonstration.

Océan a beau être un fleuve, à ne pas s'y tromper, c'est à la mer qu'il emprunte sa consistance. La mer est un immense réservoir d'espèces vivantes, où la vie prolifère parfois sous une forme à peine esquissée. Si en comparaison avec le néant total, la mer représente les premiers balbutiements de la vie, comparée à l'existence humaine cette forme de vie représente un moindre être: «l'eau primordiale conjoint l'idée d'une substance nourricière, d'où jaillira le grouillement de la vie, avec l'idée d'un désordre, d'un magma informe, d'un abîme silencieux, qui induisent des colorations mortifères. Que deux principes contradictoires, l'être et le non-être, l'ordre et le chaos, soient d'emblée conjoints dans les représentations cosmologiques du „commencement“, cela implique qu'une dialectique fluide est virtuellement contenue dans cette co-présence. On peut le formuler ainsi: ourdie dans les profondeurs de la substance aquatique originelle, la vie y trouve aussi la loi de son destin, le terme de son achèvement, l'abolition vers son contraire.»³¹ A travers l'image d'un milieu où la vie prolifère mais sous une forme inachevée, la mer conjoint deux idées apparemment contraires comme le sont la vie et la mort.

Au contact de l'eau, de nombreuses rêveries convergent vers l'idée de dissolution de l'être, de retour à cette forme larvaire des commencements. La baignade en est l'exemple le plus évident; effectivement, l'immersion offre au baigneur un milieu d'apesanteur auquel il s'abandonne volontiers, y oubliant les

³¹ J. Libis, *L'eau et la mort*, p. 38.

tensions de la vie courante, il «s'oublie» littéralement dans l'épaisseur aquatique. Mais cette sensation de dissolution dans l'élément point également à la simple contemplation. L'eau a sur le regard un effet hypnotique. D'abord séduit par les reflets de la lumière à la surface de l'élément, le rêveur voit très vite son regard plonger à l'intérieur même de la substance. Le rêveur est alors absorbé dans cette contemplation: il ne peut détourner son regard, et, en même temps, il y perd sa dimension de sujet, ce n'est plus lui qui plonge son regard dans l'épaisseur aquatique, c'est l'eau qui attire à elle le regard et le retient prisonnier. De même que la végétation se fait plus dense à proximité d'un plan d'eau, le paysage alentour semble attiré vers l'eau tel un aimant. Mais à force de trop se pencher vers la surface de l'eau pour s'y mirer, la nature semble retenue captive dans le reflet. Absorbé lui-même dans cette rêverie aquatique, le rêveur en oublie le monde alentour au point que le monde reflété se propulse au rang d'original. C'est toute la nature qui est attirée à l'eau, absorbée et retenue captive dans le reflet. L'eau souffre comme d'une soif chronique qui lui fait absorber tout l'univers environnant, pour n'en renvoyer qu'une image aux contours plus flous, et dont les couleurs sont passées. A proximité de l'eau, les choses se voilent, elles perdent leurs contours précis pour se noyer dans l'indifférenciation, elles deviennent elles-mêmes eau. L'individu lui-même, à force de contempler l'eau, se perd dans une rêverie sans réel objet, où il lui semble peu à peu se liquéfier; ses tensions internes disparaissant au même titre que l'univers alentour, c'est un état d'apaisement qui gagne le rêveur.

Dans cette contemplation, la distance entre le sujet regardant et l'objet regardé est abolie, le rêveur se perd dans la substance qui a valeur de cosmos. Comme l'évoque Jean Libis, «ce qui est en jeu dans le fantasme mortifère qui accompagne toute immersion, ce n'est pas la brutale réalité de la noyade affolante et asphyxiante, c'est le tranquille dénouement de l'être qui vient se confondre avec le milieu (...)»³²

La représentation de l'hadès n'est pas coupée de cette rêverie qui annihile l'individu qui est en nous. On objectera que le vieil Homère était aveugle, qu'il n'aurait donc pas pu se plonger dans une telle contemplation. Rien n'est moins sûr que cette supposée cécité dont les Grecs ont affublé les plus inspirés de leurs poètes. La légende ne fait-elle pas également un aveugle du devin Tirésias? Comme si chez celui qui avait la capacité de voir au-delà de la réalité, les réalités basement matérielles faisaient écran aux vérités supra-sensibles... Dès lors rien ne nous interdit d'imaginer le poète se livrant à la contemplation des eaux. D'ailleurs, les Sirènes tentatrices ne sont-elles pas une projection de sa propre tentation à se perdre, à s'abîmer dans l'eau?

Mais si cette rêverie familière à chacun accompagne implicitement la représentation de l'hadès, au sein du gouffre tellurique, l'eau dissolvante perd cette vertu apaisante qui a cours dans la rêverie vagabonde, pour se teinter d'un aspect tragique. Car, cette fois-ci, la dissolution n'est pas une évasion provisoire,

³² *Ibidem*, p. 53.

loin des tensions de ce monde, mais bien une disparition de ce qui fait qu'un individu est tel; et ce qui y est à l'œuvre, c'est toute l'horreur de naître et de disparaître sans laisser de traces.

Force est de constater que l'hadès, son paysage et ses pensionnaires, forme un ensemble cohérent où tout semble engourdi, où tout est plongé dans la même indistinction. Un décor partagé entre eaux et ténèbres fait écho à l'inconsistance des âmes défunes, à moins que ce ne soit le paysage qui, par contamination, agisse sur les âmes tel un poison. Quoi qu'il en soit nous sommes en présence d'un ensemble surdéterminé où toutes les images convergent pour dire l'horreur d'une vie qui n'en est plus une.

Erwin Rohde³³ explique que l'âme est considérée par tous les primitifs comme un second moi. Ce double, s'il est présent dans chaque membre du corps, n'a aucune part dans l'activité de l'homme éveillé et conscient. Par contre, lorsque le moi visible s'endort, qu'il repose immobile, il se voit accomplir en rêve quantité de choses merveilleuses, c'est son second moi qui vit le rêve. De même, dans la mort, ce qui survit au corps, c'est ce second moi; cependant, pour ces âmes qui, débarrassées de leur enveloppe corporelle, ont perdu à la fois toute consistance et toute sensibilité, l'hadès n'offre plus qu'un semblant de vie. Pour qualifier ce qui subsiste de l'individu après sa mort, le texte homérique alterne l'emploi de ψυχή, de σκιά, de εἶδωλον, et d'ἀμεινεῖον κάρηνοι. L'*eidolon*, le reflet, et la *skia*, l'ombre, ont en commun de n'être que des projections de formes, elles ne sont que des doubles immatériels. Dans l'hadès, le monde est comme inversé, et, ce qui ici-bas n'avait que le statut de reflet ou d'ombre, donc de double, est dans le royaume d'outre-tombe la seule réalité qui persiste; aussi, comme l'ombre et le reflet sont complètement tributaires de leur original, l'original n'existant désormais plus, c'est dire si sans le corps qu'elle habitait l'âme est peu de chose.

L'âme se caractérise donc à la fois par sa ressemblance et par sa dissemblance par rapport au corps qu'elle habitait. Elle en rappelle les contours, mais elle est une apparence sans être. C'est en voulant êtreindre sa mère qu'Ulysse réalise que l'âme est une pure apparence, une image sans matérialité. Formes sans matérialité, les âmes sont en effet aussi évanescences qu'une image mnésique, elles sont pareilles au souvenir qui est teinté à la fois du bonheur de revivre ce qui n'a plus cours, et de la déception de n'avoir affaire qu'à une image mentale, donc à quelque chose d'irréel.

Au voisinage des fleuves infernaux, les âmes se donnent à voir comme des *eidola*, comme des reflets d'une vie grise et sans couleurs. Matière sans forme, les âmes ont perdu toute consistance, et l'hadès ne renvoie qu'un pâle reflet de ce que furent les âmes de leur vivant. Nous constatons ici que l'eau n'est pas une image fugitive, mais qu'elle sert bel et bien de schème directeur. Parce que l'eau n'est pas conçue objectivement, qu'elle est rêvée, elle suggère d'autres

³³ E. Rohde. *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris. Payot, 1928. chap. 1.

images comme celle de la dissolution, et permet de comprendre quel est le statut des âmes défuntées. L'eau infernale offre un milieu dans lequel les âmes viennent se perdre, se mêlant les unes aux autres, elles qui ne se déplacent qu'en foule, elles perdent ce qui les caractérisait en propre pour se noyer dans le flot informe des trépassés.

Qu'elle soit un reflet ou une ombre, l'âme est désormais marquée par son indistinction et son inconsistance. On constate avec Jean Libis que «la polysémie essentielle de tout grand signifiant interfère constamment avec celle d'autres signifiants, tant et si bien qu'on assiste à une perpétuelle dilution de l'ouverture sémantique et que les symboles finissent par se symboliser mutuellement au sein d'une vaste tautologie labyrinthique.»³⁴ C'est ainsi que l'eau et les ténèbres collaborent pour dire l'abolition du principe d'individuation, et la dissolution dans l'indistinction. Comme l'eau, les ténèbres ont une action dissolvante; ombres au milieu des ténèbres, les âmes sont plongées dans un milieu avec lequel elles finissent par se confondre. Qu'elles soient une matière sans forme, comme le reflet, ou une forme sans matérialité, comme l'ombre, tout dans l'hadès chante la nostalgie de l'être. Mais du reflet à l'ombre, l'âme subit encore une aggravation dans le non-être: là où le reflet suppose encore une certaine ressemblance par rapport à l'original, l'ombre n'est plus qu'une silhouette aux contours bien vague, un reflet asthénique de ce que fut le vivant.

Par son univers tout de ténèbres et de reflets, l'hadès se voit vite dépossédé de sa dimension de paisible retraite, au profit d'une conception de la mort, plus intensifiée qu'euphémisée, où l'âme défunte poursuit une désagrégation éternisée. En effet l'hadès ne nous renvoie pas l'image d'une mort qui ne serait qu'un passage, comme aurait pu le signifier le passage obligé du fleuve-frontière incarné par le Styx ou l'Achéron, mais d'un non-être actif qui poursuit son travail de déliquescence à l'échelle de l'éternité. Telle qu'elle était conçue par les Grecs, la mort ne s'arrêtait pas à cet instant ponctuel où le vivant bascule dans un état autre, mais bien un état durable. Voilà pourquoi sans doute disait-on que rien n'était plus haï que les sombres portes de l'hadès. On prétend communément que la croyance en une survie de l'âme par delà la mort vient pallier la crainte fondamentale de l'homme devant la perspective de disparaître à jamais sans laisser de trace. Or de cette survie telle qu'elle est envisagée dans l'hadès, on pourrait dire que c'est une survie qui n'en est pas une, aggravée qu'elle est à chaque instant par la présence des ténèbres et de l'eau dissolvantes. Mais en quoi l'existence d'un tel lieu constituerait-elle une alternative plus enviable que la mort totale et définitive? L'esprit se heurte ici à un paradoxe, du moins si l'on considère que la finalité d'une telle croyance réside dans la dénégation de la mort. Mais son intérêt ne consisterait-il pas plutôt, simplement, à mettre des mots, – ou, au sens littéral des images – sur cette grande inconnue qu'est la mort?

³⁴ J. Libis, *L'eau et la mort*, p. 32.

Key-words: Hades, water, river, Greece

**THE REPRESENTATION OF GREEK UNDERWORLDS
IN HOMERIC HADES' SYMBOLISM
(Abstract)**

Unlike the underworld representations we are used to, including the ones we can find in Plato's work, the Homeric Hades is an undifferentiated kingdom of the dead: a sad stay, which both the rich and the poor, the virtuous and the debauched share... From the perspective of the Bachelardian phenomenology, we tried to clarify the few lines that allow Homer to depict for us his standpoint on the underworld: starting from the omnipresence of the aquatic element, two directions served as guideline to our analysis, that of a water dramatising the flowing time, and, above all, that of a water materializing the dissolution of the being, continued at the level of eternity. In keeping with other archaic underworld representations, the Homeric underworld is a dramatised representation of death.

LES ESCHATOLOGIES SUPERPOSÉES DE LA MYTHOLOGIE IRLANDAISE

Corin Braga

L'archéologie de la religion celtique irlandaise dévoile la cohabitation de trois couches appartenant à des typologies religieuses différentes. La toile de fond est constituée par la doctrine du circuit des âmes de stock entre la nature et la surnature, entre le monde des vivants et celui des morts (ou des pas-encore-nés). Cette croyance vise le destin courant des humains et est commune aux paradigmes du chamanisme de chasse et du chamanisme d'élevage. Très résistante, elle a survécu du paléolithique jusqu'au christianisme. Partagée par les premières peuplades de chasseurs immigrées dans les Iles britanniques, elle a été renforcée par la venue des Indo-Européens éleveurs de bétail. Elle était enseignée par les druides, comme le démontrent les témoignages des auteurs classiques grecs et latins sur la croyance en la «métempsychose» chez leurs voisins du Nord. Il est possible qu'elle fût partagée aussi par les peuples situés à l'est des Celtes, les Géo-Daces (du moins jusqu'à la réforme de Zalmoxis) et les Scythes.

Sur cette toile de fond visant le lot commun des hommes se profilaient deux autres eschatologies réservées aux individus exceptionnels, aux «spécialistes du sacré». La plus ancienne, remontant toujours au paléolithique, est l'eschatologie «maritime» des Iles des éternels vivants patronnées par la figure divine de Manannan Mac Lir. Cet Autre monde que les Goidels appelaient Mag Mell (Grande plaine), Tir-nam-Béo (Terre des Vivants), Tir na n-Og (Terre des jeunes), Tir n-Aill (l'Autre terre) ou Tir na mBán (Terre des femmes) renvoie au royaume du Roi de la Nature du chamanisme de chasse et de pêche. Le héros qui part sur mer pour rejoindre la Dame de l'autre monde rentre dans la typologie du chaman qui prend en mariage la fille du Roi de la Forêt ou du Roi des Eaux. Sa traversée est construite sur le *pattern* du voyage initiatique de l'âme du chaman dans l'au-delà.

La deuxième, plus récente, est l'eschatologie des *sidhe*, les tumulus funéraires où habite la race mythique des Tuatha De Danann. Destinée toujours à quelques élus, aux héros à pouvoirs magiques, cette quête ne suit plus un parcours horizontal, vers le bout du monde, mais un parcours vertical, vers un autre étage du monde. Le Mag Mell n'est plus situé au même plan géographique

que la terre des vivants, mais sur un plan parallèle, impliquant la tripartition métaphysique de l'univers en cieux, terre et souterrains. Il est difficile de décider si cette eschatologie était une création des peuples d'agriculteurs néolithiques ou un apport des tribus indo-européennes. Il est vrai que les *sidhe* sont des constructions mégalithiques de la «Vieille Europe», mais les données archéologiques ne suffisent pas pour juger si ces nécropoles se subordonnaient à une vision horizontale ou verticale de l'univers.

Une des possibilités est que la vision du monde de la civilisation néolithique de l'Irlande fût de nature horizontale. Dans ce cas, elle avait hérité ces croyances, en les adaptant et élaborant en fonction de leur propre religion, des peuplades de chasseurs et pêcheurs aborigènes. Les enterrements collectifs dans les *cairn* et les *sidhe* suggèrent en effet que ces grands monuments funéraires étaient conçus comme des villages des morts. Selon une théorie qui reste à démontrer, toute une série de dessins sculptés sur leurs dalles représenteraient des bateaux des morts, tandis que les dolmens symboliseraient des barques de pierre supposées transporter les âmes du monde des vivants au monde des morts. Dans cette hypothèse, ce sont les Indo-Européens de l'âge du bronze qui ont apporté la vision d'un monde construit sur la verticale et ont réinterprété les impressionnants tumuli qu'ils trouvaient sur place comme des entrées vers un au-delà situé sous la terre des vivants.

L'autre possibilité est que la civilisation agricole du néolithique eût déjà renouvelé la vision eschatologique de leurs antécédents, remodelant l'univers sur trois étages métaphysiques. Les *sidhe* et les *cairn* seraient alors des villages souterrains des morts, reproduisant dans un miroir renversé le monde des vivants de la surface. Les rois tribaux, consorts de la Grande Déesse, y régnaient en tant que souverains démoniques, dispensateurs aussi bien de l'ordre dans la société des morts que de la fertilité dans la société des vivants. Dans cette hypothèse, les Indo-Européens n'auraient fait que renforcer cette vision étagée de l'univers, confirmant que l'autre monde se trouve sous la terre.

En même temps, ils ont introduit une importante innovation, à savoir l'idée que les tombes ne sont pas des villages collectifs des morts, mais des palais pour des chefs singuliers, accompagnés éventuellement de serviteurs et de femmes. Cette transformation est suggérée par le passage, au cours du premier âge du bronze, des enterrements collectifs à des enterrements individuels destinés aux roitelets et aux gouvernants militaires. Elle dévoile la constitution d'une structure sociale fortement hiérarchisée, où les rois «démoniques» de la civilisation d'agriculteurs néolithiques ont été assimilés aux figures des ancêtres des Indo-Européens éleveurs de bétail. A l'instar des *kurgans* des peuples des steppes asiatiques, les nouvelles tombes sont des micro-univers clos, qui reçoivent les héros tutélaires des clans. De «villages des morts» recevant tous les défunts, les tertres funéraires sont devenus une sorte de «sein d'Abraham» abritant les fondateurs des tribus. Si les personnalités qui avaient accès aux îles des éternels vivants de Manannan Mac Lir étaient des

héros-chamans, ceux qui entrent dans les *sidhe* sont les héros-ancêtres des clans, les Tuatha De Danann.

Ce qu'il faut encore souligner est que, pendant le premier âge du bronze, les *sidhe* sont très probablement conçus comme une sorte de «poches» ou d'enclaves dans l'au-delà. Ils sont des chronotopes monadiques, qui n'ont pas de relations entre eux, c'est-à-dire qui n'ont pas encore été réunifiés dans l'image d'un autre monde inférieur unique et général, s'étendant en dessous de toute la terre des vivants.

Quoiqu'il en soit des deux hypothèses, il est certain qu'au deuxième millénaire av. J.-C., l'eschatologie des habitants des Îles britanniques était déjà très complexe et stratifiée, combinant la croyance du circuit des âmes des mortels communs avec les deux types de destins post-mortem heureux, celui des héros-chamans (appartenant au paradigme du chamanisme de chasse et de pêche) et celui des ancêtres démoniques (résultant de l'anastomose du paradigme agricole avec le paradigme du chamanisme d'élevage).

La fête des morts célébrée le premier octobre, au jour de Samain, est une survivance de cette eschatologie de l'âge du bronze qui supposait que les morts, surtout leurs rois démoniques, restent en contact avec les vivants. Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h ont observé que la mythologie irlandaise place à Samain tous les récits «qui impliquent une réunion ou un banquet royal; qui décrivent un conflit avec les puissances de l'autre monde, l'intervention dans les affaires humaines des puissances venues de l'autre monde ou inversement l'intervention des hommes dans le *sidh*; qui mettent en scène, le plus souvent concurremment, avec un banquet, une mort de roi ou de héros, pour une raison constante: ruptures ou violations d'interdits, mauvaise conduite ou guerre injuste»¹. Cette interaction, parfois violente, entre les morts et les vivants est pleinement exemplifiée par *l'Echtra Nerai*, *l'Aventure de Nera*. Au jour de Samain, le protagoniste entre dans le *sidh* de Cruachain, il se marie à une fille de l'autre monde et apprend de celle-ci que, dans une année, le peuple du *sidh* va ravager le Connacht. Nera revient prévenir ses compagnons d'armes et, au Samain suivant, ce sont les vivants qui ravagent le *sidh* et pillent ses grandes richesses, retournant ainsi le sens de l'interférence dramatique entre les deux mondes.

Vers la fin du deuxième millénaire, avec l'avènement du «peuple des champs des urnes», d'importantes modifications bouleversent à nouveau l'eschatologie européenne. Dans un mouvement généralisé, la pratique des riches enterrements dans des tertres monumentaux est abandonnée. L'inhumation des cadavres est remplacée par la crémation, les os étant recueillis et ensevelis dans de petites urnes, sur des champs plats, sans autres monuments funéraires². Les historiens de la première moitié du XX^e siècle avaient tendance

¹ Françoise Le Roux & Christian-J. Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques*, Rennes, Editions Ouest-France, p. 71.

² Voir par exemple Miranda Green, *The Gods of the Celts*, Totowa (New Jersey) & Gloucester, Alan Sutton, p. 2.

à considérer cette population qui incinérât ses morts comme des proto-Celtes, mais selon les dernières théories, comme celle de Venceslas Kruta, la migration des Indo-Européens avait eu lieu à une époque plus précoce et les transformations de rites et de cultes produites à la fin de l'âge du bronze ne sont pas le résultat d'une migration massive, mais plutôt d'une innovation culturelle propagée à travers tout le continent.

Pour comprendre le contenu théologique de ce changement de rituel, il est possible de faire appel à des phénomènes similaires qui ont affecté les peuples méditerranéens à la même époque. Dans la Grèce de la période obscure d'après la destruction de la civilisation mycénienne par les Doriens, les enterrements majestueux des rois achéens dans des tombes à «*dromos*» ont été remplacés par des incinérations suivies de l'inhumation du squelette dans des urnes. Selon le témoignage (bien que tardif de quelques siècles) des épopées homériques, ce changement de rite a été accompagné sur le plan du mythe de l'apparition du concept du Hadès. En comparaison avec les eschatologies précédentes, le Hadès homérique suppose plusieurs innovations. D'un côté, il est toujours un espace souterrain, au même titre que les demeures tombales des rois achéens. Cependant, à la différence de celles-ci, il n'est plus un espace monadique, mais un espace général et commun, qui double par-dessous la terre le monde de la surface. Les tertres des ancêtres du clan constituaient des créodes de l'autre monde isolées entre elles, alors que, dans la vision du Hadès, ces alvéoles entrent en communication et forment un réseau souterrain global.

Un phénomène imaginaire similaire doit être survenu dans l'eschatologie des peuples de l'Irlande, qui a déterminé que les *sidhe* ne furent plus compris seulement comme des résidences locales des défunts, mais comme des portes d'entrée vers un empire souterrain total. Si au début de l'âge du bronze les tombes héritées de la civilisation néolithique étaient en toute probabilité vues comme des poches monadiques, à la fin de l'âge du bronze, avec l'apparition de la civilisation des «champs des urnes», elles se rejoignent et tissent un véritable espace infernal au-dessous de l'Erin. Le grand royaume des Tuatha De Danann est un miroir et un doublet souterrain du royaume des Gaëls.

Une mutation encore plus importante introduite par le nouveau concept du Hadès concerne la condition des morts. Les chefs et les rois tribaux de la civilisation agricole néolithique aussi bien que les chamans et les héros fondateurs des tribus de pasteurs étaient censés mener après la mort une existence démoniaque. Leurs tombes étaient des palais dans l'au-delà d'où ils continuaient à influencer la vie des vivants et de la nature en général. La mort supposait une divinisation, le héros accédant à une condition supérieure, presque divine. Cette vision optimiste paraît s'effondrer dramatiquement avec la civilisation des champs des urnes. Le Hadès homérique n'est plus une demeure de demi-dieux mais d'ombres menant une vie larvaire. Les morts invoqués par Ulysse, Achille en première place, affirment que l'existence dans l'au-delà n'est en rien enviable à la vie terrestre, qu'elle implique une déchéance ontologique irréversible.

Ce n'est pas l'idée d'une punition ou torture quelconque qui stigmatise la nouvelle condition des morts, mais tout simplement l'oubli, l'effacement, la disparition. Une fois entrées dans le Hadès, les âmes perdent la mémoire et la conscience, elles ne peuvent plus garder le contact avec les vivants, elles n'arrivent plus à influencer la vie terrestre, ni même à contrôler leur propre existence. Elles sombrent inéluctablement dans une espèce de sommeil et de perte de soi. Les portes du royaume des ténèbres se referment à jamais sur les défunts et aucun espoir de résurrection ou de retour à la vie ne leur est permis. Autant les vivants que les dieux du ciel se détournent des morts et les abandonnent à l'éternité du néant.

Pour étrange que cela puisse paraître, à la même époque une mutation eschatologique homologue affecte aussi bien le Proche-Orient, avec l'apparition chez les tribus des Hébreux du concept du Shéol. Les prêtres de Yahvé enseignent que les morts tombent dans l'oubli des ténèbres, qu'ils disparaissent autant de la face de Dieu (qui est un Dieu-des-vivants uniquement) que de la face du monde. Le culte des morts, surtout les sacrifices et la nécromancie, sont désormais interdits, comme si une censure métaphysique avait foreclos le monde d'après la mort. L'eschatologie pessimiste, ou plutôt négative, en creux, du Shéol caractérise la religion juive pendant la première moitié du dernier millénaire av. J.-C., d'avant l'exil babylonien³.

On peut donc supposer, par parallélisme religieux et ethnologique, que la pratique funéraire de la crémation et le remplacement des tertres monumentaux par de simples urnes ensevelies indiquent chez les populations de «proto-Celtes» une mutation eschatologique congénère à celle vécue par les Grecs et les Juifs vers la fin du second millénaire av. J.-C. Dans les croyances sur l'au-delà de tous ces peuples, un silence théologique presque total recouvre le sort des défunts. Les modestes rituels funèbres dont témoignent les fouilles archéologiques suggèrent que les âmes n'avaient plus un grand rôle à jouer ni dans le monde des vivants, ni dans l'autre monde. Le voile d'une eschatologie négative paraît être tombé sur l'imaginaire mortuaire exubérant des cultures antérieures, mettant en sourdine les espérances sur l'au-delà. Cela ne signifie pas que les mythologies croisées des Iles des éternels vivants et des *sidhe* avaient disparu, mais seulement qu'elles ne concernaient plus les membres du peuple des «champs des urnes».

Toutefois, le collapsus de la vision eschatologique n'a pas été total et définitif. On sait qu'en la Grèce posthomérique, à partir du VIII^e siècle, s'est développé un culte des héros. Soutenu surtout par l'Oracle de Delphes, ce culte a été adopté par toutes les cités grecques, menant à la consécration des héros tutélaires et à l'établissement de leurs cultes afférents. Il s'agit apparemment d'une résurgence des anciennes croyances en la condition divine des morts, après la césure représentée par l'eschatologie des «champs des urnes». Les

³ Corin Braga, *Le paradis interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 55 sqq.

grandes figures héroïques comme Héraclès et Achille, que Homère plaçait indistinctement dans le Hadès, sont libérées de l'oubli de la mort et relogées dans des places plus heureuses. l'Olympe des dieux, les Champs Elysées, les Iles des bienheureux. Le Hadès est ainsi dépeuplé de ses figures insignes, les héros deviennent des demi-dieux ou des *daïmons*, invoqués souvent pour protéger les cités.

Un culte des morts sélectif (destiné à l'élite des rois et des chefs) est donc mis en place dans le monde méditerranéen, récupérant et adaptant plusieurs traits autant des divinités daïmoniques de la civilisation palatale minoenne que des héros-ancêtres des tribus de migrants indo-européens. Or voilà qu'une institution héroïque similaire se retrouve chez les voisins continentaux des Grecs, dans la Celtica de la première époque de fer. En effet, la civilisation «princière» dite de Hallstatt a fourni aux archéologues de très riches monuments funéraires, destinés aux chefs militaires locaux. Ces tombes n'avaient plus le même faste architectural que les constructions mégalithiques, mais elles témoignent néanmoins, par le mobilier qui accompagnait les défunts, de la croyance en une forme de survivance après la mort. C'est probablement à cette époque que l'eschatologie des *sidhe* et les figures des Tuatha De Danann prennent la conformation finale qu'elles garderont dans les légendes irlandaises.

Cependant soulignons encore une fois que ce culte princier était destiné seulement aux élus. Le reste des membres du clan, les gens ordinaires, avaient rarement part à de funérailles, ce qui signifie que leur sort dans l'au-delà ne comptait pas. Si leurs chefs, à l'instar des héros tutélaires des Grecs, avaient été sauvés de la catastrophe eschatologique du Hadès, eux, au contraire, paraissent être restés condamnés à s'engouffrer dans l'oubli et le non-dit. A moins que, dans les milieux ethniques périphériques, plus conservateurs et résistants aux innovations religieuses adoptées par la caste dominante des guerriers, ne se soit perpétuée l'ancienne vision du circuit chamanique des âmes, que les auteurs classiques ont plus tard assimilée à la métempsychose pythagoricienne.

Dans le monde méditerranéen, le culte des héros a connu en effet une amplification et un épanouissement avec l'apparition de l'orphisme aux VII^e-VI^e siècles av. J.-C. La mystique orphique a généralisé le culte des héros en un culte des âmes, les orphéotélestes enseignant que tous les hommes peuvent, par l'initiation aux mystères, obtenir une condition supérieure dans l'au-delà. Pour faire cette promesse heureuse, la théologie orphique a dû renouveler la conception sur la condition humaine. Statuant une origine dionysiaque de l'âme (dérivée de Dionysos-Zagreus écartelé par les Titans), les orphiques ont pu affirmer que la mort n'est plus un processus d'effondrement dans une condition de larves humaines sans conscience, comme chez Homère, mais une récupération de la condition divine d'avant l'incarnation dans le corps titanique. Pythagore, Platon et autres philosophes ont élaboré cette mystique en une véritable philosophie de la nature divine de l'être humain. La réforme orphico-pythagorique aurait été introduite aussi chez les Géo-Daces, les voisins orientaux des Celtes, par Zalmoxis, un disciple de Pythagore selon la tradition.

Cependant elle ne paraît pas avoir atteint les Celtes, malgré certaines opinions des historiens de la première moitié du XX^e siècle⁴. En revanche, comme le prouve l'archéologie, à la deuxième époque de l'âge du fer, le culte des morts a connu un déclin progressif. Si au début de la période La Tène les chefs ont continué d'être enterrés (parfois après crémation) avec faste, vers la fin du dernier millénaire, au moment de la constitution des agglomérations urbaines des *oppida*, les preuves d'un culte quelconque du cadavre disparaissent presque complètement. Les morts, même les grands héros comme Cu Chulainn (le cycle d'Ulster appartenant probablement à une tribu de «Celtes à P», les Parisi, venus du continent par la Grande-Bretagne) n'ont plus aucune perspective post-mortem, sont engloutis par un néant métaphysique. Si les Tuatha De Danann renvoient au culte des « princes » de la civilisation Hallstatt, qui héritait à son tour des cultes des divinités démoniques de la civilisation néolithique et des ancêtres de la civilisation des pasteurs indo-européens, les héros des Goidels partagent le pessimisme eschatologique de la civilisation celtique La Tène. Les habitants de l'Erin n'ont certes pas oublié les anciens mythes sur les voyages initiatiques vers les îles magiques de l'Océan ou dans le royaume souterrain des *sidhe*, mais ces quêtes ne concernent plus le lot commun des vivants, que la mort condamne implacablement à la disparition. Elles sont devenues de simples accidents, merveilleux assurément, mais soumis au hasard et ne pouvant en aucun cas faire règle.

En somme, ce tableau historique est censé rendre compte du palimpseste religieux des légendes irlandaises. On y retrouve plusieurs couches superposées: la croyance en un circuit dépersonnalisé des âmes, qui n'implique aucune continuité de personnalité entre les réincarnations (à la différence de la transmigration pythagoricienne à laquelle l'ont assimilé les auteurs gréco-latins), l'eschatologie maritime de l'Avalon (renvoyant au paradigme du chamanisme de chasse et de pêche), l'eschatologie souterraine des *sidhe* (renvoyant aux paradigmes combinés de la religion agricole et du chamanisme d'élevage, repris et reformulés pendant la période Hallstatt), et le silence «assourdissant» sur le destin des morts contemporains (spécifique pour la fin de la période La Tène).

L'adaptation chrétienne de la vision sur l'au-delà par les moines qui ont transcrit le corpus de légendes celtiques a imposé de nouvelles retouches et innovations. La nécessité de modeler l'eschatologie païenne sur le canevas du dogme chrétien a généré plusieurs effets. L'idée d'un possible retour cyclique des morts, même dans la forme dépersonnalisée du circuit des âmes de stock, de toute manière fortement acculturée et érodée au temps des Gaëls déjà, a dû faire place au concept chrétien de résurrection des morts. Même donc si les légendes païennes pouvaient faire allusion à une possible réincarnation future d'un personnage ou d'un autre, ce thème doit avoir été vite et facilement refondu dans le concept central du credo chrétien.

⁴ Venceslas Kruta, *Les Celtes. Histoire et dictionnaire des origines à la romanisation et au Christianisme*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 183.

Plus résistantes à l'assimilation ont été les deux eschatologies alternatives survivantes, maritime et souterraine. *Grosso modo*, l'autre monde insulaire a été identifié au Paradis Terrestre de la tradition patristique. Le Tir-nam-Béo (la Terre des Vivants) de Manannan Mac Lir est devenu le Tir Tairngine (Terre de Promesse) de la tradition vétéro-testamentaire. L'île des femmes qui concèdent l'immortalité, dans le *Voyage de Bran* par exemple, devient l'île du Paradis Terrestre habité par Hénoch et Elie, dans le *Voyage de Saint Brendan*.

L'autre monde souterrain, quant à lui, a été identifié à un espace infernal. Toutefois, bien que les aventures dans les *sidhe* aient reçu une connotation sulfureuse, frôlant l'hérésie et la damnation, ce n'est pas très exactement l'Enfer qui correspond au Mag Mell inférieur, mais plutôt le Purgatoire. En témoigne l'évolution de la légende du Purgatoire de saint Patrick. Dérivant d'un ancien mythe et peut-être aussi d'un lieu de culte païen, la cave ouverte par l'apôtre de l'Irlande pour l'illumination de ses contemporains, bien qu'elle contienne tout l'arsenal des tortures infernales, n'est pas devenue un lieu de damnation éternelle, mais une place de purgation des péchés. En retour, c'est bien la pression de la mythologie irlandaise christianisée qui a provoqué l'adoption, par l'Eglise catholique, du dogme du Purgatoire.

Le Mag Mell maritime transmuté en Paradis Terrestre et le Mag Mell souterrain refaçonné comme une place d'expiation ont une caractéristique commune : ni l'un ni l'autre ne sont des espaces post-eschatologiques, mais mondains. Si la vision chrétienne met en relief le sort des âmes après la fin du monde, l'apport celtique modéré par les moines irlandais fait place à un intérêt pesamment païen pour la possibilité de transcender la nature commune dans ce monde-ci. Les quêtes des Iles de féerie ou des antres magiques se déroulent du vivant des héros, dans leur condition charnelle actuelle. L'immortalité qu'ils espèrent obtenir est une immortalité immédiate, ne passant pas par la mort. Cela revient à dire que les îles paradisiaques comme les *sidhe* magiques sont situées dans l'histoire, précédant le Royaume de Dieu et l'Enfer eschatologique. Ils offrent une immortalité conditionnée et limitée jusqu'au jour du Jugement, mais ne garantissent rien et souvent même mettent en péril l'immortalité «forte» promise par la doctrine chrétienne. C'est pourquoi la «matière d'Irlande» a stimulé surtout le schéma narratif des quêtes physiques, dans ce monde, faisant pendant à la pression spiritualiste de l'imaginaire chrétien, qui mettait l'accent sur les quêtes mystiques et allégoriques⁵.

⁵ Voir la typologie des voyages initiatiques que j'ai proposée dans Corin Braga, *Le paradis interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 108-122.

Bibliographie

- D'Arbois De Jubainville, Henri, *Cours de littérature celtique*, tome V, Paris, Ernest Thorin éditeur, 1892.
- Babcock, William H., *Legendary Islands of the Atlantic. A Study in Medieval Geography*, New York, American Geographical Society, 1922.
- Bartoli, Renata Anna, *La Navigatio Sancti Brendani e la sua fortuna nella cultura romanza dell'età di mezzo*, Fasano, Schena editore, 1995.
- Boswell, C. S., *An Irish Precursor of Dante. A Study on the Vision of Heaven and Hell ascribed to the Eight-century Irish Saint Adamnán*, with Translation of the Irish Text. London. Published by David Nutt at the Sign of the Phoenix, Long Acre, 1908.
- Bottiglieri, Nicola, *Nel verde mare delle tenebre. Viaggi reali e immaginari nei secoli XV-XV*, Roma, edizioni Associate, 1994.
- Braga, Corin, *Le paradis interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Brun, Patrice, *Princes et princesses de la Celtique. Le premier âge du Fer en Europe, 850-450 av. J.-C.*, Paris, Editions Errance, 1987.
- Cross, Tom Peete & Slover, Clark H., *Ancient Irish Tales*, London, 1937.
- Cuchulain of Muirthemne. The Story of the Men of the Red Branch of Ulster*, arranged and put into English by Lady Gregory. with a Preface by W. B. Yeats, London, John Murray, 1902.
- Dante, *La Divine Comédie*, Traduction par Lucienne Portier, Paris, Cerf, 1987.
- Delaby, Laurence, *Chamanes toungouses*, Paris, Labethno, 1977.
- Dillon, Myles, *Early Irish Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.
- , & Chadwick, Nora K., *Les royaumes celtiques*, Traduit de l'anglais, avec des textes originaux irlandais et gaulois par Christian-J. Guyonvarc'h, Edition augmentée d'un chapitre sur *La Gaule dans le monde celtique* par Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, Paris, Fayard, 1974.
- Duval, Paul-Marie, *Les Celtes*, Paris, Gallimard, 1977.
- Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Vol. I: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1980.
- , *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1991.
- , *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968.
- , *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974.
- Frazer, James George, *Le cycle du Rameau d'Or. Le roi magicien dans la société primitive*, Traduction par Pierre SAYN, Paris, Paul Geuthner, 1935.
- Gimbutas, Marija, *The Living Goddesses*, Edited and supplemented by Miriam Robbins Dexter, Berkely, Los Angeles & London, University of California Press, 1999.
- Graf, Arturo, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Roma, Plurima, 1989.
- Green, Miranda, *The Gods of the Celts*, Totowa (New Jersey) & Gloucester, Alan Sutton, 1986.
- , *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, London, British Museum Press, 1995a.
- (éd.), *The Celtic World*, London & New York, Routledge, 1995b.
- , *Mythes celtiques*, Traduit de l'anglais par Marie-France de Palomera, Paris, Seuil, 1995c.

- Hamayon, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.
- Haren, Michael & Pontfarcy, Yolande de, *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory. Lough Derg and the European Tradition*, Enniskillen, Clogher Historical Society, 1988.
- Hubert, Henri, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, 1950.
- Hurlstone Jackson, Kenneth, *The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age*, Felinfach, Llanerch Publishers, 1999.
- Johnson, Donald S., *Phantom Islands of the Atlantic. The Legend of Seven Lands That Never Existed*, New York, Walker, 1994.
- Kruta, Venceslas, *Les Celtes. Histoire et dictionnaire des origines à la romanisation et au Christianisme*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- Le Goff, Jacques, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1978.
- , *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- , *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.
- Le Roux, Françoise & Guyonvarc'h, Christian-J., *La civilisation celtique*, Rennes, Editions Ouest-France, 1990.
- , *Les fêtes celtiques*, Rennes, Editions Ouest-France, 1995.
- Lewis, Charles Bertram, *Classical Mythology and Arthurian Romance. A Study of the sources of Chretien de Troyes' «Yvain» and other Arthurian romances*, Genève, Slatkine Reprints, 1974.
- Lives of Irish Saints*, Edited from the original Mss. with Introduction. Translations, Notes, Glossary and Indexes by Charles PLUMMER, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- Mac Cana, Proinsias, *Celtic Mythology*, London, Newnes Books, 1983.
- Mac Culloch, J. A., *Celtic Mythology*, London, Constable, 1992 (1^{re} éd. 1918).
- Mac Mathuna, Séamus, *Immram Brain. Bran's Journey to the Land of the Women*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1985.
- Mackey, James P., *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh, T&T Clark, 1989.
- Markale, Jean, *Lancelot et la chevalerie arthurienne*, Paris, Imago, 1985.
- , *L'amour courtois ou le couple infernal*, Paris, Imago, 1987.
- Megaw, J.W.S. & Simpson, D.D.A., *Introduction to British Prehistory from the arrival of homo sapiens to the Claudian invasion*, Leicester University Press, 1979.
- Mey, Patrick, *Saint Patrick (390-461). Nouveau druide ou apôtre éclairé?*, Spézet, Editions Coop Breizh, 1997.
- Meyer, Kuno (éd.), *The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living, An Old Irish Saga, With an Essay upon The Irish Vision of the Happy Otherworld and the Celtic Doctrine or Rebirth*, by Alfred Nutt, London, Published by David Nutt in the Strand, 1895.
- Migne, J.-P. (éd.), *Patrologiae cursus completus, Series Latina [PL]*, Paris, 1841 sqq.
- Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, from Early Latin Manuscripts, Edited with Introduction and Notes by Carl Selmer, Dublin, Courts Press, 1989.
- O'Rahilly, Thomas F., *Early Irish History and Mythology*, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1946.
- Old Celtic Romances*, Translated from the Gaelic by P. W. Joyce, London, C. Kegan Paul & Co., 1879.

- Orlandi, Joannes (éd.), *Navigatio Sancti Brendani*. Milano, Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1968.
- Patch, Howard Rollin, *The Other World according to descriptions in Medieval Literature*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1950.
- Pistorius, Joannes, *Germanicorum scriptorum, qui rerum a germanis per multam aetates gestarum historias vel annales posteris reliquerunt*, Hanoviae, Typis Wechelianis apud haeredes, MDCXIII [1613].
- Plantinga, Harry (éd.), *Christian Classics Ethereal Library* [CCEL], CD-ROM, Wheaton (Illinois), Wheaton College, 2000.
- Poèmes et récits de la vieille France. L'autre monde au Moyen Age. Voyage et visions : La Navigation de Saint Brendan, Le Purgatoire de Saint Patrice, La Vision d'Alberic*, Trois récits traduits par Jean Marchand, Paris, E. de Boccard, 1940.
- Renfrew, Colin (éd), *British Prehistory: A New Outline*, London, Duckworth, 1974.
- Revue celtique*, tome XXVI, Paris, Librairie Emile Bouillon, 1905.
- Rhys, John, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, London, The Hibbert Lectures, 1898.
- Rohde, Erwin, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Edition française par Auguste Reymond, Paris, Payot, 1928.
- Rolleston, T. W., *Celtic*, Gresham Publishing Company, réimprimé par Senate, London, Studio Editions Ltd., 1994.
- Romilly Allen, J., *Celtic Art in Pagan and Christian Times*, London, Random House, 1997 (1^{re} éd. 1904).
- Ross, Anne, *Pagan Celtic Britain, Studies in Iconography and Tradition*, London, Constable, 1992.
- Ross Waters, Edwin George, *The Anglo-Norman Voyage of St. Brendan by Benedeit, A poem of the Early Twelfth Century*, Genève, Slatkine Reprints, 1974.
- Silva Gadelica. A Collection of Tales in Irish*, With extracts illustrating persons and places, Edited from Mss. and translated by Standish H. O'Grady, London, Williams and Norgate, 1892.
- Sjoestedt, Marie-Louise, *Dieux et héros des Celtes*, Rennes, Terre de Brume, 1993.
- Squire, Charles, *Mythology of the Celtic People*, London, Tiger Books International, 1998.
- , *Celtic Mythology*, New Lanark (Scotland), Children's Leisure Products Limited, 1999.
- TARDIOLA, Giuseppe, *Atlante fantastico del Medioevo*, Roma, De Rubéis Editore, 1990.
- Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*. Sénéfiance no. 2, Aix-en-Provence, Edition CUER MA, 1976.
- Wentz, W. Y. Evans, *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, Oxford, Oxford University Press, 1911.

Key-words: immortality, shamanism, extraterritorial worlds, initiatory travel, necropolis

SUPERPOSED ESCHATOLOGIES OF THE IRISH MYTHOLOGY (Abstract)

An archaeology of the Celtic religion in the Irish area would reveal the cohabitation of three beds of faiths belonging to different religious typologies. The basic bed is made of the shamanic-druidic doctrine of the circulation of souls between the two worlds, that of the living and that of the dead. After this basic fund of religiosity, other two followed, preserved for special individuals, the "specialists of the sacred". The oldest, of Palaeolithic origin, is in fact a maritime eschatology of the eternal Isles, patronized by Manannan Mac Lir. The heroes who were leaving to search them afloat, were actually reiterating the initiatory travel of the shamanic soul to the underworld. The newest, so to say, is the eschatology of the funerary tumuli where the mythical race of Tuatha was living. Meant for a few heroes with magical powers, the search for these spaces did not follow a horizontal track, to the end of the world, but a vertical one, towards a different existential level of the world. These are "levels" which one cannot geographically locate, belonging to a tripartite cosmology of heaven, earth and underworld. We could not say whether these beliefs belonged to Neolithic farmers or to Indo-European tribes, as the archaeological research of necropolis does not grant us clear proofs in this direction. Subsequently analysed from the Christian perspective, these isles offered an immediate immortality, which did not pass through death, but with no guarantee that this immortality would go beyond the Doomsday.

**THE MEDICAL DISCOURSE AND THE PLAGUE EPIDEMICS
IN THE LATE MIDDLE AGES.
A CASE STUDY: SEBASTIAN PAUSCHNER'S
"KLEINE UNTERRICHTUNG ÜBER DIE PEST" (SIBIU, 1530)**

Irina Cristescu

As a result of the plague epidemic in Europe in the years 1346-1351 more than a third of the population perished. For good reasons, the name *Black Death* became generally known for this disease. The contemporaries spoke of a *magna mortalitas*, of the "great death", "black plague", "great plague", "black death", "thick death", all these names being proofs of the terrible anguish people felt towards the disease and underlining the uncommonly high number of deaths it caused. Of course, concrete data lack, the chroniclers of the time not mentioning them or brutally exaggerating the numbers. Anyhow, for a population counting approximately 73.5 million Europeans, the percentage of 30-35 % is surely an impressive number. Starting in the Gobi desert, at the end of the 1320^s, without anyone knowing why it came to being, the plague spread by precisely following the geography of the medieval commercial routes, both on sea and on land, with a tendency of settling rather in urban areas. Its way from the Orient to Europe could hence be reconstructed quite easily: the Near East, the Mediterranean space, through Central Europe to the North and, finally, returning to Russia. The plague epidemic stretched its tentacles with an amazing haste. Therefore, over a short period of time, it took million of lives.

Contemporary with the Great Plague, the testimonies of some important personalities of the age come to underline this mass-death phenomenon: for instance, Boccaccio, would write, in the opening of his *Decameron*: "it is believed without any manner of doubt, that between March and the ensuing July upwards of a hundred thousand human beings lost their lives within the walls of the city of Florence, which before the deadly visitation would not have been supposed to contain so many people"¹ or "How many grand palaces, how many stately homes, how many splendid residences, once full of retainers, of lords, of ladies, were now left desolate of all, even to the meanest servant! How many

¹ I have used here the English translation of the *Decameron* by J.M. Rigg. London, 1921 (first printed 1903), available on the "Decameron Web" created by the Italian Studies department at the Brown University: <http://www.brown.edu/Research/Decameron/>

families of historic fame, of vast ancestral domains, and wealth proverbial, found now no scion to continue the succession! How many brave men, how many fair ladies, how many gallant youths, whom any physician, were he Galen, Hippocrates, or Æsculapius himself, would have pronounced in the soundest of health, broke fast with their kinsfolk, comrades and friends in the morning, and when evening came, supped with their forefathers in the other world!"². The Byzantine emperor Ioan Cantacuzino (1347-1355) describes in his writings the pneumonic form of the plague: "With some patients, the lungs would be affected from the beginning... Their chests hurt immensely, their spit was full of blood and their breath had a terrible smell. The back of their throats and their tongues, burnt with high fever, were black and bloodstained. Those who would drink didn't feel any better than those who drank less. They couldn't sleep and were extremely agitated."³ On its way, the plague also affected Russia, a local chronic stating that "there was a great disease in Smolensk, Kiev and Suzdal, and the entire country of Russia was infested with cruel and unbearable and swift death. And, at that time, in Ghihovo there wasn't anybody left alive, everybody was dead, and the same happened in Belo-Ozero."⁴

Although most of the chroniclers tend to exaggerate the number of deaths (some of them even allege that 9/10 of the population died as a result of the disease), the plague epidemic of 1348-1350 certainly was the most merciless in the entire history of mankind, spreading across three continents (Asia, Europe and Africa), only in Europe the death toll rising to ca. 20-25 million people. When trying to approximate the total number of the disease's victims we must also consider the fact that it used to linger for some months in a region, followed by a certain period of calm, for it to reappear and call once more for human victims. Between 1348 and 1353, there were many places in which the "black death" returned for three or even four times⁵. Yet, the plague epidemics weren't something new, for plague is one of the diseases that, during the course of history, caused pandemics with many millions of deaths⁶.

In the Transylvanian area, the calamity was first registered in the official documents by the Bishop of Oradea, on the 26th of June 1349. Moreover,

² *Ibidem*.

³ Translated from Romanian by I.C., quoted in G. Brătescu and M. Lucian, *Epidemiile de-a lungul timpurilor (Epidemics throughout Time)*, București, Ed. Științifică, 1968, p. 31.

⁴ *Ibidem*, p.35.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Some examples: "Justinian's Plague", the first plague pandemics in the 6th century covers the whole Mediterranean area and kills over fifty years more than 100 million people; "The Black Plague" in the 14th century, 1348-1350 – kills more than a quarter of the European population of the time, and goes out very slowly (only after 500 years). In 1891, the plague reappears in China, expanding over territories that hadn't been affected by the disease until that time (the American continent, Australia, Southern Africa, etc.); on Romanian territory, the greatest plague epidemics were "The Iași Plague" – 1770 and "Caragea's Plague" – 1812-1814, brought in the country, as it seems, by Ion Caragea's court from Constantinople: approximately 90 000 people die, out of which 30-40 000 only in București.

between 1349 and 1526, sources attest for Hungary and Transylvania 26 plague epidemics: in Braşov and Țara Bârsei, in the 14th century – one epidemic, in the 15th century – four epidemics, in the 16th century – seven epidemics, in the 17th century – ten epidemics.⁷ Up to the 18th-19th century, the mortality rate as a result of plague infection was of 60-70%, even greater in the older centuries.

*

* *

Being the most terrible epidemics that haunted the Middle Ages and the following centuries, the plague also became the reason for dedicated medical writings to appear, which rapidly turned into an unique genre: the so-called “Pestbücher” / “Plague Books”, that contained recommendations regarding preventive hygiene, curative means, rules to be respected in the epidemic centers (“Pestregeln” / “Rules for the Plague”), as well as specific prayers, addressed to saints, who were believed to protect against the disease: Virgin Mary, St. Sebastian, St. Pantaleon, Jan Nepomuk, etc.⁸. The first printed plague treaty appeared in 1473, at Johann Zainer’s printing house in the German city of Ulm; it was called “Büchlein der Ordnung” (“The Book of Order”), and was written by the humanist physician Heinrich Steinhöwel (†Weil der Stadt [Württemberg] 1412, †Ulm 1482 or 1483).

In the Middle Ages, the healing professions – medicine and especially surgery – weren’t – but for very few exceptions – taught at the universities. These were trades mainly performed by barbers, who learned and practiced them within their guilds. Hence, besides cutting hair and shaving, barbers also knew how to extract teeth, fulfilling the role later played by dentists; they knew how to treat wounds, mend broken bones, and even perform small surgery.

Till the 15th century there weren’t any doctors or pharmacists in Transylvania, who might have followed and graduated special university courses; until these specialists appeared, their profession was substituted by the above-mentioned “surgeon-barbers”, who therefore enjoyed at the time a huge importance. The latter used to be schooled by a master for three or four years, after which they earned the rank of a journeyman. After another couple of years, these journeymen could become masters themselves, but not before being thoroughly tested by the guild. Transylvania did not have, until the end of the 19th century, any own medicine faculty, either, hence those who wanted to learn the secrets of this trade needed to have sufficient funds both to travel abroad, to the towns where universities existed in which medicine was taught, and to be able to subsist in these countries, for the studies often lasted many years. The first medical professionals in Transylvania were, therefore, of foreign origin.

⁷ Arnold Huttmann, *Medizin im alten Siebenbürgen*, Sibiu, Ed. Hora, 2000, p. 256.

⁸ G. Brătescu and M. Lucian. *op. cit.*, p. 40.

*

* *

In the following, we will concentrate on the town of Sibiu, because this is the place where the first Transylvanian typed book appeared – in German language –, whose main subject was the plague: “Eine Kleine Unterrichtung: Wie Man sich halten soll, In der Zeidt, der ungütigen Pestilentz”, written by Sebastian Pauschner and printed in the typography of Lucas Trapoldner.

The town of Sibiu was in the Middle Ages not only a commercial and craftsmen city with renowned guilds, but also an important cultural centre. As early as 1292, the medieval Sibiu had a hospital – the first in the country to be documentary attested. Also in Sibiu, in 1330, Dominican monks established the very first manuscript library. At the end of the 14th century, the same town had a catholic school. In the year 1494, after opening a new hospital, meant to replace the old one that was turned into an asylum, the first pharmacy in the country was opened here. A city of such cultural and civilizing importance couldn't but realize from the very beginning the advantages of the books printed by Gutenberg, especially due to the fact that Sibiu permanently communicated with the Western World.

Sebastian Pauschner, the author of the plague treaty analysed in the present article, was one of the first physicians whose existence and work was historically attested. Pauschner originated from Zips and studied in Krakow (where, in 1513, he also published a mathematics handbook). Between the years 1524 and 1528, Pauschner was the “Stadtphysikus” – the town physician of Braşov / Kronstadt, and between 1528 and 1538 (the year of his death), head physician of Sibiu / Hermannstadt. His treaty was dedicated to the inhabitants of Brasov, for whose health he cared before settling in Sibiu.

Sebastian Pauschner was not the author of the first medical writing on the plague in Sibiu. The physician Johann Salzman (Salius), born in the Austrian city of Graz, who worked most of his life in Sibiu, signed the first work of this kind that appeared in the town on the Cibin river – nevertheless, written in Latin. His book was published in printed form in Vienna in 1510, being kept today in the Austrian National Library. The title of his work, translated after the death of the author into German: “De Praeservatione a pestilentia et ipsius cura...”. The above-mentioned Dr. Salzman played a remarkable role inside the city walls of Sibiu: he was the first to apply rigorous quarantine measures, “hence saving the town from extinction”⁹.

In medieval Transylvania it didn't exist any kind of sanitary administration, managed and guarded by the state, or sanitary legislation, as we would have it today. The first town physicians – such as Sebastian Pauschner or Salzman before him – appeared only at the end of the 15th century, their main mission being to fight disease and to treat the poor inhabitants of the city. (As

⁹ Arnold Huttmann, *op. cit.*, p. 94.

regards the western European world, designated physicians and different kinds of surgeons existed as early as from the 10th century)¹⁰.

*

* *

Sebastian Pauschner's small treaty on the plague was sadly kept only in a manuscript form from the 17th century, in a *miscellaneum*-type volume with leather covers, along with other handwritten works, located at the Romanian State Archives in Sibiu. The original printed version of 1530 got lost¹¹. The first page of the handwritten version also bears, along with the already mentioned title ("Eine Kleine Unterrichtung: Wie Mann sich halten Soll, In der Zeidt, der ungütigen Pestilentz" – "How We Are to Behave When Plague Strikes") and the author's name – "Doctoris Sebastiani Pawschnery", specifications concerning the place and publishing year: "Gedruckt in der Hermanstadt durch M. Lucam Trapoldner Im Jahr deß Herren 1530" ("Printed in Sibiu by M. Lucas Trapoldner in the Year of our Lord 1530"). The name of the author and of the publisher, the works' title and the language are hence clear, as well as part of the context in which it was written¹².

¹⁰ *Ibidem*, p. 112-113.

¹¹ Gedeon Borsa, scientist of Hungarian origins, author of an impressive number of studies in the field of the history of the printing craft – many of them in German, included in the Gutenberg Yearbook, speaks about the printed original version. His study on this version appeared first in 1966 in the "Bibliothek und Wissenschaft" journal and was written in German; it concentrates on the first Transylvanian typography in Sibiu and the first two works that appeared here – Thomas Gemmarius' Latin grammar and the small plague treaty of Sebastian Pauschner. Gedeon Borsa's article – *Die erste Buchdruckerei zu Hermannstadt in Siebenbürgen*, along with its Hungarian version, *Az első szebeni nyomda Erdélyben* – can be consulted at the Hungarian Electronic Library, as electronic texts, at the internet address http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/konyvtar/tortenet/borsa/html/bgkvti_1/bgki0110de.htm. From the same author, with relevance for the life and medical activity of Sebastian Pauschner, as well as for his plague book: *Orvostörténeti Közlemények* (Communicationes ex bibliotheca historiae medicae Hungarica) 27. (1963) 257-271 and *Die Buchdrucker des XI. und XII. Jahrhunderts in Ungarn*, in "Bibliothek und Wissenschaft" (Heidelberg) 2. (1965) 3-4. Other studies, more or less discussing Pauschner's work: Arnold Huttmann, *Începuturile medicinei raționale în Brașov, în secolele XI-XVII (The Beginnings of Rational Medicine in Brașov in the 15th-17th Centuries)*, in "Revista Medicală". 4. Tg. Mureș, 1958; C. T. Jiga, *Povățitorii sănătății. Crestomanția educației sanitare în România (The Counsellors of Health. Chrestomathy of Sanitary Education in Romania)*, București, 1971; Gernot Nussbächer, *Das älteste Pestbüchlein des Landes*, in "Aus Urkunden und Chroniken". I. București, Kriterion, 1981.

¹² The name of the plague treaty's author has often been misspelled, the most frequent confusion regarding the first letter (P/B) "Bauzner", "Bausner", "Bauszner", in some places even his first name being faultily written: "Stephanus". But also the title, and even the language of the treaty have been subject to confusions, as well: given the fact that most of those who have registered this book in the course of time didn't actually hold it in their own hands, being informed about its existence by means of other bibliographical resources, but also because many works of this kind used to appear, at that time, in Latin, Pauschner's book was registered in some bibliographies as having been conceived in Latin. There were even cases when the volume was registered as having two linguistic versions – in German *and* in Latin, the latter bearing titles such

Gedeon Borsa shows, in an article of great interest for the present article¹³, arguments in favor of the existence of a typography in Sibiu, where – in the year 1530 – Sebastian Pauschner's treaty also appears – the first book printed there (in the year 1529) being a small Latin grammar handbook (at that time, this kind of handbooks were of greatest importance in the field of elementary education)¹⁴. In the late Middle Ages, the printing craft enjoyed great reception in the Transylvanian region. The Saxons settled in this area in the 12th century lead a relatively free political life, sustaining a flourishing economy, thanks to the privileges acquired from the Hungarian kings. One of the main centers of the Transylvanian Saxons was Sibiu (germ. Hermannstadt, hung. Szeben, Nagyszeben). The Saxons maintained tight relationships with the cities in the German world, from where they imported the new discovery in the field of book production.

One of Borsa's important arguments in favor of the authenticity of the plague booklet published in 1530 in Sibiu was that its author, Pauschner, mentions in his writing that he was of catholic faith – it would have been quite unlikely, says the author of the study that appeared in "Bibliothek und Wissenschaft", for him to still be a catholic after 1543, when the Saxons passed to Lutheranism – also given the fact that he occupied an important position (Sibiu's town physician). Moreover, it is known about the printer of the treaty – Lukas Trapoldner of Sibiu, as the manuscript shows – that he was the notary of the same city between 1531 and 1545 and that, before he died, after the 24th of December 1547, he was a city senator, a thing that once more confirms the publishing year of Pauschner's work, the one which appears on the cover page of the manuscript – 1530. In addition to that, the plague epidemic had reached its peak on Transylvanian ground around 1530, and especially in the town of Braşov, later (especially towards 1550, the other publishing date mentioned by some sources as being probable for the above mentioned work) plague strikes being much rarer. Moreover, the name of Braşov's designated judge, Johann Schirmer, mentioned in the foreword of the treaty¹⁵, appears in the documents

as *De remediis adversus lucem pestiferam* or *Tractatus de peste ejusque curatione*. Gedeon Borsa. *Die erste Buchdruckerei zu Hermannstadt in Siebenbürgen' Az első szebeni nyomda Erdélyben*. Bibliothek und Wissenschaft. Wiesbaden, 1966. III. 1-12 (electronic version at the internet address: http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/konyvtar/tortenet/borsa/html/bgkvti_1/bgki0110de.htm).

See also the work of the preacher and historian from Sibiu, Johann Seivert (1735-1785): *Nachrichten von siebenbürgischen Gelehrten und ihren Schriften*, Preßburg, 1765, which documents the fact that Pauschner's treaty was conceived and printed in German.

¹³ See footnote no. 16.

¹⁴ Thomas Gemmarus, author of the first work to be printed in Sibiu, was the rector of the town's school. His grammar was for sure meant to be used in this institution. The same happened with Sebastian Pauschner's work, which was dedicated to measures of preventing and protecting from the plague the residents of the town, whose health he cared for. See also Gedeon Borsa's study, *Die erste Buchdruckerei zu Hermannstadt in Siebenbürgen*.

¹⁵ In the foreword, the treaty's author enounces: "Sebastianus Pauschnerius, der Sieben freyen Kunste undt Artzney Doctor, wünschet den Nahmhafften Wohlweisen Herren Johanni

of the age in a very clear context (on a specific date, February the 2nd 1530, when he led, along with two members of his town's council, discussions with the local authorities in Sibiu), him being, alike to Pauschner, not alive anymore in 1550¹⁶.

*

* *

But let us approach now in more detail Sebastian Pauschner's small plague treaty, let us place it in the context of the age it was conceived in and – what we believe to be of special importance – in the context of what was known in that period of time about the mortal disease, hereby revealing the lacks of expertise which led to the terribly high mortality rates.

An ideal attitude in treating infectious diseases – as the physicians of the 20th and 21st century put it¹⁷ – should include both *prophylactic measures* (preventive measures – isolation of contaminated persons, disinfection measures, treatment + hygiene, food control, avoiding crowds, etc.), and *curative measures* (hygienic and dietary treatment – bed rest, maintaining an optimal temperature of 22 degrees C in the room, periodic airing of the room, plus keeping an appropriate diet; symptomatic treatment – keeping track of the particularities of the evolution and of the accused suffering; *pathogenic* treatment – conjoined therapies with the purpose of fighting the infection). One might be surprised to find even in Pauschner's work elements fitting these specifications, even if the rules on the grounds of which these elements have been shaped were elaborated rather by common sense than as a result of medical discoveries of the age. Until the bacillus found guilty of provoking the plague was discovered – actually even later, when the first medicine treatment was discovered¹⁸, none of the plague treaties could cover at the whole extent the way

Schirmer, Richter undt Rahtleuten, und der Stadt Crohn, gnadt undt friedt, In Christo Jesu unserm Herren” – “Sebastianus Pauschnerius, doctor in the seven liberal arts and doctor in medicine, wishes the much esteemed and very wise Mr. Johanni Schirmer, judge, as well as the members of the Council of the town of Braşov, grace and peace, in the name of Christ, our Lord”. Sebastian Pauschner, *Eine kleine Unterrichtung...*, Romanian National Archives, Sibiu County, Inv. Mss. Var. I 47, p. 503.

¹⁶ Gedeon Borsa, *Die erste Buchdruckerei zu Hermannstadt in Siebenbürgen*.

¹⁷ See the modern medical treaties, such as: Mircea Chiotan, *Boli infecţioase (Infectious Diseases)*, Bucureşti, Ed. Naţional, 2000; Anca Valeriu, *Ghid de boli tropicale (Handbook of Tropical Diseases)*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980; L. Kelemen, *Pesta (Ciurma) (The Plague)*, in M. Voiculescu (ed), *Boli infecţioase (Infectious Diseases)*, vol. III, Bucureşti, Ed. Medicală, 1961 etc.

¹⁸ The plague is an infectious disease, caused by *Yersinia pestis*, an acrobe bacillus, gram negative, with the size of 1-5 microns, mobile, with bipolar coloration, pleomorphic, family: Brucellaceae, kind: Yersinia. Discovered in the year 1894 (the year of the Hong Kong plague epidemics), as a result of parallel researches, on different locations, by Yersin and Kitassato, who find in the bubonic purulence and in the organs of plague infested rats the pathogen agent of the disease. Later on, Somond recognizes the role of the flea as agent that transmits the disease, characterized by an auto-limiting evolution of great severity, with different chemical forms and

to handle this terrible disease – thing proven by all writings that appeared on the topic during the centuries haunted by the plague¹⁹. Pauschner's instructions are, therefore, only of historical value, bearing the purpose of showing us from a close perspective the way in which the people of the time understood to fight the epidemic. The value of the small treaty for the medical world is also quite insignificant, of interest only for the medicine historians, having at some point even anecdotic moments, as we will see later.

Pauschner starts his "Small Lecture on the Plague" with a general presentation – of himself, as the town physician, of the medical situation and the epidemics in the city, trying, in the chapter "Von Ursachen der Pestilenz" ("On the Causes of the Plague") to detect the reasons behind the outbreak. Here one can find biblical clues referring to divine punishment, but also speculations on factors such as poisons that have infested the air in order to infect the people²⁰. His descriptions are permanently accompanied by invocations and prayers addressed to God, whose mercy – "Gottes Gnade" – he requests. Pauschner quotes here, as in many other places of his work, the Roman physician Claudius Galenus of Pergamum (Galen)²¹ (131-201), medical authority of the 2nd century and author of over 500 medical treaties and *materia medica* (prescriptions, formulae, etc.), works that were of great influence up to the 16th century, since they summed up all the knowledge of the age on medical remedies.

high mortality rates. The disease can appear in the initial bubonic or pulmonary form, both possibly evolving towards the lethal septicemic form. The first forms of antibacterial fight appeared in the 19th century and were used at births and surgical interventions. The real antibacterial therapy and prophylaxis enforces only in the 1920s and 1930s, when the German Chemistry School discovered the first antibacterial substances, the so-called "sulfonamides". The first antibiotic, penicillin, was only discovered in 1941, being followed by others, such as streptomycin (1944), neomycin (1949), chloramphenicol (1949), kanamycin (1957) or gentamycin (1963). Mircea Chiotan, *op. cit.*, p.40-82 and p. 574; L. Kelemen, *op. cit.*, p.625.

¹⁹ At the end of the Middle Ages only, hundreds of plague treaties were written. See also: T. Mayer-Steineg and Karl Sudhoff, *Illustrierte Geschichte der Medizin von der Vorzeit bis zur Neuzeit*, Paderborn, Voltmedia, 2006, p. 158. Extremely relevant in this respect: Karl Sudhoff (ed.), *Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des "Schwarzen Todes" 1348*, ArchGeschMed 17, 1925.

²⁰ Sebastian Pauschner, *op.cit.*, p.503-508. See also the clues referring to Ezekiel: "Now is the end come upon thee, and I will send mine anger upon thee, and will judge thee according to thy ways, and will recompense upon thee all thine abominations." (Ezekiel 7.3). "Violence is risen up into a rod of wickedness: none of them shall remain, nor of their multitude, nor of any of theirs: neither shall there be wailing for them!" (Ezekiel 7.11). "The sword is without, and the pestilence and the famine within: he that is in the field shall die with the sword; and he that is in the city, famine and pestilence shall devour him." (Ezekiel 7.15). At this point, Pauschner may have "borrowed", as he already did in some other passages of his treaty, fragments from the writings of some personalities – in this case, biblical models –, quotes by other authors in their works. We must, nevertheless, insist on the fact that the word "plague" or "pestilence" (gr. loimos, lat. pestis) does not only stand for this particular disease, it being also translated as "general infection", "disease", in a broad sense, or even as "calamity" or "disaster".

²¹ Although Galen apparently did not write anything on the plague! See Erwin H. Ackerknecht, and Axel Hinrich Murken, *Geschichte der Medizin*, vol. III, Ferdinand Enke, Stuttgart 1992, p. 62.

The explanations Pauschner tries to give in regard to the causes of apparition of the plague are not at all different from the ones prevailing in the period he elaborated his treaty, but also in the one before it and moreover, many years after the “Small Lecture” appeared – none of the works of the time, trying to “figure” the way of the epidemics, being able to detect the real causes. Hence, most of the treaty authors thought the plague was nothing but the expression of divine punishment, “well deserved by mankind, sinful beyond any reason”²². Obviously, the scientific circles of the time, made up by non-clerics, were not satisfied with this explanation, trying to solve the mystery by... observing the skies: in the year 1348, at the peak of the epidemics, King Phillip of Valois asked the physicians and scholars at the Medicine Faculty in Paris to provide him with a viable explanation. After long debates, they tell him that the main culprit was a peculiar astronomical event that took place on March 24th 1348 – the conjunction of Saturn, Mars and Jupiter, which “corrupted” the air and charged it with epidemic factors²³. Though, there are also some other possible culprits: the Jews accused of poisoning fountains and smearing the doors of honest people houses with the purulence from the buboes of the infected. Accused of wanting the death of the Christians, the Jews were being persecuted throughout the whole Europe, especially in the German speaking regions (Switzerland, Germany). In Strasbourg, on February 14th 1349, 2000 Jews, who allegedly conspired against the Christians, were burnt at the stake. Overall, in the 14th century, approximately 50 000 Jews were killed, evidently, the reasons behind the excutions being mostly of an entire different nature than the ones publicly pronounced (e.g. erasing the debts towards Jewish money-lenders etc.)²⁴.

Over the years, the astronomic and religious theories were abandoned, the conclusions drawn starting to become more correct from a medical point of view: people start realizing that the plague was transmitted from an individual to another, the most popular theory being the one of the “miasma”. Uncertainty

²² G. Brătescu and M. Lucian, *op. cit.*, p.36.

²³ *Ibidem*, p.37.

²⁴ Even before the plague, Jews were accused of poisoning wells, being hereby made responsible for the great losses of human lives resulting from the terrible disease. Nevertheless, as soon as the Middle Ages, there were chroniclers who found more reasonable explanations, of financial sort, for the committed excesses, sustaining that the plague was only used as a pretext. See Michel Mollat Du Jourdin and Andre Vauchez (eds.), *Die Geschichte des Christentums - Religion, Politik, Kultur - Die Zeit der Zerreiβproben (1274-1449)*, vol. 6, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1991, p. 865-866. About the Jewish pogroms during the great plague epidemics, see also: Doerthe Winter, *Judenpogrome in Basel, Freiburg und Straβburg im Jahre 1349*, in *Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen im Mittelalter*, Historisches Institut der RWTH Aachen, 1995, p. 149-164; Frantisek Graus, *Pest-Geissler-Judenmorde - Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1987, p. 377-389; Karl Georg Zinn, *Kanonen und Pest - Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989, p. 174-176; Norbert Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München / Zürich, Artemis, 1990, p. 257-259.

ruled the medical world though, and the physicians' recommendations were rather of a hygienic nature, than of prophylactic and curative kind. The physicians and barbers used to make the buboes suppurate, considering that this was the way to evacuate microbes and toxins (many physicians died as a result of this practice, by getting infected with the bacilli evacuated from the buboes). Moreover, the physicians of the time insisted on prescribing so-called "antidotes" ("theriacs", sedatives, substances that would make the patients sweat), thought to detoxify the organisms attacked by the plague. Many illustrations and recommendations of the ages haunted by this terrible epidemics show us the way in which physicians understood to protect themselves and the non-infected against the disease: their mouth and nose covered with a rags impregnated in purifying vinegar, avoiding physical contact with the infected, even making "anti-plague" costumes (see, for example, the "bird"-uniform represented in a lithography of the 17th century)²⁵.

The middle- and especially the lower-class population was the most affected by the epidemics. Reasons: very poor hygiene and alimentation, which altered its resistance capacity. Moreover, the disease seemed to affect more children, women and old people, who mainly stayed in their houses and were hence more exposed to flea stings²⁶.

*

* *

In the following, we will see how Pauschner chose to advise his fellow citizens about the plague. In a separate chapter about "Anzeigung zukünftiger Pestilenz" ("The Signs that Foresee the Plague"), he enounces: "Wie voll und viel und mancherley Zeichen Zukünftigern Pestilentz bedcutet haben, so will ich hier umb kürzer willen allein die aller gemeinsamsten erzählen" ("I will shortly explain to you here the most common signs – multiple and diverse – that foresee the plague"). These signs were, in the author's opinion: comets appearing on the sky, the unusual growth of the number of dangerous animals ("Ratten, Katzen, Frösche, Schlangen, Mäuse" – rats, cats, frogs, snakes, mice), sudden changes of the skies and of the temperature – "als kalt, im warm oft wandelt" – "when cold frequently turns into warm (weather)", atypical climatic manifestations, when winter is warm and dry and summer is cold and rainy etc.

"Wie man sich vor Pestilentz bewahren soll" – "How to Protect Ourselves against the Pestilence": this is the chapter that contains both *preventive* measures – "(wie man) sich zu früher Zeidt vor Pestilentz zu bewahren" ("How to protect ourselves in time against the pestilence"), and some measures of *curative* nature, so that "wenn so einer krank wird, gesund zu machen"²⁷ ("when

²⁵ G. Brătescu and M. Lucian, *op. cit.*, p. 44. See also Paul Münch, *Lebensformen in der frühen Neuzeit – 1500 bis 1800*, Frankfurt a.M. / Berlin, Propyläen, 1992, p. 462.

²⁶ L. Kelemen, *op. cit.*, p.625; see also Alfons Labisch, "Homo hygienicus" – *Gesundheit und Medizin in der Neuzeit*, Frankfurt a.M. / New York, Campus, 1992, p. 42-54.

²⁷ Sebastian Pauschner, *Eine kleine Unterrichtung...*, p. 509.

somebody falls ill, for him to get well soon"). Pauschner reminds his readers of some well-known cases in his age, when skilled persons managed to cure even entire cities from the plague²⁸.

Then, Pauschner enumerates the things people have to avoid, in order not to get infected: first of all, they should avoid contact with contaminated houses and animals carrying the disease – mice, dogs and cats, "die bei Ihnen In Häusern wohnen" ("that live in your houses"). Then, dangerous as well, are the clothes of the ill ("vor allem Kleider, die von solchen Menschen kommen"), which are not to be touched²⁹, and the rooms in which the infected lived and died, nobody should step in for as long as three months ("In Zimmern darinnen krancker gelegen sindt, sollen außer wenigsten in drey Monath nicht wohnen"). Moreover, people have to avoid crowded places, such as public baths and churches – "gemeiner Badt undt kirchen" (although he later recommends personal hygiene and imploring divinity to put an end to the epidemic). People should necessarily avoid the contact with any kind of "krancke undt abgestorbene Menschen" ("sick and dead people"), Pauschner disapproving the unhealthy habit of "Ungesaltzne crohner Fräule" ("ill-mannered Brassover ladies") to kiss the deceased before the funeral and requesting the town authorities to forbid this practice³⁰.

Pauschner also recommends people to leave epidemic centers, this being, in his opinion, the most efficient method of preventing plague; he nonetheless does not make any reference to important measures such as isolation or quarantine, although these had, at the time when his work appeared (1530), propagated quite well, their role in preventing and fighting the disease being well known. From the oldest times, people used – as a reaction to the epidemic outbreaks – to leave the places haunted by disease and to avoid the infected corpses. In the Middle Ages, in order to avoid infection, the houses of the

²⁸ "... wollen wir mit unserm vollen Glauben, wollen ausrufen, dass der Arzt aller Ärzte, [...] des Erlösers Erwählte, durch sein Werkzeug den Jünglingen Sebastianum der ganz Lumbardia von Pestilentz erlädiget hat" ("let us remember, trust and believe that the greatest doctor of them all, [...] chosen by our Savior Himself as His instrument, the young Sebastian, who has relieved the whole Lombardy from Pestilence" (*ibidem*, p. 510).

²⁹ This belief, of contaminating oneself by merely touching the clothes of the infected, also appears with Boccaccio: "I say, then, that such was the energy of the contagion of the said pestilence, that it was not merely propagated from man to man, but, what is much more startling, it was frequently observed, that things which had belonged to one sick or dead of the disease, if touched by some other living creature, not of the human species, were the occasion, not merely of sickening, but of an almost instantaneous death. [018] Whereof my own eyes (as I said a little before) had cognizance, one day among others, by the following experience. The rags of a poor man who had died of the disease being strewn about the open street, two hogs came thither, and after, as is their wont, no little trifling with their snouts, took the rags between their teeth and tossed them to and fro about their chaps; whereupon, almost immediately, they gave a few turns, and fell down dead, as if by poison, upon the rags which in an evil hour they had disturbed." – <http://www.stg.brown.edu/projects/decameron/engDecShowText.php?myID=d01intro&expand=d01ay01> Also, see T. Mayer-Steineg and Karl Sudhoff, *op. cit.*, p. 158.

³⁰ Sebastian Pauschner, *op. cit.*, p. 511; see also Arnold Huttman, *Medizin im alten Siebenbürgen*, p. 259.

diseased were sometimes marked with a white cross or another sign, many times the ill being moved into lazarettos or into uncovered pens out of the cities' boundaries³¹. The first isolation measures appeared in Ragusa (Dubrovnic), in 1377 – actually in form of the *trentina* (not *quarantina-quarantine*) travelers or people suspected of having been infected being confined in isolation camps for thirty days, time in which one could see who was sick and who was healthy (the risk was sometimes on the side of the healthy ones, who, being put next to the diseased, would get infected as well). Anyhow, these measures have led to the decrease of the number of infected persons and, implicitly, of the deceased. Five years later to, Marseille, a port that was heavily affected in the first epidemic wave of the century, established the *quarantine*, the 40 days isolation, a name that was later adopted in the general vocabulary of quite all populations of the world.

Sebastian Pauschner also insists, in his small treaty on the plague, on some elements, essential for keeping one's health during the outbreak: "Luft" (air), "Essen undt Trinken" ("food and beverage"), "Schlaffen" ("sleep") etc., aspects to which he dedicates small separate sequences, as follows:

"Von der Luft" ("On the Air"): here, Pauschner makes a distinction between "good" and corrupted air, infected with pestilence, and recommends, since "wir wollen oder nicht, so müssen wir einen jeden Luft zu geben" ("we want it or not, everybody must have air"), the following: "Hüte dich vor Abendt Luft und der von Mittag kommt, den von Mitternacht laß zu dir, so der von der Sonne gereinigt ist" ("beware of evening and of midday air, let the midnight air come into your house, for it got cleansed of the sun's rays")³². Moreover, in order to reach optimal effects, people have to keep in their rooms a perfumed compound, with purifying effects and some mixtures, available to everyone: mixtures of vinegar and camphor, just vinegar and water – or more complicated versions, with ingredients such as turpentine, rose water or laudanum.

Before the discovery of the microbial agent responsible for the disease, theoreticians accepted on a large scale the principle of the so-called *miasmas* (poisoned emanations, coming from swamps or the corpses of both humans and animals). The Greek and Roman civilization was the first to sustain the "miasmatic" theory regarding the causes of the outbreaks.

"Von Speiß und Tranck" ("On Food and Beverage"): in this sequence, Pauschner quotes Avicenna – great physician of the Arab world, also known as Ibn – Sina, whose knowledge of curing different diseases rely on vegetal remedies, by promoting moderation, on the formula "ohne Hunger ißt nicht" ("do not eat unless you feel hungry") and by suggesting recipes and food with beneficial effects. As for beverage, the author recommends to his readers to entirely give up wine or drink it only mixed with as much water as possible.³³

³¹ G. Brătescu and M. Lucian, *op. cit.*, p. 45.

³² Sebastian Pauschner, *op. cit.*, p. 513.

³³ For the sequences "Von der Luft" and "Von Speiß und Tranck", also see Boccaccio, with a similar recommendation: "Not a few there were who belonged to neither of the two said

In his chapter dedicated to *sleep*³⁴, Sebastian Pauschner recommends for night sleep to start after at least “zwey Stunden nach dem Abendt Essen” (“two hours after dinner”), for it to be calm and unperturbed, and speaks, in the following, about *other diseases* that weaken the human body, for “Viele unbarmhertzige Kranckheit kömbt nicht allein von böser Luft, Speis und Tranck etc.” (“many ruthless illnesses do not appear only as a consequence of soiled air, food and beverage”)³⁵. By evoking once more the advice given by renowned physicians – Hippocrates and Avicenna –, Pauschner underlines the major role that age, environment and diet played on the disease, by dedicating a special section to physical exercise (“Von Übung”)³⁶, in which, quoting Fulgentius, he advises his readers to exercise as often as possible (“Übung und Bewegligkeit”), hence keeping their health. He reminds his public of the case of a town that had lost all its inhabitants as a result of the plague epidemics, but for those “die sich aller tage mäßig bewegt haben” (“who had exercised a little every day”). “Übung... behütet uns vor viel Kranckheiten” (“Exercise protects us from many diseases”), explains Pauschner, inspired by Galen.

In the sequences “Von Geschickligkeide des Gemübs” (“On the States of Mind”) and “Von Unreinen Werken” (“On Impure Deeds”)³⁷, the doctor’s – i.e. Pauschner’s – advice is for “Alles war unser Gemübte machet, solltu meiden sonderling Zorn” (“no matter what you do, always avoid getting angry”). “Sey mäßig, fröhlig” (“Be temperate and merry”), he suggests to his patients: people must hence care to always keep their good mood and to be moderate, being advised to avoid the situations that could distress them.

A special section – and maybe the most interesting of the whole treaty – is “Von Artzeny die vor Pestilentz bewahren” (“On the Medicines that Protect us from the Plague”)³⁸: in this chapter, the author recommends – in a well-structured order, probably suggesting the importance and frequency of use – eighteen preventive means, as follows:

- “Aderlaßen” – a widely spread mean of “purifying” the body of the diseased, of “taking out” the harmful elements – by opening the veins with a specific device (sometimes even with a mere knife) and letting the blood flow in a bowl. Obviously, this practice did not have any positive results, first, because

parties, but kept a middle course between them, neither laying the same restraint upon their diet as the former, nor allowing themselves the same license in drinking and other dissipations as the latter, but living with a degree of freedom sufficient to satisfy their appetites, and not as recluses. They therefore walked abroad, carrying in their hands flowers or fragrant herbs or divers sorts of spices, which they frequently raised to their noses, deeming it an excellent thing thus to comfort the brain with such perfumes, because the air seemed to be everywhere laden and reeking with the stench emitted by the dead and the dying, and the odours of drugs”.

<http://www.stg.brown.edu/projects/decameron/engDecShowText.php?myID=d01intro&expand=day01>

³⁴ Sebastian Pauschner, *op. cit.*, p. 519.

³⁵ *Ibidem*, p. 521.

³⁶ *Ibidem*, p. 524.

³⁷ *Ibidem*, p. 524-526.

³⁸ *Ibidem*, p. 527.

the procedure would eventually lead to the exsanguinations of the patient, who, deprived of his last vital resources, would die even faster; secondly, because of the danger for the blood collected in the bowl to be thrown away in the nearby waters, hereby infecting them and contributing to a great extent to the contamination of more people, as well³⁹.

• *Mixtures with preventive purpose*: a recipe based on “Thyriack” (theriak)⁴⁰, in combination with rose water and wine, that had to be drunk four hours before a meal – “dort halte ich mich an Avicen: und Galle:” (according to mixtures recommended by Avicenna and Galen themselves!), which praise the benefits of the almighty theriak. Other prescriptions: “Nim alle Tagen des Morgens... Eine Nuß und Zwanzig Rosenblätter, oder fünff Cronerbeer” (“take each day in the morning... a nut and twenty rose petals, or five cranberries”), “Nimb Citer Äpfel Saamen, Thyriak, tormentil⁴¹, nimb es zusammen undt nütze es” (“take cider apple seeds, theriak, Tormentil, mix them and then use them”), “Nimb alle Tage mit Eßig undt Rosenwasser guten gezuckerten diptam⁴² (“Take sugared diptam every day with vinegar and rose water”), or drink the juice of a plant called in Latin *scabiosa*⁴³ – “undt in 12 Stunden erlediget von aller Pestilentz” (“and in 12 hours you will get rid of all pestilence”). “Nimb Zucker Candi 1½ Untze, ... Diptan 3 dragma, Saffran 1 halb dragma, Camfor 1½ dragma, ...mit ein wenig Eßig ...oder Ampfer⁴⁴ Waßer.” (“Take 1½ ounce candy sugar,

³⁹ Compare all this with the advice given by a physician from Montpellier in one of the oldest plague treaties (1349), transl. by I.C. from: Bernd Ingold Zaddach, *Die Folgen des Schwarzen Todes (1347-51) für den Klerus Mitteleuropas*. Stuttgart, Gustav Fischer, 1971, p. 24: “If a priest, doctor or friend want to visit a plague-diseased, they should tell and advise him to close his eyes and cover them with a linen cloth. Only after that they may treat, listen and touch him, and do all the necessary things as follows: in the warm season, they should keep in front of their noses a sponge drained in vinegar. In the cold season they should keep in their hands rue and caraway, carrying them as often as possible to their noses, and they should keep away from the breath of the diseased.”

⁴⁰ *Thyriak* Theriak, first mentioned by Nicandros and prepared, as it seems, by the most renowned physicians of the ancient world (Galen, Herophilus of Alexandria and Apolodorius), was a panacea of colossal spreading in the middle ages, being considered almost unbeatable and, of course, being used also during the plague epidemic. Among the ingredients that made up this “wonder-drug” one could find opium, angelica and valerian. Theriac was also known as “Venetian Theriac”, probably because one of the most important markets where this “product” could be found was Venice (and thanks to this city’s flourishing relations with the Orient, opium in pure form could be acquired without many difficulties).

⁴¹ *Tormentil* Shepherd’s Knot / Bloodroot *Potentilla Tormentilla*, *Potentilla Erecta*, plant from the family of *N.O. Rosaceae*, whose roots and leaves, with significant concentrations of tannin, are still used for their astringent properties.

⁴² *Diptam* - *Dictamnus* - *Dictamnus albus*, with a high concentration of etheric oils, often used in the Middle Ages as an antidote for different poisons.

⁴³ *Scabiosa* - *S. caucasica*; *S. graminifolia*; *S. ochroleuca*; *S. atropurpurea*, etc., known in traditional pharmacy for its properties of curing irritation of the skin.

⁴⁴ *Ampfer* - *Sorrel*. *Rumex spec.*, very popular plant, whose roots and leaves hold a high degree of vital substances.

...3 grains of Diptam, half a grain of saffron. ...1½ grain of camphor, ...with a little vinegar... or sorrel”), or a combination of sandal, theriak, diptam, tormentil, camphor, sugar and pimpernel⁴⁵, etc.

The most common ingredient used in these preventive “prescriptions” appears to be theriak, followed by tormentil and diptam, in various combinations. Avicenna is most of the times, as the author-physician admits, the source of inspiration, closely followed by Galen and Hippocrates.

Pauschner does not forget those who have already contracted the disease: “Hülfe, so einer an Pestilentz krank ist” (“Assistance for Those Who Have Gotten Ill with Pestilence”) makes up a distinct chapter in which the doctor recommends, among others: “Iß balt, oft undt wenig” (“Eat soon, often and in small portions”). Regarding beverage, he advises all infected persons to drink a lot of water and very little wine. In the same chapter, Pauschner also presents the signs of the disease – what we would call today the “clinical picture of the disease”: he speaks of anguish, loss of consciousness, thirst and sweating⁴⁶. Eliminating the blood by opening the veins – “*Aderlassen*” – is a measure bearing special benefits, he sustains, for the plague-diseased. Pauschner also holds a cure for recovering those people weakened by the above mentioned intervention: “Campher und Rosenwasser”, “Sirup von Ampher”, “Granat-pffelsaft”, “Sandel”, “Essig” (“camphor and rose water”, “sorrel syrup”, “pomegranate juice”, “santal”, “vinegar”) are meant to strengthen the body and to launch the final attack against the illness.

For the proposed prescriptions to be as precisely prepared as possible, Sebastian Pauschner also offers a list of the used measures⁴⁷:

“Merck daß Gewicht

20 Gerstenkorn machen	1 Scrupel
3 Scrupel machen	1 Dragma
8 Drachma machen	1 Untzen
12 Untzen machen	1 Pfundt”

⁴⁵ *Pimpernell* – *Pimpernel*, *Sanguisorba minor*, fam. *Rosaceae*, a plant with high vitamin C content, present in almost all medieval prescriptions regarding the plague (see German proverb: “Ist die Krankheit noch so schnell, / heilt sie doch die Pimpinell!” – “Be the illness even great, *pimpinell* will get you straight”). Another German name for it: *Theriakwurz* (it is not a coincidence!, this name being also used for another herb often used in preparing *theriak*, as well as other medieval remedies, the so-called “angelica”, *Archangelica officinalis*).

⁴⁶ Today’s medicine also speaks of these manifestations – given the fact that the incubation period of the disease is short (1-6 days, a little shorter in case of the pulmonary form), with short-time invasion, of approximately two days, manifestations such as fever, chills, general sickness, headaches, delirium, agitation, anguish appear rapidly. See also Chiotan, Mircea, *Boli infectioase*, Ed. Național, Bucharest, 2000, p. 576 or the thorough description of the disease provided by the US Department of Health and Human Services – Centers for Disease Control and Prevention at <http://www.cdc.gov/ncidod/dvbid/plague/index.htm>

⁴⁷ Pauschner, Sebastian. *op. cit.*, p. 539.

(“Please respect the following measures

20 barleycorn is	1 scruple
3 scruple is	1 grain
8 grain is	1 ounce
12 ounce is	1 pound”)

The small plague treaty ends with a special prayer. An interesting aspect that has to be taken into consideration as regards this prayer is the form that the person that hand-copied the printed work gave to the text. We will probably never know if this special form also appeared in the original version, or if the manuscript’s author wanted here through to lay his own imprint upon the work. The prayer discussed here is laid in form of an hourglass, actually a quite often used motif at that time, a symbol of the time passing inevitably towards death. The two mixtures on the last page of the manuscript, following the closing prayer, are to be included in the same category. There is no mention concerning their positioning – a possible explanation would be that the author of the handwritten copy has added himself the two recipes (although the ingredients used here are quite the same recommended by Pauschner). Another explanation would be that the copier of the original printed version – or maybe even Pauschner himself – had forgotten to add the two prescriptions to the according chapter. Anyway, it is more likely for the work to have closed – like other works of the genre – with the final “amen” of the prayer, than with the two separate prescriptions, totally out of the context.

*

* *

Great epidemics have tragically marked the turning points of human history from the oldest times. The dreary picture of the epidemiologic past of human kind shines not only through the historical documents, but in other expression forms as well, especially in the artistic ones. Perspectives that in former times would have been nothing else but gloomy, have today turned to be more encouraging – the progress made in the fields of biology and medicine have led to the fact that the threat of the most terrible epidemics was almost completely wiped out from the face of the earth. Today one can notice a steady decrease of the death rate registered with epidemic diseases, which have caused, in time, great losses in the population numbers (plague, cholera, smallpox, and yellow fever). We can hence state that medicine recorded a real progress, the average lifespan was prolonged, the diagnosing possibilities have become more and more accessible and the illness treatment capacity has increased.

Bibliography

- Ackerknecht, Erwin H. and Murken, Axel Hinrich, *Geschichte der Medizin*, vol. III, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1992
- Aries, Philippe, *Omul în fața morții*, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1996
- Boccaccio, Giovanni, *The Decameron* (transl. by J.M. Rigg), London, 1921 (first printed 1903) – electronic version hosted by the Italian Studies Department, Brown University, <http://www.brown.edu/Research/Decameron/>
- Borsa, Gedeon, *Die erste Buchdruckerei zu Hermannstadt in Siebenbürgen / Az első szebeni nyomda Erdélyben*, Wiesbaden, Bibliothek und Wissenschaft, 1966, III, 1-12 (electronic version hosted by the Hungarian Electronic Library: http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/konyvtar/tortenet/borsa/html/bgkvti_1/bgki0110de.htm)
- Brătescu G. and Lucian M., *Epidemiile de-a lungul timpurilor*, București, Ed. Științifică, 1968
- Chiotan, Mircea, *Boli infecțioase*, București, Ed. Național, 2000
- Delumeau, Jean, *Păcatul și frica – Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. 1, Iași, Ed. Polirom, 1997
- Graus, Frantisek, *Pest-Geissler-Judenmorde – Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1987
- Huizinga, Johan, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Alfred Kröner, 1975
- Huttman, Arnold, *Începuturile medicinei raționale în Brașov în secolele XV-XVII*, in “Revista Medicală” 4, Tg. Mureș, 1958
- Huttman, Arnold, *Kronstadts medizinisch-farmazeutische Bibliographie (1530-1930)*, München, Südostdeutsches Kulturwerk, 2000
- Huttman, Arnold, *Medizin im alten Siebenbürgen*, Hora, Sibiu, 2000
- Jiga, C. T., *Povățuitorii sănătății. Crestomanția educației sanitare în România*, București, 1971
- Kelemen, L., *Pesta (Ciurma)*, in M. Voiculescu (ed.), *Boli infecțioase*, vol. III, București, Ed. Medicală, 1961
- Labisch, Alfons, “*Homo hygienicus*” – *Gesundheit und Medizin in der Neuzeit*, Frankfurt a.M. / New York, Campus, 1992
- Mayer-Steineg T. and Sudhoff, Karl, *Illustrierte Geschichte der Medizin von der Vorzeit bis zur Neuzeit*, Paderborn, Voltmedia, 2006
- Mollat Du Jourdin, Michel and Vauchez, Andre (eds.), *Die Geschichte des Christentums – Religion, Politik, Kultur – Die Zeit der Zerreiẗproben (1274-1449)*, vol. 6, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1991
- Münch, Paul, *Lebensformen in der frühen Neuzeit – 1500 bis 1800*, Frankfurt a.M. / Berlin, Propylaen, 1992
- Nussbächer, Gernot, *Das älteste Pestbüchlein des Landes*, in *Aus Urkunden und Chroniken I*, București, Kriterion, 1981
- Ohler, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München / Zürich, Artemis, 1990
- Pauschner, Sebastian, *Eine Kleine Unterrichtung: Wie Mann sich halten Soll, In der Zeidt, der ungütigen Pestilentz (1530)*, Romanian National Archives, Sibiu, Inv. Mss. Var. I 47

- Pleticha, Hans (ed.), *Deutsche Geschichte, Bd. 4 – Vom Interregnum zu Karl IV. 1254-1378*, Gütersloh, Bertelsmann – Lexikothek, 1987
- Sudhoff, Karl (ed.), *Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des "Schwarzen Todes" 1348*, ArchGeschMed 17, 1925
- US Department of Health and Human Services – Centers for Disease Control and Prevention, at <http://www.cdc.gov/ncidod/dvbid/plague/index.htm>
- Valeriu, Anca, *Ghid de boli tropicale*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980
- Winter, Doerthe, *Judenpogrome in Basel, Freiburg und Straßburg im Jahre 1349*, in *Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen im Mittelalter*, Historisches Institut der RWTH Aachen, 1995
- Zaddach, Bernd Ingold – *Die Folgen des Schwarzen Todes (1347-51) für den Klerus Mitteleuropas*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1971
- Zinn, Karl Georg, *Kanonien und Pest – Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989

Mots-clefs: le bas Moyen Age, histoire de la médecine, l'espace culturel allemand, la peste, médecines au Transylvanie

LE DISCOURS MEDICAL ET L'ÉPIDÉMIE DE PESTE DANS LE MOYEN AGE TARDIF.

ÉTUDE DE CAS: SEBASTIAN PAUSCHNER'S "KLEINE UNTERRICHTUNG ÜBER DIE PEST"
(SIBIU, 1530)
(Résumé)

De grote dod – la grande épidémie de peste au milieu du XIV^e siècle a été l'un des éléments aux valences catastrophiques qui, de manière malheureuse, ont marqué l'époque médiévale, en conduisant à son «déclin». De la pluralité des voix dans le discours général sur la mort à la fin du Moyen Age européen (occidental), le *discours médical* se distingue des autres par une spécialisation et une délimitation plus évidentes. Ce discours a, à son tour, des sous-divisions qui méritent être soumises à une analyse critique, le discours scientifique, plus général, étant complété par celui à résonance historique. Plus précisément, je n'ai pas suivi seulement la manière dont l'épidémie de peste a évolué, mais également comment celle-ci a été «fixée» dans les traités médicaux de l'époque, en pesant les théories regardant la pathologie et l'étiologie de la maladie de la perspective des vérités scientifiques modernes; on souligne ainsi les évolutions dans le domaine médical. L'étude de cas détaillée sur le *Traité de peste* du médecin des villes de Brasov et Sibiu, Sebastian Pauschner, de 1530, est censé fonctionner comme un exemple éloquent en ce sens.

Eine kleine
Vnterrichtung:

Wie man sich halten soll, In den Zeit, der un-
 gütigen Pestilenz: Doctoris Sebastiani
 Parschnerij.

Druckt in der Normanstadt durch M.
 Lucam Trapoldner Im Jahr 1530.
 Terren 1530. C.



Fig. 1: Manuscript: title-page

Gnade von Ihm, wir wollen wieder dem Allmächtigen
 Unigen göttigen Gott Erbarmen aller Freundschaft
 Gesundheit aller Gesundheit und Disziplin
 der Seelen gesunden mit künftigen Gesunden
 aussprechen, dessen seltsam Einfluß zu Hoffen,
 Gutzem und absonder, nach seiner
 Willen und göttlicher Barm-
 Herzigkeit und alle
 Dey für mit lob ge-
 sagt zu sein
 Amen.

Amen
 Bitte mir, Johann
 Lehrer dieses Buches,
 ob es darinnen was Unrechtes
 findet, wolle selbs gütlich verzeihen,
 Ligen, dem Johann ist Maneslich, Damit gebe
 mich Gott allem Dinn Gnade und Freundschaft.

A M E N



Fig. 2. : Manuscript: prayer

**ON THE WAY TO REDEMPTION.
THE PASSION AND DEATH OF THE MARTYR
IN ROMANIAN HAGIOGRAPHY
BETWEEN THE 17th AND THE 19th CENTURIES**

Silvia Marin-Barutcieff

And he said unto him, Lord, I am ready to go with thee, both into prison, and to death. (St. Luke 22: 33)

For the entire Christian world, which I refer to in my study, *martyrdom* takes into account those people who having lived in accordance with the precepts of the New Testament, suffer a violent death, caused by someone who belongs to a different cult. Martyrdom is “the highest form of Christian holiness”¹; this kind of death that the saint receives ensures his or her immediate acceptance in heaven². The *Revelation of Saint John the Divine* reveals the special status of the saint martyr: “And one of the elders answered, saying unto me, What are these which are arrayed in white robes? and whence came they? And I said unto him, Sir, thou knowest. And he said to me, These are they which came out of great tribulation, and have washed their robes, and made them white in the blood of the Lamb.” (*Revel 7: 13-14*)

The development of the concept of *martyrdom* appears in the patristic age, which is reflected by the texts that were written starting with this age, which were granted special importance until the end of the Middle Ages. The Greek term *pathos*, with its Latin equivalent *passio*, at its origins, means suffering. A new significance, *passion*, is added to it over time, due to the many dramatic events which affect the Christian communities.³

¹ Jean Daniélou, *Biserica inceputurilor de la origini până la sfârșitul secolului al III-lea (The Early Church. From its origins to the end of the 3rd century)*, transl. by Wilhelm Tauwinkl, București, Editura Universității, 2006, p. 151.

² *Ibidem*, p. 152.

³ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I - *De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare (The History of Ancient Greek and Latin Christian Literature, vol. I - From St. Paul the Apostle to the Age of Constantine the Great)*, transl. by Hanibal Stănculescu, Gabriela Sauciu, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 419.

The oldest documentary evidences in which names of saint martyrs are mentioned are either texts which contain the attestation of some Christian community with respect to the violent death of one of its members, or official documents, that is an act which details the arrest, judging and condemnation of a Christian. These are completed with detailed notes of someone on the defendant's side, who took notes and commented on the event, in the hope that they can serve as a moral model for posterity. The accounts of some witnesses who were present at the scene of the martyrdom, which had been written with simplicity and Christian devoutness, are a great source of information, which provide a complete image of the passion.⁴

To what degree are the cited documents important to establishing a hagiographical genre?

In order to answer that question, we are forced to mention the distinction which was introduced in this type of research by Hippolyte Delehaye, between the *historical passion* (*la passion historique*) and the *epical passion* (*la passion épique*)⁵. The *historical passion* covers the documents we have already mentioned, the "first hand" that are highly objective, which contain realistic elements, which were written in a sombre style, texts which were validated, when they were written, by the Christian community to which their author belonged. The Letter to the Church in Smyrna, which was written by an eye witness, Marcian, less than a year after the martyrdom of Polycarp, the Bishop, was validated by the members of the Christian community, who witnessed its writing. The tone of the letter is subdued, the words come from the primitive liturgy, and there is no reference to miracles; all of these granted the letter an air of credibility.⁶ To this example, we can also add the passion of the saints Perpetua and Felicitas, which had been written in 203 by Tertullian, the official document of the martyrdom of Saint Cyprian, the bishop of Carthage, in 258, and some passions which were rewritten in the third century, Maximus', Carp's, Papi's and Agathonica's, which is also mentioned by Eusebius of Caesarea. There are some true accounts from the age of the great persecutions, which refer to the historic quality of the characters and events: the trial of Saint Crispina, also mentioned by Saint Augustine, the passion in 304, in Salonic, of the saints Agape, Sionia and Irene, or the passion of Marcel the centurion, in 298, in Tangier.⁷

On the other hand, there are the texts which, based on the name of a saint martyr, develop a more or less credible series of events in his or her life. The so-called *epical passions* are characterised by a lavishness of details, temporal

⁴ René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*, Bruxelles, Bureau de la Société des Bollandistes, 2000 (2nd edition), p. 132-136.

⁵ Hippolyte Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Bureau de la Société des Bollandistes, 1921.

⁶ René Aigrain, *op. cit.*, p. 209.

⁷ *Ibidem*, p. 210-215.

and spatial inconsistencies, the introduction of some fictive characters, overstating the miraculous nature of things and excessive rhetoric.⁸ In other words, the documents which represent the object of study of hagiography contain rigorous information, they were written at the time of the dramatic events or shortly after they had happened, while other documents are full of the hagiographer's comments, re-phrasings, completions, extraordinary turns of the plot, patterns taken from popular culture. It was normal for the epical type to become more prominent, with the passing of time and moving further away from the moment of the historical moment, in order to satisfy a demand for fiction coming from the audience. The more the stories circulated, the more the historical fact was covered under multiple layers of fiction. The narrative discourse is refined; the construct is more heterogeneous, encompassing elements from theology, history, literature, folklore, and iconography. The hagiographical genre, in its epic form, is in itself a proof of the incomplete metamorphosis it underwent. It is like you decided to change your identity, having no intention to give up on your old habits. The result is, without a doubt, a hybrid. This is why reading the hagiographical texts is a process of unveiling this "body", that of lifting one cultural veil after the other. To look at this genre from an exclusively literary perspective is impossible, we are dealing with texts of an implied literary value, as we have already mentioned. The attempt to separate the literary from the non-literary is futile, in this context.

A more recent classification of the genre distinguishes between the *early hagiography*, which includes the *Acts and Passions*, and *late hagiography*, which deals with the saint's biography.⁹ Some elements from the first genre can be recognised in the second one: the narrative structure, the discourses of the main characters, the commemorative style.¹⁰

For a researcher in the field of culture, who is more interested in the mechanisms of construction, ideology, symbolism, etc, the *late hagiography* represents a more interesting object of study. On the other hand, the *historical passion*, although it is in accordance with the historical truth, only manages to rise up to the condition of "an imperfect type of hagiography".¹¹

In the Romanian area, with its young literature, we can only speak of *late hagiography*. The earliest work that belongs to the genre would be the one written by Gavriil Uric, who, in 1439, was probably influenced by the new arrival of the relics of Saint John the New in the capital of Moldavia, and who added the saint's passion in a codex, among other lives of saints and panegyrics.¹² Unfortunately, the text was written in Slavonic and the Romanian account of the hagiography would be written only two centuries later. After the

⁸ *Ibidem*, p. 140, 208.

⁹ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, vol. I, p. 418.

¹⁰ *Ibidem*, p. 418-419.

¹¹ *Ibidem*, p. 418.

¹² Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche (Re-reading Early Romanian Literature)*, vol. II, București, Editura Universității, 1998, p. 193.

contribution of the bishop Barlaam in 1643, whose *Romanian Book of Teachings* contains some lives of saints, in extended accounts, translated from Slavonic, an account of the *Prologues* is translated, in 1675, at Cozia. This manuscript was on the reading list for the monks in the monastery of Oltenia until the 19th century.¹³

The lives and passing of saints, which was published in Iasi, between 1682 and 1686, in four volumes (the last volume was not finished), bishop Dosoftei's extraordinary "attempt", is based on Greek and Slav sources. The *Prologues* of the high official of the Church in Moldavia would ensure the spreading of the "histories" of saints throughout the Romanian territory, which is demonstrated by the great number of manuscripts based on his writing. From this moment on, the way our hagiography took was a circular one, as one can conclude, on the basis of Cătălina Velculescu's observations: "The Prologues of the bishop of Moldavia, which were taken over by Mitrofan of Buzău, then by Chesarie Râmnicăneanu, have become entries in the Church saints calendars (their point of origin) mainly in the printed ones, which ensured a wide and lengthy circulation".¹⁴

As for the extended variants, they appear in Romanian codexes in the second half of the 17th century. The next century also records some attempts, of which only one is finalised, by the hierodeacon Stephen, from the Monastery of Neamt.¹⁵ He tried to translate *the lives of saints* from Slavonic, integrally, and he wrote 12 volumes, which were edited in the same monastery, at the beginning of the 19th century.

Apart from the so-called *canonical literature*, which includes all the texts previously mentioned, sacred biographies also have *apocryphal accounts*, which are present in vernacular books. In order to meet the people's horizon of expectations, these have gone through different stages of a process of separation from the rest of the hagiographical collection.¹⁶ This is the case of George, Eustace Placidus, Paraskevi, Alexis, Macarios the Roman and so on, whose lives were especially attractive to the audience. We have to look at the changes in this genre from the perspective of oral transmission as well, because it is a fundamental feature of medieval culture, which is determined by the lack of formal education (illiteracy), in the first place. Thus, these biographies reach the public through intermediaries, that is, a narrow category of people, which is mainly represented by monks and the clergy.

If we consider the conclusions I have reached in my reasoning so far, we cannot consider the Romanian texts, which are part of the group of texts submitted to analysis, as literary configurations, but we can look at them from

¹³ Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească (Popular books and Romanian culture)*, București, 1984, p. 76-77.

¹⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵ Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 226.

¹⁶ N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească (Popular books in Romanian Literature)*, București, Editura Enciclopedică, 1974, vol. I, p. 175.

the perspective of “implied literary value”¹⁷, or “the vocation of the extraordinary”¹⁸, as it is defined by Eugen Negrici *The Involuntary Expressiveness*. I will mostly deal with the passions of twenty martyrs, although our analysis started with a greater number of hagiographies. Some of them are highly popular in Romanian old culture, which is reflected in the iconography of the time – Arthemius, Cyprian, George, Catherine of Alexandria, Eustace Placidus, Charalambos, Christina, Ignatius of Antioch, Margaret of Antioch, Mercurius, Menas, Stephen, Triphon, Barbara, some of who are more widely known in Western Europe – Agatha, Lucia, Sebastian – others were selected for the study because of the extraordinary plot of the narrative – Phocas or Barbarus.¹⁹

In general, the hagiographical plot contains instructions (which are more or less precise) as to the geography and temporal dimensions of the events, characters and hagiographical typologies, the battle between the forces of good and evil, which are divided in manichaean fashion, the martyrs’ prosecution, their torture, their death, some implications about *the other world* and the thaumaturgy in its different forms.

I will only deal with the sequences of the martyr’s passion and death, as well as the configuration of the Paradise, in the hagiographer’s vision.

I. Thresholds of martyrdom

In what followed after the biblical, patristic and liturgical writings, one can notice the popular mentality with respect to *the thresholds of heavens*.²⁰ People, who have always been interested in what happens with the soul after death, have granted special attention to all the “productions” which offered a hypothesis on the matter. In traditional Romanian culture, the interest in the thresholds that the soul crosses on its way to the *afterworld* is manifest in a great number of texts and images that circulated between the 17th and the 19th centuries. In Romanian variants, there are 24 thresholds, which correspond to the same number of sins. The soul, guided by the guardian angel, crosses one threshold after the other,

¹⁷ Eugen Negrici, *Expresivitatea involuntară (The Involuntary Expressiveness)*, București, Editura Universalia, 2000 (2nd edition), “The Immanence of Literature”, p. 421.

¹⁸ *Ibidem*, p. 421 a.s.o.

¹⁹ We used the short accounts by Dosoitei, *Viața și petrecerea sfinților (The Lives and Passing of Saints)*: February, April, September; *Mineiele de la Buzău (The Church Calendars from Buzău)*, 1698: April, July; *Mineiele de la Râmnic (The Church Calendar from Râmnicul Vâlcea)*, 1778 (October) and 1780 (November and April), as well as the extended accounts in *The Lives of Saints in Neamț*, 1812-1813 (May, July, October, November, December). We also used some of the edited texts Varlaam, *Cazania*, ed. by Jacques Byck, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943. These were compared, as necessary, with any of the following external sources: *Vies des Saints*, d’après les Bollandistes, VI-è éd., tome VII, Paris, 1866; *Butler’s Lives of the Saints*, revised by Herbert Thurston & Donald Attwater, Westminster, 1956, vol. I-IV; Jacques Voragine, *La Légende dorée. Edition critique dans la révision de 1467 par Jean Batallier, d’après la traduction de Jean de Vignay (1333-1348) de la Legenda aurea (c. 1261-1266) publiée par Brenda Dunn-Lardeau*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1997.

²⁰ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, vol. I, p. 202-214.

where there are angels and demons who await it with the scales. The devils bring black books where there are all the sins that the person committed in life, and the angels have a scroll of good deeds. Both sides contest for the weight of the deeds, trying to tip the scales one way or the other, thus directing the soul towards heaven or hell.

We mentioned the popular belief in the *thresholds of heavens*, considering that it can constitute a model for the interpretation of the saint martyr's passions. If the soul of the dead has to cross the "ordeal" of the thresholds in order to gain its place in heaven, the martyr also comes across some thresholds in his or her dramatic existence, and these direct them to the *via sacra*. We don't know if these thresholds of martyrdom are as many as for the ordinary soul, but they are certainly memorable for the audience.

As if to get out of the strictness of the canon, the hagiographer compensates for the short, predictable descriptions of the character, by writing more about the series of passions, which are put down in writing in a naturalist style. Imagination does not surpass the real, if we consider the fact that the persecutions of Christians were indeed very cruel, as they were recorded in history books, like the ones written by Eusebius of Caesarea or by his predecessors, Seneca, Suetonius and Tacitus. The philosophers of late Antiquity recount the beheading, throwing to wild beasts, burning, and crucifixion, amongst other horrible torments.²¹ In *The Book of the Martyrs in Palestine*, Eusebius describes in detail the horrendous torments to which the Christians were subjected: Peter of Nicomedia is tortured until his bones show, and afterwards the remains are covered in melted steel mixed with salt, and then they are burnt on a grill. In Cappadocia, the accused have their legs broken, in Mesopotamia, they are hung by their legs over a fire, in Egypt, their noses, ears and hands are cut away.²²

The epical passions follow a pattern, actually imposed by historical passions, which is reinforced by introducing some elements of fiction. Under the influence of some impressive testimonials and documents, hagiography deals with similar events by extending them over to other saints. The torture starts with hitting the saint with different instruments: the flail (Mercurius), sticks and dried ox ligaments (George), staffs (Sebastian, Marina, St. John the New of Succava), rocks (Charalambos). Sometimes the beating becomes extreme and the saint dies crushed under stones (the archdeacon Stephen). The series of tortures gravitates around a nucleus of three procedures: steel, water and fire. The first type includes cutting the tongue out (Menas and Christine), pulling the teeth out (Fevronia)²³, pulling the eyes out (Tatiana), hook up the mouth (Charalambos), cutting the breasts (Christina, Juliana, Tatiana, Agatha, Pistis, the daughter of Sophia), being stung with arrows (Sebastian), crushing under the wheel (Catherine of Alexandria, George), wearing iron shoes with

²¹ *Ibidem*, p. 146.

²² Hippolyte Delehaye, *op. cit.*, p. 274-277.

²³ *Ibidem*, p. 281.

nails inside (George, Triphon, Conon), tearing skin with iron hooks (Charalambos, Glicheria, Margaret of Antioch), crushing their heads with clubs (Barbara), hanging by four rakes (Mercurius), poking with the spear, as it happened to Jesus, (Demetrius). If those terrible tortures do not prove to be “efficient”, the torturers choose the forces of nature. Some martyrs are thrown in wells or in the sea, after having been attached with a rope to a heavy rock. Christine and Margaret of Antioch have to pass this “threshold of water”. The martyrs Cyprian and Justine are thrown in a cauldron of boiling water. Sometimes fire is used directly as means of torture, and boiling substances are poured on their bodies – water, wax, pitch, lead (Christine), hot oil and pitch (Agatha). Other methods are also used, like hot iron helmet (George), burning torches (Margaret of Antioch, Menas, Triphon), burning in the oven or in a furnace (Catherine of Alexandria, Charalambos).

Just as it had previously happened in the first century of Christianity, the saint martyrs have to confront wild beasts, as is the case with Saints Mamas and Julian, or Saint Basil the New. Tirs was thrown in the sea, locked in a basket full of scorpions and vipers²⁴, Christine had to go against snakes. Saint John the New from Suceava was tied with a rope to an untamed horse and dragged through the city for the people to see. Triphon has to go through a blizzard of snow, hung on a wild horse.

Exposing the body in the agora (marketplace) serves the same punitive purpose. It was necessary for the pain to reach all the levels of the anatomy of martyrdom, thus including the psychological torment. Extreme cold or heat are associated with the invasion of privacy and are materialized in the forced exposure of their naked bodies. Saint Barbara is being “walked through the city, naked”, but she suffers this ordeal of being shown to the public bare skinned with dignity, but also feeling helpless in front of hiding the remains of the original sin from the eyes of the audience. Naked, with blood dripping from their bodies, Saints Margaret of Antioch and Agatha bear this brutal treatment patiently, without complaining. Some torturers are more enthusiastic about tormenting the virgins who kept their virginity for the “celestial bridegroom”: nullifying the *alterity* of the sex goes together with the attempt to erase the *alterity* of religion. The virgin martyrs have their breasts cut out, as a punishment because they had resisted the pursuit of the male community; besides the obvious physical handicap, the text implies a psychological handicap as well. The same meaning can be derived from cutting the hair off about Tatiana, of whom we learn that she got through a huge blazing fire unharmed, and so the torturers thought that her magical *charms* (look up the meaning of the word) reside in her hair.

Besides these generic tortures, the biographer also inserts some downright surprising elements. Denounced by her fiancé to the consul of Syracuse, Lucia has to go through the same tortures as the rest of the virgins; because her faith

²⁴ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, vol. I, p. 180.

does not sway, she has to suffer a different kind of ordeal: she is isolated in a brothel and threatened to be continuously raped until to death. The men who hurry to take her to the place of the horrible ordeal are surprised to find out that the girl cannot be moved, despite the desperate efforts which imply more men and a certain number of oxen. Her physical resilience, the firmness of the body are interpreted as proof of witchcraft, so the last minute solution to suppress her magical abilities – which is puzzling in itself – is to pour urine on the virgin.

The supplices are the most important detail when it comes to identify and single out the martyrdom, which can be noticed, especially, at the confluence of the text and the image. Margaret of Antioch is locked in a cell with her torturer, Olibrius. One night, she is visited by the devil, but the saint banishes him with the sign of the cross and a prayer. In the literary accounts of the West, which are depicted in the entire medieval iconography, the devil looks like a dragon which spits fire and which is defeated by the saint, who threatens him with a sword.²⁵ This representation can be seen, starting with the 15th century, in Moldavia, and in the 17th century Muntenia and Transylvania. The devil can be found in images in Romanian churches, having been painted as he looks in traditional culture. The saint grabs his hair and hits him with a hammer, according to both the stories and the Eastern variant of the hagiography:

„Și să făcu cutremur mare cât să cutremură temnița. Iară un dzmeu pomindu-se de oareunde și șuerând tare, târându-se, să părea că va să dea foc sfintei. Dici, spărându-să ea foarte și îngrozindu-se, ruga pre Dumnezeu. Și așa acel groaznic zmeu să arată în chip de căine. Iară sfânta, luându-l de păr și găsind un ciocan, îl bătu pre cap și preste spinare până îl slăbi”.²⁶

Sebastian, the military martyr from the Praetorian Guard, is a similar case. The arrows used in his supplice have become his emblem, although they are not the ones which deal the final blow to the saint. The saint's image is singled out by the presence of the arrows in all his representations in the Middle Ages, when he is depicted as a noble who has some arrows in his hand, and in the Renaissance, when the artists painted him nude, with his body pierced by arrows.

What we can see in the form of the supplice is a kind of penitence which was supposed to humiliate the “candidate” to holiness, “the equivalent to one of the proofs of degradation imposed by the Judge”.²⁷ The flesh is torn to bits, the released soul hovers above, on its way towards the much wanted Promised Land.

²⁵ See *Vie des Saints* d'après les Bollandistes, p. 457; *Butler's Lives of the Saints*, cited, vol. III, p. 152; Agnes B. C. Dunbar, *A Dictionary of Saintly Women*, London, 1905, p. 11-12.

²⁶ “And the earth was shaking and the walls of the cellar were trembling. There was a dragon coming from nowhere and hissing, crawling, it looked like it wanted to set the saint on fire. Thus, she was very frightened and even terrified, she prayed to the Lord. And the horrible dragon took the form of a dog. And the saint grabbed its hair and reached for a hammer, hit it on the head and back until it lost its strength”. *Mineiul pe luna iulie (The Church Calendar for July)*, Buzău, 1698, p. 59^o.

²⁷ René de Solier, *Arta și imaginarul (Art and the Imaginary)*, transl. by Marina and Leonid Dimov, București, Editura Meridiane, 1978, p. 89.

II. The Last Step before Eternity

II.1. The Death of the Martyr

I can conclude, on the bases of the text of the hagiographies, that the lives of the saints are governed by the four elements: earth, water, fire and air. The martyrs were born, just as any human being, from the clay their forefather Adam was created, they fight water and fire throughout their miraculous existence and they are lifted to the sky when they die. Their path is always ascending, and the ordeals of water and fire are obligatory “steps” towards redemption.

Before going to heavens, the saint martyr’s *body* dies in the place where he used to live. If the passions are so varied, the end comes in the same manner: the beheading of the saint. In the synaxarium scenes inside churches, death by beheading is represented in a canonical image: the saint, on his or her knees, is overshadowed by the executioner, who holds the sword lifted in the air; the head of the martyr lies at their feet. Those who do not die of the sword are thrown to the wild beasts (Euphymia²⁸ or Ignatius Theophorus are eaten by the lions at the circus in Rome), have their nails pulled off (Charitina)²⁹ or are killed by fire (Nicetius the Roman).³⁰ The martyrs Pelagia of Antioch and Theodor Tyron end in the same manner. Eustace Placidus and his family are killed in the oven, but their death is determined by the structure of the hagiography, in which the supplices are milder – only one episode refers to their deaths – in comparison with other “productions” of the genre.³¹ Having survived the wounds inflicted by the arrows, and being mercifully cared for by the widow Irina, Sebastian moves *on* to the other realm, in a very aggressive manner: not only is he beheaded, but his whole body will be cut to pieces by blade. He is slaughtered like a lamb, one which will join the mystical herd. In a striking way, violence is the one which accompanies martyrs to their resting place. Finally, all of them will reach the peace and content they pursued.

II.2. Participants at the burial

After death, their bodies are usually thrown outside the city walls, or at the outskirts of the city. The Christians who witnessed the events, take their bodies furtively, at dusk, for them not to be eaten by wild beasts, they take the holy remains and bury them far away from the city. Unmasking the identity of these individuals is not a *sine qua non* feature of the genre. Only sometimes does the hagiographer mention the names of the burial party, the ones who conserve the memory of the martyr. Saint Stephen’s body is taken away from Jerusalem and buried near Caphar Gamala, by some men who were sent for him by Gamaliel and his son Avelvie. Galina, daughter of the emperor Severus, takes the body of

²⁸ Dionisie of Furna, *Erminia picturii bizantine (The Manual of Byzantine Painting)*, ed. by C. Săndulescu-Verna, București. Editura Sofia. 2000. p. 185.

²⁹ *Ibidem*, p. 185.

³⁰ *Ibidem*, p. 187.

³¹ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, vol. I. p. 185.

Charalambos, veils it with “clean, delicate, scented cloth”, anoints it with “expensive oil” and puts it in a golden coffin. The remains of saints Barbara and Juliane are saved by Galelian, while a woman, whose name is Rufina, buries the remains of Cyprian, Justine and Theoctist. Arista, dean of the church in Antioch, takes the remains of the saint, anoints them and sends them away to Constantinople. In the night that followed Saint Sebastian’s death, he showed herself in Lucinia’s dream and he guides her to the mud well in which he had been thrown. Following the saint’s instructions, she takes the crushed body and lays it at the entrance to the catacombs in Rome, next to the tombs of the apostles.

Their souls are lifted towards the sky in glory, their much tormented bodies return to the soil from which they came, the act of burying the saint brings the normal individual closer to the saint, and opens up a way to communion.

III.3. Accompanying Martyrs

Saints never die alone. Their word has the power to build, and their mission is according to the metamorphoses they have been through. In the epical plot of the hagiography, we always find, among polemics, the apology of Christianity and of the passion, many conversions, and other martyrs. The hagiographer lets the reader understand that there are some people who “support” the saint, and that there are some accounts within their biographies as well. They usually come from different social and professional layers. They are ordinary people, who are the beneficiaries of the wonders performed by the saint (Glicheric, whose ox had been resurrected by Saint George) or other members of the family (Theopistis, Agapius and Theopistos, the wife and sons of Eustace Placidus or Theodosia, mother of Procopius). They are followed by former clerks in authority who had participated in the tortures before converting to Christianity (Porfirius and Bapto in *The Life of Saint Charalambos*), people from the imperial administration or the army, officers or soldiers (Marcelin and Marc for Saint Sebastian, who is joined in death by Tranghilin, Nicostrat, Claudius, Castor a.s.o.) or even high officials (*Bacchus in The Life of Saint Barbarus*). Unable to rise to the theological height of Catherine of Alexandria, fifty philosophers convert to Christianity and are killed in fire. The Empress Alexandra is killed by sword, following Saint George. There is also a special category of accompanying martyrs, who have also become saints, with their own commemorative day: Nestor died with Demetrius, Juliana was killed with Barbara, Cyprian was accompanied in death by the virgin Justine and by Theoctist. The Garden of Heaven welcomes indiscriminately all those who left the world and followed Christ.

II. 4. Up above, at Heaven’s door

Reading through the lives of saints and martyrs, we can form an idea about the way the *afterlife* is imagined. Antithesis is the dominant figure of style as

well and, if the Inferno is associated with eternal pain and suffering, darkness, stench and sorrow, Heaven is a place full of light, flowers, fruit and nice smelling trees, where life goes on under the rule of sweetness.³² Saint Sebastian, in a stimulating speech on love, faith and redemption, describes the image of Paradise:

„Deaca aici vă mângâie pre voi casele acéste de piatră frumoase, cu cât mai vârtos vă vor mângâia pre voi frumusețele curților celor de sus, unde mésele strălucesc de aur curat, unde cămările sânt zidite din pietri scumpe, cu mǎrgăritari împodobite, cu slavă strălucite; unde-s grădinile de-a pururea înflorite cu flori neveștejite, unde-s cîmpi<i> verzi și îndestulați cu izvoară de ape dulci: unde văzduhul totdeauna bine amestecat, vânturile vieții cu bună mireazmă negrăită bine mirolesc simțirilor, unde-i ziua cea neînsertată și lumina cea neapusă și bucuria cea nesfârșită. Acolo nu iaste suspinare, nici întristare, nici scârbă, nici un feliul de nepodoabă și spurcăciune urâtă vederii, nici oarecare putoare cu rea mirosire, nici auzire a unui glas de întristare și de plângere și de înfricoșare. Ci toate se vād frumoase, toate mirolesc ca niște aroamate, toate să aud veselitoare. Acolo cântă neîncetat cétele îngerilor și ale arhanghelilor cu un glas slăvind pe Împăratul cel fără de moarte”.³³

The Lives of Saints can also be seen as an appeal to all the separate senses, in which polar values are supreme. In the vision of archdeacon Stephen, which is narrated in the instance of a third person by the hagiographer, the adjective “sweet” accompanies most of the nouns, be they common or proper, thus having the intensifying effect of repetition on the reader. Death is sweet because it is the last threshold before the gates of heavens, which are opened by the “sweet” Jesus and the “sweetest Mother”. The heroes of the hagiography can hardly wait to reach the gates of the kingdom of heaven, and martyrdom is considered to be the right key to this door. There, they are invited to relish in the sweetness of Paradise, in their turn. But where is this *place*? Where is Paradise? This is a question that has the answer in the eyes of the saints. A proof is the eyes that are fixed in the direction from which redemption comes, that is, above. In the descent of the Bible and of the patristic books, the heaven which every mortal and saint dreams about is up above, in the higher atmosphere. The virgin Pelagia of Antioch, while praying to be rescued unblemished by her besiegers, raised her hands and eyes towards the merciful sky. Sometimes, a divine answer

³² For more information, see the study by Nadia Ibrahim Fredrikson, *La douceur et l'amertume dans le langage spirituel des saveurs*, in “Vigiliae Christianae”, 57, 2003, p. 62.

³³ “If in this place what consoles you are beautiful stone houses, the more you will be pleased by the beauty of the houses and yards above, where the tables glitter with pure gold, where the store rooms have walls made of precious stones, adorned with pearls, in full glory; where the gardens are always in bloom and the flowers never wither, where the fields are always green and there are a lot of fresh water springs; where the air is always pure, the wind of life smells so sweet to the senses, where the day never ends and the sun never sets and happiness is eternal. There is no sorrow there, no sadness or spite, nothing unpleasant or ugly, there is no stench, no sad voice, no crying or reason to be scared. Everything is beautiful, everything smells nice, all the sounds are joyful. Hosts of angels and archangels always sing there, for the glory of the undying Emperor”. *Viețile Sfinților de la Neam?* (*The Lives of Saints in Neam?*), December, p. 188’.

coincides with the granting of the penitent's wish. Sometimes it is obvious, Christ's voice comes down through the clouds, in order to encourage the ones who sacrifice themselves:

„Și iată un glas din nori s-au auzit zicând: «Bucură-te, Haralampie, luminătoriiule al pământului și strălucitoriule al ceriului, părtașule al îngerilor, împreună viețuitorilor al prorocilor, priiatene al apostolilor, împreună ostașule al mucenicilor și al vorbii mele vrédnicule! Am auzit rugăciunile tale și am priimit cuvintele buzelor tale, să fie cuvântul tău vindecare bolnavilor»”.³⁴

The serene voice is answered with the look of the saint when seeing the Redeemer. Translating this episode at a visual level would result in portraits that are not looking back at the onlooker, but searching, mysteriously, upwards, towards a land that is not included in the painting:

„Au văzut și pre Hristos iisus, Stăpânul și Domnul său stând, ca cum cu pofță ar fi așteptat venirea lui cătră sineși, până când din trup dezlegându-se degrab cătră dânsul va merge, ca unde este Domnul acolo să fie și sluga lui. Și céia ce au văzut singur, pre acéia o au vestit și tuturor strigând cu mare glas: «Iată văz ceriurile deșchise și pre Fiul Omenesc stând de-a dreapta lui Dumnezeu»”.³⁵

The glittering eyes voluptuously delight in the divine energy, and replenish it on the stunned audience. Probably many of the conversions from that time would have been the result of this miraculous propagation that hagiographers later tried to capture in their stories.

Mots-clefs: hagiographie, martyr, passion, mort, reliques, tombe, paradis

**SUR LA VOIE DE LA RÉDEMPTION.
LES SUPPLICES ET LA MORT DU MARTYR
DANS L'HAGIOGRAPHIE ROUMAINE DES XVII^e-XIX^e SIÈCLES
(Résumé)**

L'étude présente se propose d'investiguer les mécanismes littéraires par lesquels l'hagiographie se construit son propre discours sur la mort des martyrs. Les textes analysés à ce but ont été sélectionnés des anciens livres de culte roumains, qui ont connu une grande circulation aux XVII^e-XIX^e siècles. En examinant quelques vies de saints, le discours portera essentiellement sur les structures hagiographiques censées souligner le caractère exemplaire du martyr: les supplices, le moment de la mort, l'inhumation du corps sacré, les compagnons de l'au-delà, l'imaginaire paradisiaque.

³⁴ “And there was a voice coming from the clouds that said: «Rejoice. Charalambos, light of the earth and star of the sky, brother to angels, equal to the prophets, friend of the apostles, defender of the martyrs, worthy of my word. I have heard your prayers and felt the words coming out of your mouth, your word is a cure for the sick!»”. *Ibidem*. February, p. 71^v.

³⁵ “He also saw Jesus Christ, his Lord and Master standing, as if He had waited impatiently for his arrival, until he got separated from his body and hurried towards Him, because where the Lord is, the servant should be as well. And what he saw for himself, he told to the others in loud voice: «I can see the skies open and the Son of Man sitting at the right hand of the Lord»”. *Ibidem*, December, p. 292^r.

LA MORT EN FACE. REPRÉSENTATIONS, HISTOIRE ET SAGESSE POPULAIRE DANS LE PREMIER XIX^e SIÈCLE VALAQUE

André Paleologue

L'iconographie chrétienne orthodoxe n'a connu ni les *Danses macabres* ni la rencontre des *Trois morts et des trois vifs*, ni celle de la *Mors* aveugle, pas plus que la fascination pour le cadavre et la décomposition¹. Pourtant, le thème de la «Mort» censé nous rappeler notre précarité et conforter notre réflexion sur la vie en général est constamment présent dans l'iconographie byzantine et post byzantine, qu'il s'agisse de renvois au livre de l'«Apocalypse» ou à des textes de sagesse qui ont nourri la réflexion de l'Eglise. Nous pensons ici à l'*Inanité humaine* (l'*Arbre de vie*) – illustration notamment de la «Parabole de la Licorne» tirée du très populaire roman «Barlaam et Joasaph»² – et, tout particulièrement, à la «carrière» plutôt exceptionnelle dans l'espace iconographique carpatho-balkanique de la lamentation de saint Sisoès devant la dépouille d'Alexandre (le Grand): «Comme je suis saisi d'étonnement, ô Alexandre! L'univers, le monde entier ne te contentaient pas et, maintenant que te voilà mort, regarde combien moins de trois pieds sous terre te suffisent!»³

¹ Emile Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen-Age en France*, Paris, 1908; Pavel Chihaiia, *Immortalité et décomposition dans l'art du Moyen âge*, Madrid, 1988; Alberto Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XI^e siècle*, Paris, 1952; Philippe Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975. Une très importante bibliographie sur la représentation occidentale de la Mort est aujourd'hui à la disposition du chercheur alors que le sujet reste à peine abordé pour ce qui concerne l'Orient orthodoxe.

² Voir Pavel Chihaiia, *op. cit.* p. 44-67. Egalement, Jean Sonet, *Le roman de Barlaam et Joasaph*, vol. 1, Namour-Paris, 1949; Sirapie der Nersessian, *L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph d'après les clichés de la Frick Art Reference Library et de la Mission Gabriel Millet au Mont Athos*, Paris, 1937; Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească (Livres populaires et culture roumaine)*, București, Ed. Minerva, 1984; Radu Cretzianu, *L'Influence des livres populaires sur les beaux-arts en Valachie au XVIII^e et au XIX^e siècles*, in «*Synthesis*», III, 1976; Dan Horia Mazilu, *Varlaam și Ioasaf. Istoria unei cărți (Barlaam et Joasaph. L'Histoire d'une œuvre littéraire)*, București, Ed. Minerva, 1981.

³ L'inscription accompagne une représentation de saint Sisoès sur la façade de l'église d'Opătești (dép. de Vâlcea), en Roumanie. Cf. Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara românească (Peintures sur les façades des églises de Valachie)*, București, Ed. Meridiane, 1984. Voir également: *Patericul (Anecdotes et dits des saints Pères du désert)*, Râmnicul Vâlcea / București, 1828.

Bien évidemment, nous entendons ici tout un discours sur la vanité humaine que l'Occident a pris le temps d'illustrer quelques siècles auparavant par d'innombrables *memento mori* «hamlétiens».

Mais une vraie réflexion chrétienne sur la mort ne se contente pas d'être uniquement un sujet de méditation, une parabole, un écho des lamentations de l'*Éclésiaste* ou, encore, une allégorie du type *Memento mori* ou *Fortuna labilis*. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la mort s'est vu attribuer un «personnage» comme pour répondre au désir inavouable de l'être humain de la «visualiser». Autrement dit, la *Mort* n'est pas uniquement un événement conceptualisé, mais également une «apparence» qui génère des sentiments divers. Sa «figure», son «visage», acceptés par l'iconographie post-byzantine de Valachie, correspondent à des modèles⁴ aussi bien originaux qu'inspirés du répertoire visuel à portée de la main existant sous forme d'illustrations d'ouvrages, de gravures profanes ou religieuses du type «images d'Épinal» ou de cartes de jeu.

La *Mort* personnifiée – représentation pour le moins inédite au sein de l'iconographie orthodoxe⁵ – fait son apparition tardivement en Europe du sud-est, en Valachie notamment, au cours du tout premier XIX^e siècle, alors qu'en Occident elle est depuis longtemps tombée dans l'oubli, sinon dans un «registre nocturne» celui que les Romantiques allemands viennent, à la même époque, de redécouvrir. Cette individualisation de la *Mort* serait-elle, tout comme au XIV^e et au XV^e siècles en Occident, le signe d'un certain abandon de la parabole sereine et de l'expression purement symbolique en faveur d'une crainte imposée par des conditions historiquement «concrètes»⁶? Il semble bien que oui, car on ne peut guère faire abstraction des réalités que les archives roumaines, russes et viennoises de l'époque mettent en lumière. Ainsi, selon les documents⁷, rien qu'entre 1739 et 1831, on a pu enregistrer en Valachie plus de huit épidémies de

⁴ Cristina Dobre-Bogdan, «*Imago mortis*» în cultura română veche, secolele XIII-XIX («*Imago mortis*» et sa place dans la culture roumaine ancienne, XVII-XIX^e siècles), Ed. Universității din București, 2002. Excellent ouvrage aidant à dresser un inventaire quasiment complet des représentations de la «*Mort*» en terre roumaine. Voir également, Louis Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, T. II, vol. 2, Paris, 1955, p. 639.

⁵ Les «*Hermeneias*» ou *Guides* à l'attention des peintres des églises orthodoxes de l'espace gréco-balkano-carpatique, ne font aucune référence à une quelconque image de la *Mort*. A part les éditions roumaines de V. Grecu, voir: Dionisie din Furna, *Carte de pictură (Guide de peinture chrétienne)*, București, Ed. Meridiane, 1979, ainsi que: A. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine* (trad. P. Durand), Paris, 1845.

⁶ E. Carpentier, *Autour de la Peste Noire, famines et épidémies au XVI^e siècle*, in «*Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*», nov.-déc., 1962; Louis Roman, *Les épidémies en Valachie dans leur contexte social (1739-1831)*, in *Momente din trecutul medicinei*, București, 1983, p. 153; François Laurençon, *Nouvelles observations sur la Valachie, sur les productions, son commerce, les moeurs et coutumes des habitants et sur son gouvernement*, Paris, 1822; Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Calaverii apocalipsului. Calamitățile naturale din trecutul României, până la 1800 (Calamités naturelles en Roumanie d'antan, jusqu'au 1800)*, București, Ed. Silex, 1993.

⁷ Cf. Louis Roman, *op. cit.* Voir également, Ion Cojocaru, *Documente privind economia Țării Românești, 1800-1850 (Documents concernant l'économie de Valachie)*, București, 1958.

peste, quatre de fièvre typhoïde et une de choléra qui ont fait environ 250 000 victimes parmi une population habitant un territoire plutôt réduit et, à l'époque, théâtre d'incessants conflits armés opposant sujets ottomans, russes et habsbourg. Les témoins signalent que «la peste a donné la mort à mille fois plus de Russes que de Turcs (...)». Du côté russe, il y avait, évidemment, les Roumains qui étaient, bon gré mal gré, les hôtes des armées du Tsar. Pendant plus d'un siècle et malgré le sévère «cordon sanitaire de quarantaine»⁸ mis en place par l'armée d'occupation russe (1828-1834), les villes et les villages des Principautés au nord du Danube ont connu périodiquement le drame effrayant de la mort de masse que les épidémies imposent aux communautés humaines. Les archives de cette période abondent en informations qui indiquent que les contagions frappèrent de plein fouet le milieu rural dont on aurait tendance à croire qu'il était plus protégé. Selon les témoignages, «de nombreux pestiférés des villes moururent dans les villages qu'ils contaminèrent» (...) «la plupart des villages furent infectés, et trop de maisons restèrent vides par la mort de leurs propriétaires»⁹.

Au fur et à mesure que les épidémies se succédaient, leur banalisation en faisait des événements presque courants, et, si l'on peut dire, ... attendus. Entre les habitants du milieu rural traditionnel et la mort «massive» la plus réelle qui soit, s'instaura une sorte de «dialogue» qui se nourrissait autant des réflexions des prophètes¹⁰ que de la sagesse véhiculée par nombre de textes qui, semblables à ceux de la «Bibliothèque bleue», ont connu une très large diffusion¹¹.

Ainsi, maintes images de la *Mort* que les églises gardent de cette époque seraient de véritables «documents»¹² qui reflètent la volonté de toute une population meurtrie par les épidémies, d'assumer et de préserver à un niveau supérieur d'intelligence et de sagesse, et en dépit de toutes les vicissitudes, sa dignité humaine¹³.

⁸ Pompei G. Samarian. *Ciuma (La peste)*. București, 1932.

⁹ *Ibidem*. Seront à signaler, par ailleurs, nombre de similitudes avec les comportements enregistrés au XIV^e siècle dans divers endroits en Europe et dans les mêmes conditions. Voir Albert Villaro. *La réaction des habitants de la Seu d'Urgell devant la Peste Noire*, in «Concilium Revue internationale de Théologie», n° 247, 1993, p. 47-56.

¹⁰ Dont celles d'Amos, qui s'avère d'ailleurs un des prophètes les plus représentés sur les façades des églises roumaines: «Arrive-t-il un malheur dans une ville sans que Dieu en soit l'auteur?» (Am. 3, 6).

¹¹ Radu Cretzianu, *op. cit.*: Răzvan Theodorescu, *Roumains et Balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*. București, Ed. Enciclopedică, 1999; Irina Petraș, *Știința morții. Înfățișări ale morții în literatura română (L'art de mourir. Visages de la mort dans la littérature roumaine)*, vol. I, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1995.

¹² Andrei Paleolog, *op. cit.* Voir également, Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*

¹³ Thierry Marmet, *Problèmes éthiques posés par l'évolution des attitudes face à la mort*, Toulouse, INSERM, 2000.

1. Quelques «visages» de la Mort

Dans les conditions historiques esquissées précédemment, visualiser la mort serait-il une manière de l'appivoiser ? La mort en face, le villageois roumain tentera plutôt de gagner du temps, de la «renvoyer» ainsi que l'osera *in extremis* le vieillard d'une célèbre fable d'Ésope dont l'illustration sera peinte sur de nombreuses façades d'églises¹⁴. Toléré par l'iconographie chrétienne, cet apologue plaide en faveur de la vie et de l'espérance – valeurs qu'une certaine sagesse propre à la culture traditionnelle chrétienne et populaire a su perpétuer dans le piémont des Carpates.

Epuisé, un vieillard (un «bûcheron» selon La Fontaine) se trouve assis sur un tas de fagots qu'il doit porter et dont le poids le pousse à un désespoir tel qu'il en arrive à supplier la Mort de «venir le chercher»¹⁵. A son appel, la *Mort* arrive sous son apparence de Thanatos-chasseur et s'empresse d'engager le dialogue avec lui:

(Le Vieillard): *Oh, Mort, où es-tu passée? Viens, car je n'en peux plus!*

(La Mort): *Tiens, me voilà ! Pourquoi m'appelles-tu?*

(Le Vieillard): *Je t'appelle pour te demander juste à m'aider à porter ce tas de fagots !*¹⁶

Dans le système de croyances traditionnelles des villages roumains, la mort et son caractère implacable n'ont jamais fourni de prétexte pour extérioriser une quelconque peur. Traité avec gravité, le sujet s'avère l'occasion d'une réflexion et à la fois source d'une sagesse résolument sereine. L'histoire du Vieillard que l'épuisement pousse à vouloir plutôt «mourir» que vivre, n'est, en fin de compte, qu'une plaidoirie en faveur de la vie. On ne pourrait guère comprendre autrement le subterfuge du vieillard pince-sans-rire et la morale spontanément malicieuse et profondément humaine qu'elle laisse entendre: inutile d'appeler ou de chercher la Mort quand le désarroi nous gagne, car, une fois face à elle, inmanquablement, nous choisirons de vivre et non de mourir. «Plutôt souffrir que mourir – c'est la devise des hommes» – dira La Fontaine¹⁷ en nuancant à sa manière la «moralité» de la fable ésope qui, elle, est bien plus prosaïque: «(...) tout homme aime la vie même s'il est malheureux»¹⁸. Autrement dit, on a affaire à une interpellation plutôt ironique à l'adresse de tous ceux qui essaient d'échapper à la mort, de la retarder ou de la repousser, comme s'ils en avaient le pouvoir. Pour les chrétiens orthodoxes du piémont

¹⁴ Cf. Andrei Paleolog, *op. cit.*

¹⁵ Maria Golescu, *O fabulă a lui Esop trecută în iconografia religioasă (Une fable d'Esop transposée dans l'iconographie religieuse orthodoxe)*, in «Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice», București, 1934, fasc. 80, p.70.

¹⁶ Ce dialogue accompagne la scène *Le Vieillard et la Mort* peinte sur la façade de l'église Saints Archanges du village Olari-Horezu (dép. de Vâlcea). Cf. Andrei Paleolog, *op. cit.* et Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*

¹⁷ J. de La Fontaine, *(Œuvres complètes)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1943, 1142 p.

¹⁸ Esop, *Fabule (Fables)*, București, Ed. Vremea, 1996, p. 12; Esop, *Fables*, Paris, Gallimard, Folio, 2003.

valaque, l'image de la Mort peinte sur la façade d'une église de village, contribue ainsi à revaloriser la Vie.

Brosser le «portrait» de la *Mort* correspond aussi bien à un profond désir de l'accepter tout en la repoussant en tant que «réalité» inéluctable, qu'à un effort pour comprendre sa «raison d'être». Puisque le roumain – langue de souche latine – enregistre le mot *mort* (moarte) au féminin, sa représentation «masculine» mérite une réflexion. De même qu'un Allemand a quelque mal à percevoir une représentation féminine de la *Mort* (car *der Tod* ou bien *der Knochenmann* sont au masculin)¹⁹, une image masculine de la *Mort* est, pour un Roumain, assez difficile à accepter au premier abord. Si c'est le cas, elle sera celle de *Thanatos* tel que l'Antiquité classique nous le décrit: un jeune homme couvert de poils, sauvage, armé d'une faux et portant une carnassière remplie d'instruments de torture. Les cheveux ébouriffés, le corps décharné comme pour souligner qu'il appartient à un monde «étranger à celui des vivants», il porte dans ses mains l'arbalète et le filet – instruments d'une symbolique et sinistre «chasse»²⁰. Il s'agit là, d'une image vraisemblablement d'importation et non pas d'une émanation de l'imaginaire valaque. Effigie d'un aspect plutôt violent, elle correspond parfaitement et en dehors de toute relation possible, à l'un des «visages» de la *Mort* déjà inventoriés et décrits au XII^e siècle en Occident par troubadour devenu moine, Hélinant²¹. De manière troublante, elle s'apparente de même, à une fine sculpture sur bois de poirier commandée par Maximilien I^{er} d'Autriche (1520) – le *Töldlein* précieusement conservée aujourd'hui au château d'Ambras, dans les environs d'Innsbruck²².

Le «squelette» – figure classique de la *Mort* connue en Occident depuis le XIV^e siècle, époque à laquelle *Le Triomphe de la Mort* ou la *Danse macabre* s'imposent dans le programme iconographique de l'église catholique²³ –, est un «personnage» qu'apparemment les paysans roumains acceptent. Par définition asexué car, grammaticalement, substantif neutre en langue roumaine, le *Squelette* que les inscriptions désignent être la «Mort», est représenté tantôt avec une coupe à la main tantôt avec un sablier. Si dans le premier cas on nous renvoie à un adage à connotations socratiques très répandu dans certaines zones de la Valachie: «(...) la mort n'est qu'une coupe qu'il faut boire!»²⁴, le second cas, met en exergue un attribut universellement connu²⁵ symbolisant le temps qui s'écoule. Délibérément aussi épouvantable que fantaisiste, la *Mort-Squelette* est également représenté(e) sous les traits d'un personnage désincarnée et ailée, brandissant glaive et faux. Surnommée *La mort de ce monde*, elle est «ailée»,

¹⁹ Karl S. Guthke, *Ist der Tod eine Frau? Geschlecht und Tod in Kunst und Literatur*, München, C. H. Beck Verlag, 1998.

²⁰ Eliane Georges, *Voyages de la mort*, Paris, Berger-Levrault, 1982.

²¹ Cf. Karl S. Guthke, *op. cit.*, p. 60.

²² *Töldlein*, sculpture sur bois réalisée par Hans Leinberger (1520), Schloss Ambras.

²³ *** *L'homme et la Mort. Danses macabres de Dürer à Dali*, Paris, Goethe Institut, 1985.

²⁴ Cf. *Pilde filosoficești din grecește (Sentences philosophiques traduites du grec)*, Vălenii de Munte, 1909.

²⁵ Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1983.

soutiennent certains Dictionnaires²⁶, comme pour indiquer la «rapidité» de son intervention, mais aussi comme rappel de quelques anges déchus tel Lucifer ou *Izra'il* – l'«ange de la mort» qui sépare les âmes des corps tant craint par les Musulmans²⁷. Visuellement parlant, les similitudes et les ressemblances sont bien évidentes. Autrement dit, les représentations des figures «sataniques» qui peuplent l'*Enfer* peint sur la plupart des églises orthodoxes des Carpates et «l'ange de la Mort» seraient issus du même modèle ou prototype démoniaque.

Sous les traits d'un «Cavalier de l'Apocalypse», ou de la *Mort triomphante* – «la terrible», «l'épouvantable», «l'effroyable» comme elle est souvent dénommée par les Roumains – la «Mort-Squelette» ou «Thanatos» à cheval, fauche et piétine sans les différencier les âmes des pécheurs rencontrés sur sa route. Des inscriptions à valeur de «réprimande» abondent: «Assez de réjouissances / jusqu'ici vous avez bien mangé et vous avez mené la belle vie ! / Cela suffit maintenant, allez, venez danser avec moi!»²⁸. La chevauchée meurtrière est sans pitié et le ton de la *Mort* semble vengeur et punitif: «L'heure a sonné!»²⁹ annonce le cavalier squelettique ou hirsute pour que, par la mort qu'il donne, le passage soit fait et que le «Jugement» s'accomplisse.

Enfin, dans les villages des Carpates, on peut rencontrer, bien évidemment aussi la représentation de la *Mort* au «féminin». Elle dialogue avec un jeune «Fils de roi» ou avec «Dame impératrice»³⁰. La scène puise son inspiration dans le *Dialogus mortis cum homine* dont certaines variantes en copie manuscrite ont, semble-t-il, circulé en territoire roumain³¹. Cette fois-ci, c'est la *Mort* (femme nue d'allure monstrueuse et repoussante par ses proportions!) qui prend les devants et s'exclame: «Comme tu es beau (ou belle) mon petit prince (ou ma princesse)! Le monde entier t'aime et te gâte. Allons, viens danser avec moi aussi!». La réponse du jeune prince trahit plus un effroi viscéral face à la laideur de l'apparition que de l'inquiétude ou une véritable peur: «Oh, Mort, comme tu es laide et épouvantable. J'aurais vraiment aimé ne jamais te rencontrer!»³². L'invitation «à danser» que lance la *Mort* (aux traits féminins) nous paraît, en

²⁶ Guy de Tervarent, *Attributs et symboles dans l'art profane. Dictionnaire d'un langage perdu (1450-1600)*, Genève, Lib. Droz, 1958 (ed. 1997). Voir également Raimond van Marle, *Iconographie de l'art profane au Moyen Âge et à la Renaissance et la décoration des demeures*, vol. II (*Allégories et symboles*), New-York, Hacker Art Books, 1971.

²⁷ Cf. *L'ange de la mort*, in *Encyclopédie des symboles* (sous la dir. De M. Cazenave), Paris, Hachette, 2001.

²⁸ Inscription sur la façade de l'église de Dozești (La Mănăstire), com. Fărtătești (dép. de Vâlcea). Cf. Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 101. Voir aussi: Andrei Pănoiu, *Pictura votivă din nordul Olteniei, secolul al XIX-lea (Portraits des fondateurs d'églises dans l'Olténie du Nord au XIX^e siècle)*, București, Ed. Meridiane, 1968.

²⁹ Inscription sur la façade de l'église principale du couvent Schitu Jghiabu (dép. de Vâlcea). Voir Radu Cretzianu, *op. cit.*, p. 38.

³⁰ Cf. Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*

³¹ Mihai Moraru, «*Dialogus mortis cum homine*» dans *la littérature allemande et roumaine*, Séminaire international d'études des livres populaires en langues romanes, München, 1976.

³² Inscription sur la façade de l'église Saints Archanges de Schitu Matei (dép. de Vâlcea). Cf. Andrei Paleolog, *op. cit.*; Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*

dernière analyse, une demande toute naturelle car le «jeune prince» manque visiblement de moyens pour s'y opposer, du moment où il est notoire que «rencontrer la Mort» fait partie du destin implacable de tout être humain.

Armée d'une faux qu'elle exhibe comme attribut mais aussi comme l'outil d'une «moisson» en train de s'effectuer (voir la façade de l'église paroissiale de Glâmbocata-Deal, Arges!), la *Mort* au visage d'une femme prend des traits aussi variés qu'inattendus. C'est, à nos yeux du moins, le signe d'une parfaite liberté d'imagination et d'une adéquation sans faille image / genre dont les sources d'inspiration sont à chercher sans doute aussi dans l'imaginaire même des villageois et de leurs peintres d'églises, souvent, extrêmement doués.

Omniprésente dans l'environnement villageois valaque, la *Mort*, en tant que «personnage» féminin, masculin ou neutre qui n'hésite pas à s'adresser au gens de la manière la plus naturelle qui soit, est acceptée comme une présence plutôt familière. On essaye toutefois de lui échapper soit à l'aide d'un paradoxe «ésopique», soit bel et bien en la repoussant avec un dégoût exprimé sans ménagement. Il n'en reste pas moins que par sa laideur et la «monstruosité»³³ de ses traits, elle n'a véritablement jamais cessé d'effrayer! Représentée de profil³⁴, comme le sont d'habitude les ombres de l'Enfer, elle souligne, ainsi, son côté démoniaque. De nos jours, ressentie comme un mauvais présage, elle fut effacée de la plupart des façades des églises valaques. Pourtant, pour lui avoir offert un «visage» et un emplacement sur les murs de leurs paroisses, les communautés chrétiennes de Valachie pensaient avoir trouvé, à la manière des homéopathes, un moyen efficace de l'exorciser, de la vider de sa charge maléfique. Parler sereinement de la mort, ne serait-il pas un signe de bonne santé morale et psychique ou d'une mentalité qui trahit une haute vision de la vie? Même si à la question «qu'est-ce que la vie de l'homme?» on peut répondre presque cyniquement «un chemin qui mène les hommes à la mort!»³⁵, le fait que les chrétiens des villages carpatiques acceptent la mort en face et ses multiples «visages», nous paraît plutôt la confirmation que de telles assertions n'ont pas vraiment cours! La démarche du chrétien n'est pas d'ignorer la mort ou de lui échapper, mais de la transformer en projet de vie.

2. La «mort de la Mort» – un discours chrétien en faveur de la Vie

Il est important de noter que sur les façades des églises qui affichent des représentations de la *Mort*, les peintres juxtaposent encore d'autres scènes et

³³ Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971, p. 173. «(...) C'est assurément le sentiment confus de l'importance du monstre pour une appréciation correcte et complète des valeurs de la vie qui fonde l'attitude ambivalente de la conscience humaine à son égard. Crainte (...) et même terreur panique d'une part. Mais aussi, d'autre part, curiosité, et jusqu'à la fascination. Le monstrueux est du merveilleux à rebours (...).» Voir aussi: Claude Lecouteaux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, PUF, 1999.

³⁴ Cf. Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ Alexandru Ciorănescu, *Întrebări și răspunsuri (Questions et réponses)*, in «Cercetări literare», I, 1934; Cătălina Velculescu et Mihai Moraru, *Bibliografia analitică a cărților populare laice (Bibliographie analytique des livres populaires laïques)*, București, Ed. Academiei Române, 1976-1978.

personnages qui, tels les éléments d'éloquence d'un discours, affirment la vision que les villageois ont de la vie. Y figurent côte à côte: l'image de la *Mort et du Jeune prince* et celle de la *Roue de la Vie* (*Fortuna labilis*), celle intitulée *Ce monde-là* ou, encore, la scène du *Vieillard et la Mort* et celle de *Samson brisant la mâchoire du lion*³⁶, etc. De telles associations, visiblement délibérées, confortent notre conviction que la peinture murale religieuse des villages des collines valaques, telles les homélies³⁷ de l'époque, propose une vraie pédagogie sur la valeur de la vie et de l'espérance chrétiennes.

Plutôt que l'émanation d'un *ars moriendi*, autrement dit d'une «méthode», l'iconographie de la *Mort* est l'image d'une «axiologie» dans laquelle l'événement de la mort ne peut être qu'une conséquence naturelle du péché originel que l'Humanité entière, dans la perspective de l'*Apocalypse*, devrait racheter.

Aux représentations diverses de la *Mort*, aux *Roues de la Vie* ou de la *Fortune* et aux scènes de chasse que nous retrouvons sur les façades des modestes églises villageoises de la Valachie carpatique, s'associent, parfois, des *cadrans solaires* peints qui, dans la plupart des cas, occupent une place importante au beau milieu même des scènes. Graphie d'utilité avant tout pratique, le *cadran solaire* gagne, ainsi, une valeur symbolique. Il mesure heure après heure l'intensité de la lumière et l'étendue de notre vie qui passe et se passe. et trace, inéluctablement, les séquences et les «heures» de notre vie rappelant l'adage: «Mors certa, hora incerta». Inclus, ou presque, dans le programme iconographique que les peintres d'églises sont censés respecter, le *cadran solaire* relie l'idée, courante dans la culture traditionnelle des villages valaques, d'une perpétuelle résurrection de la vie et d'un «éternel retour» de la Lumière³⁸, lequel se traduit, dans les termes du discours orthodoxe, par le fait que la *Mort* n'est autre que l'aube de la vraie *Vie*.

Dans une vision chrétienne, qui est celle des villageois roumains notamment, la vie n'est en dernière analyse que le résultat d'une lutte sans merci contre l'énergie et l'omniprésence de la mort, ce que le thème de *Samson brisant la mâchoire du lion* essaye de synthétiser. Samson «le très fort»³⁹, est l'expression iconographique du suprême espoir des chrétiens: la victoire sans appel sur la mort. Tel un Hercule, pour avoir brisé la mâchoire du lion, Samson rétablit, selon l'exégèse chrétienne, la confiance dans la force de l'homme «par la volonté de Dieu». Cette mise à mort «de la *Mort*» est représentée sur les façades de nombreuses églises du piémont carpatique de la même façon qu'elle orne depuis presque un millénaire déjà, les façades de quelques grandes

³⁶ Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 59.

³⁷ Cf. Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*, p. 112.

³⁸ Nicolae E. Voronca, *Datinile și credințele poporului român (Coutumes et croyances du peuple roumain)*, Cernăuți, 1903; Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Seuil, 1972; Maria Golescu, *Roata lumii (Le Roue de la Fortune)*, in «Revista istorică română», IV, 1934, p. 297.

³⁹ Maria Golescu, *Prea puternicul Samson (Le très fort Samson)*, in «Buletinul monumentelor istorice», 1940, p. 32. Voir également: Cristina Dobre-Bogdan, *op. cit.*, p. 63; Andrei Paleolog, *Les visages de la Mort. Iconographie post byzantine et mentalité orthodoxe*, in *Homo Religiosus, autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 116.

cathédrales européennes telles que Saint-Etienne à Vienne (Autriche) ou Saint-Julien du Mans (France).

Blottie au creux de collines douces et verdoyantes, l'église paroissiale de Neghinsti-Cacova (Vâlcea) a gardé sur les murs extérieurs de l'abside de l'autel, la représentation de *Samson brisant la gueule du lion* juxtaposée là celle du *Combat du cheval d'Alexandre (le Grand) avec l'Ours*⁴⁰. Encore plus significatif, et ce n'est pas un hasard, sur le même registre, s'ajoutent les figures des prophètes Jérémie et Ezéchiel encadrant l'icône de l'*Annonciation* – thème central du discours chrétien qui, face à la mort, propose un vrai «programme» de vie et d'espérance. Il est certain que ce jeu subtil de juxtapositions et de correspondances relie la *Mort* à la *Résurrection* – clef de voûte de toute réflexion chrétienne. La sagesse (et même la poésie qui en résulte) n'est pas le seul apanage de la culture des villageois roumains mais de tous ceux qui, en Europe, s'abreuvent à la même source. Le vers de Tristan l'Hermite⁴¹: «Lorsque nous serons morts, nous parlerons de vie» ne résonne-t-il pas comme un écho reçu, que les peintres valaques renvoient à leur tour?

Key-words: Death, Wallachia, Iconography, Christianity, Romanian village

**DEATH AHEAD. POPULAR WISDOM, REPRESENTATIONS AND HISTORY
IN EARLY 19th CENTURY WALLACHIA
(Abstract)**

The “Death” character appears rather late in the South-Eastern European Orthodox iconography, more precisely in the first half of the 19th century, in Wallachia. Epidemics, probably as important in size as the ones the Western 14th century is known for, led to this unexpected extension of the iconographic programme of the Romanian village churches. Thus, if the representations of “Death” as the *Winged Skeleton*, *Hunter Thanatos*, *Death with Scythe on Horseback*, etc., are to be found in western iconography, the scenes inspired by popular literature in the rural environment, such as “the Old Man and Death”, “the Strong Man and Death”, etc., represent a quite novel, original approach of the death-and-life issue in the Romanian area. Moreover, the relation that could be established between certain mythical or symbolic representations (“mighty Samson”, sun dials, etc.) and the Christian iconography proper (the Annunciation, Prophecies, etc.) is truly significant. The idea of accepting death as an ineluctable reality of life in the perspective of “Resurrection”, places the Romanian peasant’s ancestral wisdom in a fully aware Christian context. This is why we believe that the perception and representations of “Death” in Wallachia are as many incontestable proofs that a certain optimistic Christian standpoint has always defined the Romanian village, as the European civilization as a whole.

⁴⁰ Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 58.

⁴¹ François (dit Tristan) l'Hermite (1601-1655), *Oeuvres poétiques complètes*, Paris, Champion, 2003.

LE VIEILLARD ET LA MORT. VARIANTES LITTÉRAIRES ET ICONOGRAPHIQUES D'UN TEXTE ÉSOPIQUE EN TERRE ROUMAINE

Cristina Bogdan

L'iconographie religieuse a proposé, le long des années, diverses hypostases de la rencontre de l'homme avec la Mort ou avec ceux d'outre tombe. Surpris face à face, enlacés, main dans la main ou se reflétant dans l'eau du même miroir, ces personnages ontologiquement différents créent une tension des contraires destinée à retenir l'attention, à choquer, à soustraire le contemplateur à l'état d'«aveuglement»¹ engendré par la multitude des messages visuels l'entourant. Il est rare que l'attitude de l'être vivant face à la terrible apparition soit sereine, voire même dominatrice, telle que suggérée par la fresque du XIV^{ème} siècle de l'église inférieure de la basilique d'Assise: Saint François y pointe son doigt vers le squelette de celle qu'il avait si bien appelée «notre sœur, la mort du corps»². Et il le fait à bon escient, alors que dans les illustrations des *Danses macabres*, l'être humain est entraîné à son insu dans le tourbillon du néant. L'agressivité du spectre atteint le paroxysme dans les toiles de Hans Baldung Grien, d'autant plus que l'écorcheur s'empare, par derrière, de sa victime et lui indique, sans équivoque, la tombe – et la formule «c'est là que tu dois aller» («La Mort et la jeune fille») le dit clairement – ou dévore son visage telle une fauve sa proie («La Femme et la Mort»).

Parfois, la rencontre est placée sous les auspices du dialogue, comme il arrive dans les scènes qui, suivant une fable ésopique, évoquent la confrontation entre, d'une part, le vieil homme épuisé par les tracasseries de la vie et, d'autre part, celle qui lui apparaît comme unique salut: la Mort. Tirée d'un livre populaire qui a traversé l'espace roumain, tout d'abord en manuscrits et, vers la fin du XVIII^{ème} siècle en imprimés, la fable de l'homme qui appelle sa fin se retrouve

¹ Rudolf Wittkower, *La Migration des symboles*, trad. de l'anglais par Michèle Hechter, Paris, Ed. Thames & Hudson S.A.R.L., 1992, p. 9: «... nous sommes tous 'aveugles' à la majeure partie des messages visuels qui nous assaillent quotidiennement.»

² Pierroberto Scaramella, *The Italy of Triumphs and of Contrasts*, in Alberto Tenenti (ed.) *Humana fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th Century to the 18th Century*, Clusone, Ferrari Editrice, 2002, p. 32-33.

dans les fresques de quelques édifices de Valachie³, témoignant de la manière dont celle-ci fut perçue et interprétée par les communautés villageoises.

Le destin d'un livre populaire

Le périple de l'*Esopica* à travers les cultures du monde⁴ est un sujet bien trop ample et sinueux pour en faire l'objet de cette étude. Violeta Barbu avec son succinct passage en revue des archétypes de *La Vie d'Ésope* dans l'espace alexandrin et byzantin, qui remonte aux écrits de Maxim Planudes du XIV^{ème} siècle, ainsi que l'énumération des principales traductions et éditions en langues modernes⁵, nous a offert les informations nécessaires pour retracer le parcours de ce texte dont l'origine est encore source de controverses.

Il est important de préciser que *La Vie et les Fables d'Ésope* ont circulé longtemps séparément; ce n'est qu'au Moyen Âge⁶ que l'on en a fait un tout, en continuant de les traduire et copier/imprimer ensemble ou dissociées.

La littérature roumaine en est redevable à plusieurs sources, «l'influence byzantine tardive d'une part et la filière russe de l'autre»⁷. Le manuscrit le plus ancien date de 1703⁸ et il est dû à Costea, chantre de Șcheii Brașovului (le recueil ne contient qu'une variante de la vie du sage – *L'histoire d'Ésope* – les fables en étant exclues).⁹

Nous ne saurons préciser dans le temps leur apparition en terre roumaine. Néanmoins, dans une lettre adressée au capitaine hongrois Ioan Kemeny (datée du 27 juillet 1652)¹⁰, Matei Basarab se réfère, sans doute aucun, à une fable

³ Voir le catalogue d'images de la fin de l'étude.

⁴ I. C. Chițimia surprend une suite d'étapes de ce périple dans l'étude *Aspecte ale fabulei mediteraneene esopice în unele epoci și literaturi europene (Aspects de la fable méditerranéenne ésopique à certaines époques de la littérature européenne)* in *Probleme de literatură comparată și sociologie literară (Problèmes de littérature comparée et sociologie littéraire)*. București. Ed. Academiei, 1970, p. 19-30.

⁵ Violeta Barbu, *Viața lui Esop. Studiu critic (La Vie d'Ésope. Étude critique)*. București, Ed. Minerva, 1999, p. 15: «... édition française (Lyon, 1484, éditeur Mathis Hucz), italienne (Vérone, 1479, éditeur Ioan Alvisius, traducteur Aeci Zuchi), espagnole (Zaragoza, 1489, traduit par Henri, prince d'Aragon), allemande (Haganaw, 1534), tchèque et bohème (Prague, 1487), anglaise (Westminster, 1484, traduction William Caxton), hongroise (Vienne, 1536, traduction Pesti Gábor et, en 1556, Gáspár Heltai publiait ses historiettes d'après Ésope), polonaise (Cracovie, 1585), russe (Amsterdam, 1700).»

⁶ I. C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi (Problèmes fondamentales de la littérature roumaine ancienne)*. București. Ed. Academiei, 1972, p. 399.

⁷ Al. Piru, *Istoria literaturii române. Perioada veche (Histoire de la littérature roumaine. La période ancienne)*, vol. I, București. Ed. Didactică și Pedagogică, 1970, p. 440.

⁸ Il s'agit du manuscrit roumain no. 1436, conservé dans les fonds de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine.

⁹ Cf. I. C. Chițimia, préface à *Alexandria. Esopia. Cărți populare (Alexandrie. Esopica. Livres populaires)*. București, Ed. pentru Literatură, 1966, p. X.

¹⁰ Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești (Documents relatifs à l'histoire de la Transylvanie, la Moldavie et la Valachie)*, tome X, București, 1938; apud Al. Alexianu, *De când cunosc românii fabula esopică?*, (Depuis combien de temps, les Roumains connaissent-ils la fable ésopique?), in «Tomis», II^{ème} année, no. 4/1967, p. 12.

ésopique (*Le loup et l'agneau*). Cela justifie l'affirmation d'Al. Alexianu, à savoir: «nous avons de justes motifs de supposer que ces *ésopiques* (...) étaient connus dans les Principautés grâce aux traductions du slavons ou du grec, bien avant la création de l'Académie de St. Sava (1692-1694) et, peut-être, même avant que Matei Basarab, par l'intermédiaire d'Udriște Năsturel, son érudit beau-frère de Fierăști, fonde l'école supérieure de Târgoviște».¹¹

Tout le long du XVIII^{ème} siècle, on en trouve des variantes plus ou moins élaborées ou lacunaires (le plus souvent accompagnées de paraboles) dans les trois provinces roumaines.¹² Le rapprochement temporel des premières copies a mené à l'hypothèse de Violeta Barbu, selon laquelle à l'origine de ces miscellanées de manuscrits pourrait se trouver «une initiative culturelle située dans un contexte social plus général, plutôt qu'une action spontanée».¹³

Maria Golescu a identifié une suite de traductions¹⁴ du livre populaire dont les auteurs ont puisé à des sources différentes; ainsi celles des chantres Ștefan Raireț de Putna et Nicolae Popa de Brașov ou celle due à l'archimandrite Vartolomeu Măzăreanu, selon un modèle russe¹⁵, trouvé par l'érudit lors d'un voyage à Kiev.

En 1795, Petru Bart fait imprimer à Sibiu *La vie et les fables du très sage Ésope*, utilisant «une traduction de la version russe avec filière latine»¹⁶, première édition d'une série qui allait marquer le siècle suivant: 1802, 1807, 1812, 1816, 1834, 1843, 1856, 1858, 1862, 1878, 1890.¹⁷

À la différence des textes publiés dans la «bibliothèque bleue» occidentale, lesquels, grâce aux prix modiques, étaient accessibles à presque tout lecteur, les impressions roumaines, assez onéreuses, n'ont pas joui de la même diffusion. Pourtant, on les fait connaître par d'autres moyens. Intégrée au programme d'études¹⁸ de l'Académie grecque de Bucarest, du temps de

¹¹ Al. Alexianu, *op. cit.*, p. 12.

¹² Tel qu'attesté par le catalogue réalisé par Mihai Moraru et Cătălina Velculescu, in *Bibliografia analitică a literaturii române vechi (Bibliographie analytique de la littérature roumaine ancienne)*, 1^{er} vol., *Cărțile populare laice (Les livres populaires laïques)*. București, Ed. Academiei, 1976, p. 211-224.

¹³ Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ Maria Golescu, *O fabulă a lui Esop trecută în iconografia religioasă (Une fable d'Ésope entrée dans l'iconographie religieuse)*, in «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXVII, fascicule 80/1934, p. 70.

¹⁵ Al. Piru, *op. cit.*, p. 441: «Le texte russe, traduit par Vartolomeu Măzăreanu, a eu comme modèle une *Esopica* latine, parue à Amsterdam en 1700, avec gravures. Nous en retrouvons une, celle représentant Ésope le fabuliste, dans la traduction anonyme publiée en 1795 à Sibiu par le typographe Petru Bart ...»

¹⁶ I. C. Chițimia, *Introducere (Introduction), Viața și pildele preamțeleptului Esop (Vie et paraboles du très sage Ésope)*, in I. C. Chițimia et Dan Simonescu (eds.), *Cărțile populare în literatura română veche (Livres populaires dans la littérature roumaine)*, 1^{er} vol., București, Ed. pentru Literatură, 1963, p. 114.

¹⁷ Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 224-226 (passage en revue des éditions roumaines de l'*Esopica* au XIX^{ème} siècle).

¹⁸ Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 43.

Constantin Brâncoveanu, lue à haute voix lors des réunions (*șezători*) spécifiques à l'univers rural roumain,¹⁹ *Esopica* est ambivalente: «texte de littérature classique, partie intégrante du patrimoine des valeurs que la Renaissance redécouvrit, répandit et imposa et, en même temps, livre populaire dont un large public savoure la lecture pour son côté amusant ou moralisateur.»²⁰

La vocation étique²¹ de l'écrit rend légitime son existence aussi bien dans le contexte pédagogique de l'école que dans celui des enseignements transmis de vive voix, à même de faire naître au sein des communautés villageoises, une solidarité particulière entre «ceux qui savaient lire» et ceux qui «savaient écouter».²² Telle l'*Alexandrie*, à laquelle est parfois couplée dans les miscellanées, *Esopica* devient une lecture-repère de l'époque et sa propagation facilite la migration des paraboles du monde de l'écrit vers celui du folklore ou de la décoration murale.

Le fait même que des thèmes significatifs de l'*Esopica* – telle la fable traitant de la rencontre de l'homme avec la Mort – soient fréquemment repris et adaptés par le folklore témoigne de l'appétence de la culture populaire de résoudre à sa façon les situations existentielles-limite: «C'est ainsi que l'on connaît, partout, l'histoire du vieillard qui revenait du bois chargé de brindilles séchées et qui appelle sa Mort. Mais, dès qu'elle arrive, il lui dit, comme dans la fable de La Fontaine, que c'était pour l'aider à mieux remettre les brindilles sur son épaule ...»²³

Cette fable mise en vers fut aussi incluse au recueil d'Anton Pann, *Povestea Vorbii (L'Histoire de la Parole)*:

Et, alors, voilà qu'il se mit à prier douloureusement
En disant: «Viens, oh, Mort, viens» et autres choses en marmonnant.
La Mort qui n'était pas loin, son nom entendit
Et, à l'instant même, se précipita vers lui
Et de son appel, la raison lui demanda.
À la voir si terrible, il lui répondit et soupira
En disant: «Pardonne-moi, ma mère! et si tu veux m'écouter
Donne-moi un coup de main pour me relever

¹⁹ Alexandru Duțu, *Explorări în istoria literaturii române (Incursions dans l'histoire de la littérature roumaine)*, București, Ed. pentru Literatură, 1969, p. 55: «... les livres populaires sont lus lors des réunions spécifiques à l'univers rural (*șezători*) et viennent compléter les conseils ainsi que les histoires des livres de sermons écoutées à l'église».

²⁰ Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 37.

²¹ Conformément à la théorie des vocations, élaborée par Eugen Negrici pour classer les textes de la culture roumaine pré-moderne, dans son article, *Panorama literaturii medievale în limba română (Panorama de la littérature médiévale en langue roumaine)*, in «România literară», 25 février-3 mars 1993.

²² Alexandru Duțu, *Călătorii, imagini, constante (Voyages, images, constantes)*, București, Ed. Eminescu, 1985, p. 243.

²³ Tudor Pamfile, *Mitologie românească (Mythologie roumaine)*, București, Ed. Allfa, 1997, p. 314.

*Car, dans ce bois, il n'y a âme qui vive, comme tu le vois
Qui puisse m'aider à me relever chargé de ce bois.»²⁴*

Une variante allégée de ce dialogue et, partant, du subterfuge du vieillard, se retrouve dans les inscriptions des fresques au même sujet, qui ornent les murs extérieurs de certains édifices religieux valaques. Après avoir recouru au *topos* **Melior est mors quam vita** («Oh, Mort, où es-tu pour m'emmenner car je n'en peux plus»), le vieillard, effrayé par la terrifiante apparition, tente de l'amadouner par une réponse que son activité rend plausible: «Je t'ai appelée pour m'aider / ce fardeaux de bois à soulever.»²⁵

Appeler sa fin pour la repousser après est un motif fréquent du folklore littéraire: seule diffère, d'un récit à l'autre, la ruse utilisée pour tenter d'échapper à la Mort: «En désespoir de cause, des personnes, surtout âgées, appelaient la Mort qui venait, mais, souvent, à la voir si terrifiante, elles se démenaient pour s'en débarrasser.»²⁶

Les acteurs du dialogue iconographique. Une étude comparée des représentations du dialogue ésopeque peintes entre 1820-1880, dans quelques églises de Vâlcea – «Les Saints Voïvodes» (Olari-Horezu), «Saint Nicolas» (Dozești), «Saint Georges» (Tânislavi), «Saint Nicolas» (Zăvoieni), «Les Saints Voïvodes» (Turcești-Lespenea) – permet d'identifier des *éléments communs* aussi bien dans la manière de tracer le contour des personnages que dans leur environnement (collines dominées par un arbre pour suggérer la forêt où le vieillard avait constitué son fardeau de brindilles).

Si nous nous penchons sur les peintres y ayant travaillé, nous découvrons une explication plausible de ces similitudes. En effet, génération après génération, ils sont issus de la même école / famille d'artisans²⁷: «On doit aux peintres d'église de Dozești, les fresques de Capul Dealului-Drăgășani (1824), de Saint Nicolas (*Au couvent*) de Dozești (1830), de Gârdești-Drăgășani (1835) et de Zăvoieni-Jaroștile (1844). La génération suivante, issue de Dozești, réalise les peintures des façades des églises de Tânislavi (1864), Stânculești (1868) et de 'La Dormition' de Dozești (1875).»²⁸

²⁴ Anton Pann, *Povestea Vorbiei (L'Histoire de la Parole)*, București, Ed. Minerva, 1982 (on y a reproduit le texte de l'édition critique de I. Fischer, București, Ed. Minerva, 1975), p. 421, notre trad.

²⁵ Les inscriptions mentionnées proviennent de l'église «Les Saints Voïvodes» (Olari) de Horezu (dép. de Vâlcea).

²⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 312.

²⁷ Pour «l'apprentissage en famille» du XVIII^{ème} siècle, voir Barbu Brezianu, *Rudimente de învățământ artistic la "zugerarii de subțire" din Moldova și Țara Românească (Rudiments de l'apprentissage artistique chez les peintres d'église de Moldavie et de Valachie)*, in «Studii și Cercetări de Istoria Artei», no. 1/1962, p. 81: «Cet apprentissage artistique embryonnaire prenait souvent un caractère quasi familial: les apprentis de l'unique maître, centre de toute la structure, étaient, pour la plupart, ses proches parents: descendants ou apparentés. Ainsi, a-t-on abouti à constituer de véritables "dynasties" de peintres d'église dans l'ambiance propice de la pratique du métier transmis presque par hérédité.»

²⁸ Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara Românească, sec. XVIII-XIX (La peinture extérieure en Valachie, XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles)*, București, Ed. Meridiane, 1984, p. 28.

L'inscription votive, gravée en pierre, de l'église «Les Saints Voïvodes» (Turcești-Lespedea) mentionne le peintre Ion Dozescu, alors que l'inscription de la façade sud de l'église «Saint Georges» (Tânislavi) nous informe que les maîtres-artisans, Ioan et Radu, de la même famille, y avaient travaillé.

L'idée que les peintres d'église, Dozescu, aient été porteurs de cette scène, avait été avancée, un demi-siècle avant Andrei Paleolog, par Maria Golescu: «Le thème propagé par l'influence des frères Dozescu (car le père-confesseur Vasilie dont on trouve la signature sur une icône était, disait-on, frère du diacre Anghel) se retrouve dans les trois églises de la commune de Dozești et aussi dans celle de Giulești (Vâlcea), peinte entre 1828 et 1875, par eux-mêmes et leurs descendants...»²⁹

À superposer les images, nous constatons que les deux personnages de la fable s'inscrivent dans des modèles bien définis – dont on transgresse, bien rarement, les normes par des éléments ponctuels. Ainsi, le vieillard, toujours barbu – la barbe étant symbole de grand âge, selon les canons de la peinture post-byzantine – est habillé de vêtements typiquement paysans: chemise droite³⁰ rouge (parfois, mais pas souvent, blanche), pantalon collant bleu, vert ou blanc, chaussé de sandales tenues par des lanières ou pieds nus (Brezoi). Des fois, il est coiffé d'une calotte rouge (Zăvoieni, Râmești, Drăgănești-Peretu³¹). Quelque part, sur la colline où, soit il a fait halte, soit il est tombé à genoux devant la terrible et macabre apparition, se trouve, tout près de lui, le fardeau de bois et la hache qu'il aurait utilisée pour le couper (Râmești). Son geste de plaquer la main contre la bouche ou au front trahit la stupeur et la peur suscitées par la rencontre avec le spectre invoqué. Au caractère statique, figé de l'homme s'oppose le dynamisme de la Mort – personnage dessiné en mouvement, pressé qu'il est, selon les inscriptions y relatives, d'arriver auprès de la victime sollicitante. Le monstre décharné, de couleur foncée, les cheveux en bataille, les yeux globuleux et toutes dents dehors³², avance en brandissant la faux menaçante, dans une attitude qui prouve qu'il entend exhausser la demande. La taille surdimensionnée (Râmești, Brezoi) ainsi que les serres de la créature (Râmești) ou le sang dégoulinant de ses articulations (Turcești-Lespedea) témoignent de l'image que les peintres avaient de l'inquiétante créature. À l'incontournable faux, on ajoute, dans certaines représentations, la besace aux instruments «à couper» (Brezoi, Râmești) et l'arc aux flèches (Olari-Horezu).

²⁹ Maria Golescu, *op. cit.*, p. 73.

³⁰ Pour la description succincte de cet habit typique au costume traditionnel masculin dans toute la Roumanie (avec les variantes de rigueur), voir Paul Petrescu, Elena Secoșan, Georgeta Stoica, Pavel Ciobanu, *Arta populară din Mehedinți (L'Art populaire de Mehedinți)*. Drobeta-Turnu-Severin, 1983, p. 108.

³¹ Pour la description de la scène de l'église de Dragănești-Peretu (qui n'existe plus), voir Maria Golescu, *op. cit.*, p. 72.

³² Le personnage s'inscrit dans la typologie *Kyr*, qui «personnifiait le passage de la vie au trépas avec des souffrances terribles et était présentée comme une femme aux crocs effrayants, aux ongles crochus et aux cheveux en bataille», à l'encontre de *Thanatos*, conformément à la démarcation antique exposée par Maria Golescu, *op. cit.*, p. 72.

Le contraste entre les acteurs du dialogue ésope est marqué par les opposantes couplées: statique / dynamique; assis / debout; taille normale / taille surdimensionnée; habillé / nu. La nudité de la Mort suggère son appartenance à la bestialité³³ départageant, une fois de plus, les niveaux ontologiques. Pour séparer les protagonistes, on introduit un élément de rupture dans l'espace: un arbre (Tânislavi) ou un élément architectural – une fenêtre (Olari-Horezu) – autour duquel la rencontre est structurée.

«Les étiquettes» qui accompagnent les personnages accentuent le contraste: «le frêle vieillard» (Râmesti) vis-à-vis de, ni plus ni moins, «la terrible Mort» (Râmesti) ou «la Mort du monde» (Brezoi) – syntagme qui en suggère la toute puissance et l'universalité et, partant, l'impossibilité de s'y soustraire.

Comme dans toutes les fables ésope, régies par le principe de la concision, de la concentration de l'information, nous y avons affaire à un schéma simple: **invocation – apparition – dialogue**. En étudiant les illustrations des fables ésope des éditions anglaises du XVII^{ème} siècle, Edward Hodnett propose deux types de structures: «*A rencontre B et ils discutent*» ou «*A rencontre B et quelque chose se passe.*»³⁴ Les fresques roumaines appartiennent à la première typologie, le dialogue constituant le noyau de l'histoire. Les répliques des personnages³⁵ (maladroitemment esquissés, de l'un vers l'autre, comme dans les futures bandes dessinées, pour marquer la succession question-réponse et le rapport émetteur-récepteur) confèrent aux images le caractère de mini-saynète. Sur la façade nord de l'église de Turcești-Lespedea, la confrontation semble avoir lieu dans un décor de théâtre. Ainsi, sans omettre les éléments traditionnels de la fable (l'arbre, les collines), l'artiste y a ajouté, dans la partie supérieure de la fresque, des franges qui évoquent, pour le public moderne, la cortine d'un théâtre. Évidemment, il pourrait s'agir seulement d'un ajout décoratif, destiné à encadrer la scène.

La réplique facétieuse du vieillard («*Je me suis dit que tu m'aiderais à soulever ce fardeau-là*»³⁶) nous fait penser au *topos* de la **Mort dupée**, assez fréquent dans le folklore ou repris par des écrivains tel Ion Creangă dans son récit, *Ivan Turbincă*. L'instinct ludique atténue la gravité de la situation par un trait d'humour dans un contexte tragique.

Des fois, l'artiste se permet d'intervenir dans le texte et remplace la traditionnelle réplique finale du vieil homme par une proposition qui dirige l'implacable «Faucheuse» vers quelqu'un d'autre. «La Faim» de la Mort, que

³³ Lucian Boia, *Între inger și fiară. Mitul omului diferit din Antichitate până în zilele noastre (Entre ange et fauve. Le mythe de l'homme à part de l'Antiquité à nos jours)*, traduit par Brândușa Prelipceanu et Lucian Boia, București, Ed. Humanitas, 2003, p. 20.

³⁴ Edward Hodnett, *Aesop in England. The Transmission of Motifs in Seventeenth-Century. Illustrations of Aesop's Fables*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1979, p. 23.

³⁵ Avec des caractères cyrilliques, à l'exception de l'église de Brezoi (dép. de Vâlcea), où le texte est écrit avec des caractères latins.

³⁶ Conformément à la légende qui accompagne l'image à l'église de Turcești-Lespedea (dép. de Vâlcea).

son aspect squelettique suggère, sera ainsi assouvi et le vieillard bénéficiera d'un répit. Une telle situation est consignée par Victor Brătulescu au couvent Păpușa (département d'Argeș)³⁷ et commentée par Cătălina Velculescu dans son étude, *Livres populaires et culture roumaine*: «Le vieil homme qui avait appelé sa fin dans un moment de profonde détresse ne se contente pas de repousser fermement la Faucheuse, arrivée promptement à son appel, mais il lui indique une autre cible – une jeune fille – victime bien moins prête que lui à passer dans l'au-delà».³⁸

Ce type d'intervention dans la structure de la fable pourrait avoir son origine dans des récits du folklore qui tourment autour du même thème et ont un dénouement similaire. Il s'agit de l'homme qui, terrorisé par l'image de la Mort qu'il avait appelée à un moment difficile de son existence, la détourne vers un autre être humain, d'habitude plus jeune et qui respire la santé et la joie de vivre. De telles créations d'inspiration ésoptique, mais à dénouement modifié, sont citées dans la *Mythologie roumaine* de Tudor Pamfile: «...*Quand elle entendit cela, la vieille femme se mit à trembler, à pleurer et à prier*:

Mort, oh, Mort, laisse-moi!

Je suis une pauvre, ne me prends pas:

Lucas, prends-le

Il est vigoureux

Ou peut-être Ispas

*Car il est plus gras!»*³⁹

La relation entre le texte des manuscrits ou des imprimés, la vision folklorique et les représentations iconographiques de la fable constitue un cas heureux de rapprochement entre l'image plastique et les sources littéraires de l'époque. L'influence des livres populaires sur la peinture religieuse⁴⁰ de la première moitié du XIX^{ème} siècle rend évident l'intérêt des peintres d'église de l'époque pour un art narratif, parsemé d'éléments de la philosophie populaire, à caractère moralisateur. *Vrais livres de colportage*, les textes qui nous intéressent ont mis et maintenu en circulation des thèmes et motifs littéraires, spécifiquement adaptés⁴¹ par la littérature et l'iconographie de chaque peuple qui en

³⁷ Victor Brătulescu, «Păpușa din jud. Argeș» («Păpușa du département d'Argeș»), in «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXVI, fasc. 76/1933, p. 91. Il s'agit de l'église de Păușa, actuellement département de Vâlcea, selon la nouvelle division administrative du territoire. Les images de la peinture extérieure auxquelles se réfère V. Brătulescu n'existent plus.

³⁸ Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească (Livres populaires et culture roumaine)*, București, Ed. Minerva, 1984, p. 16.

³⁹ C. Rădulescu-Codin, *Ingerul românului (L'ange du Roumain)*, p. 124, apud Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 313.

⁴⁰ Pour des détails concernant l'influence des livres populaires sur la peinture murale valaque, voir Radu Crețeanu, *L'influence des livres populaires sur les beaux-arts en Valachie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, in «Synthesis», no. 3/1976, p. 101-114.

⁴¹ Mircea Eliade, *Cărțile populare în literatura românească (Les livres populaires dans la littérature roumaine)*, in «Revista Fundațiilor Regale», no. 4/1939, p. 2: «... chaque groupe ethnique a fait sien ce qui convenait à sa structure mentale et à son niveau spirituel.»;

avait pris connaissance à travers les traductions. N'étant pas perçus comme des «objets étrangers», empruntés, mais considérés par un phénomène d'acclimatation, histoires du cru, on en a recueilli et publié beaucoup comme issus du folklore roumain. D'autres, comme la fable qui nous intéresse, sont devenus, au fur et à mesure, des contes populaires indépendants, présents, à en croire les recueils de folklore, dans les divers espaces du domaine culturel roumain.⁴²

L'impact de l'*Esopica* sur l'univers mental des peintres d'église itinérants de Valachie était tel qu'ils ont fini par inclure la figure d'Ésope⁴³ parmi celles des philosophes et prophètes qui ornent les frises extérieures de certains édifices des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. La figure du célèbre esclave phrygien nous fait penser à sa vie, alors que la fable *Le Vieillard et la Mort* nous donne un aperçu de ce puits de sagesse qui lui fut attribué. La remarque de Radu Crețeanu, selon laquelle nous nous trouvons devant l'unique fable⁴⁴ ésopique transposée dans la peinture murale, nous oblige à réfléchir aux explications de cette option: appétence pour les situations-limite, résolues avec ingéniosité et humour, manière de se représenter l'insaisissable ou façon de se préparer à l'inévitable rencontre. Probablement, un peu de tout cela et, en plus, le fait que l'illustration de la fable venait se «greffer sur l'image traditionnelle de la Mort qui, à l'extérieur du parvis (...) correspondait à l'Enfer ou à l'Apocalypse, voire même au Massacre des innocents, de l'intérieur de la même pièce.»⁴⁵ Nous avons affaire, finalement, à une nouvelle manière de se représenter le personnage macabre que l'on retrouve, dans les mêmes zones de Valachie et d'Olténie, à cheval ou à pied, seul ou confronté à l'être humain.

I. C. Chițimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, p. 400: «Les peuples ont adapté les livres populaires à l'esprit de la plus authentique et spécifique tradition locale. Si l'*Alexandrie* et l'*Esopica* ont pénétré en Occident, en grande partie, dans l'atmosphère des cours féodales où l'on cultivait la chevalerie et les poèmes des troubadours, au langage souvent livresque, par contre, dans les pays de l'Orient, elles, comme tant de livres destinés exclusivement au peuple, en ont pris l'habit vif et expressif de son langage et se sont intégrées au récit typiquement populaire, où l'expression n'est ni «recherchée» ni «inventée», mais puisée dans le trésor séculaire du folklore.»

⁴² Mihai M. Robea, *Basme, snoave, legende și povestiri populare - Folclor din Valea Vâlsanului-Argeș (Contes de fées, historiettes amusantes, légendes et récits populaires - Folklore de Valea Vâlsanului-Argeș)*. București, 1979, p. 116 («Avec la vieille femme et la mort»): Pamfil Bîlțiu, Maria Bîlțiu, *Izvorul fermecat. Legende, basme mitologice, povești mitologice și mito-crențe din județul Maramureș (La source enchantée. Légendes, contes mythologiques, récits mythologiques et mytho-croyances du département de Maramureș)*, Baia Mare, Ed. Gutinul, 1999, p. 340-341 («Le vieil homme et la Mort», «La vieille femme et la Mort»).

⁴³ Voir Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 98, la liste des édifices religieux valaques dans les peintures desquels Ésope est présent.

⁴⁴ Radu Crețeanu, *op. cit.*, p. 111-112.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 112.

Le Vieillard et la Mort– catalogue d'images de l'iconographie roumaine⁴⁶ –**Département:** Argeș;**Localité:** Râjlețu-Govora (comm. Uda);**Eglise (patron/patronne):** «Ste. Paraskevi d'Epivat, St. Jean et St. Nicolas»;**Fondée en / Fondateurs:** 1805; 1824-1828 / Le diacre Ion Chiriceanu;**Peinte en / Peintres:** 1828;**Etat de conservation de la scène:** Fortement endommagée;**Emplacement de la scène:** Façade nord, registre inférieur;**Etat de conservation de la scène:** A présent, elle n'existe plus.

*

Département: Gorj;**Localité:** Brădiceni (comm. Peștișani);**Eglise (patron/patronne):** «St. Nicolas»;**Fondée en / Fondateurs:** 1739, brûlée en 1821, refaite par Șerban Manolochescu et Badea Popescu entre 1829-1832;**Peinte en / Peintres:** après 1830;**Etat de conservation de la scène:** A présent, elle n'existe plus.⁴⁷

*

Département: Gorj;**Localité:** Romanești;**Eglise (patron/patronne):** «Les Saints Empereurs Constantin et Hélène»;**Fondée en / Fondateurs:** 1820-1830 / Constantin Bălțeanu, grand intendant, et Costache Măldărăscu, écuyer en charge des ablutions princières lors des cérémonies;**Peinte en / Peintres:** 1830 / Fotache et Dumitru de Craiova (selon l'inscription votive);**Etat de conservation de la scène:** Fortement endommagée;**Emplacement de la scène:** Façade sud, registre inférieur;**Description du *Vieillard*:** Assis, habillé d'une longue chemise rouge; on ne distingue plus les traits du visage.**Description de la *Mort*:** Apparition squelettique, ocrée, debout, venant derrière le vieillard, la faux à la main.**Légende:** –

*

Département: Olt**Localité:** Drăgănești, hameau de Peretu;**Eglise (patron/patronne):** «St. Nicolas»;**Fondée en / Fondateurs:** 1805 / les prêtres Marin et Scarlat et leurs femmes. Barbu Șerbănescu, Dobre et Marin Onescu, Radu Untaru et autres fidèles;**Peinte en / Peintres:** 1805;**Etat de conservation de la scène:** Elle n'existe plus.⁴⁸

⁴⁶ Nous avons utilisé l'actuelle division administrative du territoire en Roumanie, respectant l'ordre alphabétique aussi bien des départements que des localités où se trouvent les édifices religieux concernés, eux aussi présentés par ordre alphabétique.

⁴⁷ L'information concernant l'existence de cette scène provient de l'étude d'Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 101 (la séquence consacrée aux représentations de la fable *Le Vieillard et la Mort*, de la table intitulée «L'iconographie de la littérature populaire»).

⁴⁸ L'information relative à l'existence de cette scène provient de l'article de Maria Goleșcu, *op. cit.*, p. 72. Dans le même article, l'auteur mentionne les scènes similaires qui existaient

Emplacement de la scène: Façade sud, registre supérieur (cf. Maria Golescu);

Description de la scène (cf. Maria Golescu): «La Mort maigre, les yeux globuleux, rictus terrifiant et aspect négroïde, une grande faux à la main droite, montre de la main gauche vers un vieillard dont les genoux fléchissent et qui laisse tomber le tas de brindilles. Il plaque, effrayé, la paume droite contre son visage, pour ne pas voir l'apparition. La Mort porte une écharpe blanche nouée à la taille, et le vieillard porte, par-dessus un large pantalon, qui tombe sur ses grosses godasses, une longue chemise blanche, froncée à la taille et une soubreveste rouge; il est coiffé d'un bonnet pointu de la même couleur.»⁴⁹

*

Département: Vâlcea;

Localité: Brezoi;

Eglise (patron/patronne): «La Présentation au Temple» (construction en bois, avec du crépi à l'extérieur);

Fondée en / Fondateurs: 1789 / L'évêque Iosif Argeșiu;

Peinte en / Peintres: après 1860;

Etat de conservation de la scène: Très endommagée; de gros morceaux du crépi – support de la peinture – sont tombés.

Emplacement de la scène: Façade sud;

Description du Vieillard: Assis, habillé d'une chemise blanche qui lui arrive aux chevilles, le fardeau de bois sur son dos et la main droite dirigée vers la Mort.

Description de la Mort: Apparition surdimensionnée, noire, les cheveux en bataille, la main droite levée, brandissant un marteau menaçant, une faux dans la main gauche; en bandoulière, une besace noire, où l'on distingue divers outils (couteau, pinces, hache et autres). Le corps poilu rappelle la typologie «homme sauvage». Au-dessus de la tête du personnage, apparaît l'inscription «*La Mort du monde*», en caractères latins.

Légende: *Un vieillard dit: – Mort, où es-tu?*

Elle se présenta en toute hâte.

*

Département: Vâlcea;

Localité: Capul Dealului (Drăgășani);

Eglise (patron/patronne): «La Dormition de la Vierge»

Fondée en / Fondateurs: 1824 / Giura, capitaine d'infanterie, et sa femme, Alexandra;

Peinte en / Peintres: 1824;

Etat de conservation de la scène: Elle n'existe plus.⁵⁰

Emplacement de la scène: Façade nord du parvis (cf. Victor Brătulescu);

Légende (cf. Victor Brătulescu): – *Oh, Mort, viens m'emmener! / – Me voilà. / – Je ne t'appelle pas pour me prendre, mais pour poser le bois par terre.*⁵¹

autrefois dans les églises de Giulești et Ghioroiu (dép. de Vâlcea), sans, pour autant, en donner la description.

⁴⁹ Maria Golescu, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁰ L'information relative à l'existence de cette scène provient de l'article de Victor Brătulescu, *Însemnări. Biserica Adormirea Maicii Domnului din Capul Dealului - Drăgășani* (Notes. L'église de la Dormition de la Vierge de Capul Dealului - Drăgășani), in «Mitropolia Olteniei», no. 5-6/1960, p. 374-375; Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 86, note 281: «L'église, endommagée pendant le tremblement de terre de 1977, a définitivement perdu les peintures extérieures de la façade.»

⁵¹ Victor Brătulescu, *op. cit.*, p. 375.

*

Département: Vâlcea;**Localité:** Dozești;**Eglise (patron/patronne):** «St. Nicolas»;**Fondée/Fondateurs:** 1760, 1834; restaurée en 1934, quand certaines représentations extérieures ont été couvertes de chaux.**Peinte/Peintres:** 1828 / Le prêtre Vasile, peintre d'églises, et les générations suivantes de maîtres de la famille Dozescu (qui ont contribué à la réfection de la peinture extérieure de l'église);**Etat de conservation de la scène:** Relativement bon;**Emplacement de la scène:** Façade nord, registre supérieur;**Description du *Vieillard*:** Assis, habillé d'une chemise rouge, longue jusqu'aux genoux, pantalon bleu; effrayé, il plaque sa main droite contre sa bouche.**Description de la *Mort*:** Monstre humanoïde, ocrée, les cheveux en bataille, se dirigeant vers le vieillard en brandissant, menaçante, sa faux.**Légende:** *Avant que la Mort apparaisse au vieillard* / – Oh, Mort, où es-tu pour m'emmener? / *Que disais-tu?* / – *Je disais que tu m'aides à soulever le bois.* (Le reste du texte est indéchiffrable).

*

Département: Vâlcea;**Localité:** Gârdești (Drăgășani);**Eglise (patron/patronne):** «St. Nicolas»;**Fondée en / Fondateurs:** 1826-1835 / Vasile Chera Gărdescu;**Peinte en / Peintres:** 1835**Etat de conservation de la scène:** Elle n'existe plus.⁵²

*

Département: Vâlcea;**Localité:** Horezu (Olari);**Eglise (patron/patronne):** «Les Saints Voïvodes»;**Fondée en / Fondateurs:** 1826 / Stanciu Covrea et autres;**Peinte en / Peintres:** 1826-1828; refaite en 1886 / Ilie de Teiuș;⁵³**Etat de conservation de la scène:** Relativement bon;**Emplacement de la scène:** Façade est du parvis;**Description du *Vieillard*:** Assis, habillé d'une chemise rouge, longue jusqu'aux genoux, d'un pantalon vert et de sandales à lanières; la main plaquée contre la bouche, geste qui marque à la fois la peur et la surprise.**Description de la *Mort*:** Apparition humanoïde, poilue, brunâtre, debout, la faux à la main gauche, un arc contre son pied et l'index de la main droite dirigé vers le Vieillard.**Légende:** *Le vieillard:* Oh, Mort, où es-tu pour m'emmener car je n'en peux plus!*La Mort:* – Me voilà, vieux, je suis là. Pourquoi m'appelles-tu?*Le vieillard:* – Je t'ai appelée pour que tu m'aides à soulever ce fardeau de bois.

⁵² L'information concernant l'existence de cette scène provient d'Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 101.

⁵³ Cf. Radu Crețeanu, *Zugravii din Teiuș (Les peintres d'église de Teiuș)*, in «Magazin istoric», IV, nr. 12(45) / 1970, p. 18: «J'ai identifié le peintre – sans tenir compte des critères stylistiques et iconographiques – grâce à l'inscription fragmentaire de la façade nord 'sep(tembre)... Ilie pein(tre)...' (le reste manque, le crépi étant tombé) où l'écriture et le parape sont identiques à ceux de notre peintre d'église.»

*

Département: Vâlcea;**Localité:** Horezu (Râmești-Bălănești);**Eglise (patron/patronne):** «Le Dimanche de la Toussaint»;**Fondée en / Fondateurs:** 1658-1659 / Le métropolitain Ștefan (cf. l'inscription d'un Évangile offert par Șerban Cantacuzino à l'église de Râmești);⁵⁴ refaite en 1859 par les petits boyards du cru Stănică Bălănescu et Niță Predescu.**Peinte en / Peintres:** 1859;**Etat de conservation de la scène:** Bon (la scène a été mise à jour – en enlevant la chaux – en 2002);**Emplacement de la scène:** Façade sud;**Description du *Vieillard*:** Assis sur un tas de bois, habillé d'une chemise blanche, longue jusqu'aux genoux, coiffé d'une calotte rouge et chaussé de sandales à lanières; la main portée au visage dans un geste d'effroi et de surprise; au-dessus de la tête du personnage, on trouve l'inscription «*Le frêle vieillard*».**Description de la *Mort*:** Apparition surdimensionnée, foncée, les cheveux en bataille et les dents proéminentes, des serres aux mains et aux pieds; la faux à la main gauche et, en bandoulière, une besace où l'on distingue divers outils «coupants» (couteau, hache, flèche, pinces et autres); à la droite du personnage, apparaît l'inscription «*La terrible Mort*».**Légende:** *Le vieil homme fatigué a appelé la Mort. Puis, quand il a vu la Mort, il l'a regretté amèrement.* (Il y a encore une inscription, aujourd'hui indéchiffrable).

*

Département: Vâlcea;**Localité:** Păușa (comm. Călimănești);**Eglise (patron/patronne):** «Les Saints Voïvodes»;**Fondée en / Fondateurs:** XVII^e siècle (?), refaite et agrandie en 1854, par les prêtres Vasile et Stan, le moine Pintilie Hariton, Ioan Belculescu et sa mère, Magdalina;**Peinte en / Peintres:** 1857;**Etat de conservation de la scène:** Elle n'existe plus.⁵⁵**Emplacement de la scène:** Façade ouest du parvis (cf. Victor Brătulescu);**Légende** (cf. Victor Brătulescu); – *Oh, Mort, où es-tu pour m'emmener? / – Je t'ai entendu, pourquoi m'as-tu appelée? / – Pour m'aider à soulever le bois.* Sur une autre réplique de la Mort, couverte par la chaux, le vieillard ajoute: – *Va emmener cette fille-là plutôt que moi.* (Derrière la Mort, un peu plus loin, il y avait la silhouette d'une jeune fille).

*

Département: Vâlcea;**Localité:** Stănculești (comm. Fârtătești);**Eglise (patron/patronne):** «St. Nicolas»;**Fondée en / Fondateurs:** 1868 / Gheorghe Cârtoag, Mihai Dumitrașcu, Popa Barbu;

⁵⁴ Cf. V. Drăghiceanu, *O ctitorie mitropolitană. Biserica din Râmeștii-Vâlcei (Une fondation métropolitaine. L'église de Râmești-Vâlcea)*, in «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», IV, 1911, p. 130 et suivantes.

⁵⁵ L'information relative à l'existence de cette scène provient de l'article de Victor Brătulescu, *Comunicări (Communications)*, in «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXVI, fasc. 76/1933, p. 91.

Peinte en / Peintres: 1868 / Les peintres d'église de «l'école de Dozești»;

Etat de conservation de la scène: Elle n'existe plus.⁵⁶

*

Département: Vâlcea;

Localité: Tânislavi (comm. Fârtățești);

Eglise (patron/patronne): «St. Georges»;

Fondée en / Fondateurs: 1864 / Constantin et Ion Pieloiu et autres;

Peinte en / Peintres: 1864 / Ion et Radu Dozești (cf. l'inscription de la façade sud);

Etat de conservation de la scène: Relativement bon;

Emplacement de la scène: Façade nord, registre supérieur;

Description du *Vieillard*: Assis, habillé d'une chemise longue, rouge.

Description de la *Mort*: Monstre poilu, brunâtre, debout, tenant la faux des deux mains.

Légende: *Quand la Mort apparut au vieillard.* (Le reste du texte est, aujourd'hui, indéchiffrable).

*

Département: Vâlcea;

Localité: Turcești (comm. Mateești);

Eglise (patron/patronne): «Les Saints Voïvodes» (Lespedea);

Fondée en / Fondateurs: 1782, refaite en 1840 et déplacée en 1880 / Nicolae Duțascu, Toma Constantinescu, Nicolae Mazilescu, le prêtre Costandin Negoescu, Ion Călcescu, Lisandru Diaconescu;

Peinte en / Peintres: après 1860 / Ion Dozescu (cf. l'inscription votive);

Etat de conservation de la scène: Relativement bon;

Emplacement de la scène: Façade nord, registre supérieur;

Description du *Vieillard*: A genoux, habillé d'une soubreveste rouge (en dessous, on voit le manche bleu de la chemise), pantalon bleu et sandales à lanières; la main sur la bouche dans un geste d'effroi et de surprise.

Description de la *Mort*: Monstre poilu, brunâtre, des articulations duquel le sang gicle, la faux menaçante brandie vers le vieillard.

Légende: *Quand la Mort apparut au vieillard* / – *Oh, Mort, où es-tu pour m'emmener?* / *La Mort dit:* – *Que disais-tu, le vieux?* / – *Je disais que tu m'aides à soulever ce lourd fardeau.*

*

Département: Vâlcea;

Localité: Zăvoieni (comm. Măciuca);

Eglise (patron/patronne): «St. Nicolas» (Jaroștile);

Fondée en / Fondateurs: 1802 / Ștefan Măciuceanu et son fils, Marin;

Peinte en / Peintres: après 1844 / Le diacre Anghel Dozescu (signé sur la façade sud) et ses apprentis;

Etat de conservation de la scène: Très endommagée;

Emplacement de la scène: Façade nord, registre supérieur;

Description du *Vieillard*: Assis, habillé d'une chemise longue, rouge, coiffé d'une calotte; la main contre la bouche dans un geste d'effroi et de surprise.

Description de la *Mort*: Monstre poilu, d'un jaune brunâtre (représentation très effacée), la faux à la main.

Légende: – *Oh, Mort, dépêche-toi de m'emmener.* / – *Qu'as-tu dit?* / – *J'ai dit que tu m'aides à soulever le bois.*⁵⁷

⁵⁶ L'information relative à cette scène provient d'Andrei Paleolog, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁷ Cf. Maria Golescu, *op. cit.*, p. 73.



Fig. 1. *Le Vieillard et la Mort*, façade nord de l'église «Saint Nicolas» de Dozești (Vâlcea)



Fig. 2. *Le Vieillard et la Mort*, façade nord de l'église «Saint Georges» de Tânislavi (Vâlcea)



Fig. 3. *Le Vieillard et la Mort*,
façade sud de l'église «Le Dimanche de la Toussaint» de Râmești-Horezu (Vâlcea)



Fig. 4. *Le Vieillard* (détail), l'église «Le Dimanche de la Toussaint» de Râmești-Horezu (Vâlcea)



Fig. 5. *Le Vieillard et la Mort*,
façade sud de l'église «La Présentation au Temple» de Brezoi (Vâlcea)



Fig. 6. *Le Vieillard et la Mort*, façade nord de l'église «Les Saints Voïvodes» de Turcești-Lespedea (Vâlcea)



Fig. 7. *Ésope* (miniature), ms. roum. B.A.R. 3390, f. 93^r

Key-words: popular books, mural painting, aesopic fables, folklore, death, church

**THE OLD MAN AND DEATH. LITERARY AND ICONOGRAPHIC VARIANTS
OF AN AESOPIC TEXT IN WALLACHIA
(Abstract)**

The fable of the man who conjures his Death and rejects it when it appears (The Old Man and Death), originally from a popular book (Aesopia) that circulated in the Romanian area first in manuscript form, then, at the end of the 18th century, in editions, also appears in the outer murals of several churches in Muntenia, painted in the 19th century, bearing witness to the way in which the fable had been received and recast at the level of the village community. The relation between the manuscript (or editions) text, the popular perspective and the iconographic representations of the aesopic fable are a felicitous case of communication between the figurative image and the literary sources of the time. The influence of popular books on church murals attests the itinerant painters' preoccupation with a narrative art containing elements of popular, moralizing philosophy. Moreover, this is a case of a new figurative representation of the character of Death, which can also be found in a series of equestrian or pedestrian hypostases, alone or in its confrontations with human beings, in the same geographical areas of Muntenia or Oltenia.

VESTIGE ET SIGNES: «LES PROFESSIONNELS» DE LA MORT EN TRANSYLVANIE DANS LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XIX^{ème} SIÈCLE

Marius Rotar

«On ne dit jamais d'un chien ou d'un rat qu'il est mortel. De quel droit s'est arrogé l'être humain ce privilège? Après tout, la mort n'est pas son invention et le fait de se considérer son unique bénéficiaire est un signe de vanité stupide.»

Emil Cioran (1911-1995)

1. Les difficultés d'une définition. Préliminaires

Le sujet des professionnels de la mort, situé dans un espace et dans un temps historique éloigné du contemporain, paraît dès le début, un thème déplacé. Cela est dû au modernisme du concept, un aspect qui révèle une série de ses caractéristiques et de ses inadvertances¹. Cela concerne premièrement la structure de la société actuelle post-moderne, définie dans un trait caractéristique, dans le cadre d'un débat plus ample ou plus restreint sur le fait de mourir et la mort². De cette manière, la notion-clef de *l'industrie funéraire* ne peut pas être évitée dans certaines régions géographiques révélant une partie de ses composantes dans le dernier siècle et demi. Le cas des Etats Unis, par exemple, semble le plus évident de ce point de vue³. Il révèle non pas seulement

¹ Pour la difficulté de la définition, voir Harold L. Wilensky, *The Professionalization of Everyone?*, in «American Journal of Sociology», 70, 2, 1964, p. 138-157.

² Aujourd'hui, la thanatologie peut être définie comme une branche professionnelle de la mort, mais dans une telle question des nuances sont nécessaires (voir Mary Ann Morgan, John D. Morgan (ed.), *Thanatology: A Liberal Arts Approach*, London, Ontario, King's College Series on Death, Dying and Bereavement, 1988).

³ Voir l'ouvrage classique écrit par Jessica Mitford, *The American Way of Death*, Greenwich Conn. Fawcett Publications, Inc., 1963. Pour l'évolution de la direction voir James F. Farrell, *Inventing The American Way of Death, 1830-1920*, Philadelphia, Temple University Press, 1980. Pour une perspective actuelle du problème aux États Unis: Charles A. Corr, Donna A. Corr, *Death, Dying and Bereavement in the United States of America*, in John D. Morgan, Pittu Laungani (ed.), *Death and Bereavement Around The World*, vol. 2: *Death and Bereavement in the Americans*, New York, Baywood Publishing Company, Amityville, 2003, p. 37-55. Une discussion sur le modèle américain apparaît aussi chez Michel Vovelle, dans l'ouvrage *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 695-707.

une spécificité différente, mais aussi une influence croissante manifestée dans certaines zones du monde (l'Europe Occidentale). Par conséquent, aujourd'hui le concept d'industrie funéraire d'un côté, et du professionnel de la mort de l'autre côté, sont étroitement serrés et, encore plus, ils conditionnent réciproquement leur existence.

Le débat sur les professionnels de la mort dans la Transylvanie de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, surprend par l'absence apparente de concordance due au modernisme et à l'actualité du concept. Il faut inclure cela dans le contexte des caractéristiques de l'espace et du temps historique analysé, qui concerne, dans certains points de vue, l'image d'une société rurale et implicitement ancrée dans des «réalités» archaïques et difficilement à disloquer. A un autre niveau, le débat placerait les bases de l'analyse présente autour des personnages principaux qui gravitaient autour de la mort et du cadavre de la Transylvanie de l'époque. Par conséquent, par le concept du professionnel de la mort on pouvait pénétrer, plus facilement, vers les réalités du traitement accordé au décès et vers ce qui demeure après cet événement, comme reste, à savoir le cadavre⁴ – symbole de l'absence et d'une putréfaction⁵ future. On peut considérer donc, à une dimension plus proche de la véridicité de cette époque-là, que plutôt le titre de pré/semi professionnalisation de la mort serait plus adéquat que la professionnalisation de celle-ci⁶. Dans un tel contexte, la direction qui assume, dès le début, la non-concordance conceptuelle entre certains personnages, circonstances et un traitement accordé à la mort et au cadavre dans l'époque, d'une part, et le modernisme de ce problème, de l'autre, répondrait, plus efficacement, au profil de la société transylvaine de l'époque. De cette manière, toute la construction proposée ici suivra, nuancant une série d'aspects, qui étaient les personnages qui agissaient autour de la mort et du cadavre dans la Transylvanie de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Les bénéfiques d'un tel sens de développement analytique semblent être évidents: comment agissait-on au niveau théorique et pratique, exposés à l'événement brut de la mort dans l'époque et devant le cadavre, quelles attitudes naissaient dans telles circonstances, etc.? D'autre côté, un débat dans ce sens place sur la page certaines spécificités entre l'espace transylvain et d'autres régions de l'Europe, amenant au premier plan un véritable regard comparatif⁷. Ainsi peut-on délimiter sur une construction à étages, non isolés et aux cadences

⁴ Marius Rotar, *Cadavre, cimitire, crematorii sau despre corp ca și rest în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* (Cadavres, cimetières, crématoire ou sur le corps en tant que reste en la Transylvanie de la seconde moitié du XIX^e siècle), in «Caietele de Antropologie Istorică» («Cahiers d'Anthropologie Historique»), II, 2(4), Cluj Napoca, juillet-décembre 2003, p. 57-83.

⁵ Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre. De la Biologie à l'Anthropologie*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1980, p. 9.

⁶ Le concept est utilisé pour le cas américain. Voir James F. Farrell, *op. cit.*, p. 147-148.

⁷ Voir pour l'espace anglais un court mais excellent ouvrage de Roy Porter, *Disease, Medicine and Society in England, 1550-1860*, ed. II, *Studies in Economic and Social History*, London, The MacMillan Press Ltd, 1993.

différentes, quelques personnages, qui pourraient se soumettre au concept exposé ci-dessus. Il s'agit du médecin, du policier, du prêtre, de l'inspecteur / vérificateur / visiteur des morts ou le nécroscope, les entrepreneurs des pompes funèbres et, à l'étage inférieur, le fossoyeur.

En apparence, tous ces personnages peuvent être facilement disséqués, étant tous mis dans l'équation de la mort, mais pour certains d'entre eux naît un grand nombre de questions concernant leur position à ce niveau de l'enquête. Cependant, si on rapporte ces problèmes au prêtre, au médecin et même au policier de l'époque, la cohabitation extrêmement étroite de ceux-ci avec les thèmes de la mort et du cadavre est évidente. Ils sont capables, évidemment, de tracer une série de lignes de conduite autour du décès et du corps dépourvu de la parole et du mouvement – le cadavre. Par conséquent, la thérapeutique de la douleur de la mort, au niveau spirituel opérée par l'intermédiaire du prêtre, plus son contact direct avec le cadavre jusqu'à un certain point⁸; le rôle du médecin d'adopter et d'orienter une nouvelle conduite envers la vie et, implicitement, envers la mort à cette époque-là; le rôle du policier dans le décryptage, avec l'aide du médecin, des cas des morts suspectes⁹ – apportent dans le débat une série d'éléments qui supporteraient, de certains points de vue, le qualificatif de professionnel de la mort. Certainement, l'entrevue successive d'une possible transformation du rôle du médecin dans l'équation de la mort, qui «attente», au moins dans certaines «zones», à la position occupée par le prêtre, se révèle dans l'augmentation évidente de son importance dans le cadre de la communauté. Si on ajoute dans cette direction aussi la spécialisation graduelle qui se réalise à un niveau supérieur de la science médicale, de son côté légal, les choses commencent à s'éclaircir encore plus¹⁰. Cependant, on ne peut pas discuter à un niveau affirmatif une telle question, à cause du petit nombre de médecins dans la Transylvanie de l'époque (d'autant moins de médecins légistes), d'un côté, et d'autre côté, à cause du profil rural de cette société.

En ce qui concerne les entrepreneurs des pompes funèbres, on remarque qu'une telle «occupation» devient, vraiment, un métier dans la Transylvanie de l'époque, mais cela s'exprimera plutôt par les aspects pratiques. Il englobe les

⁸ Justin Popfîu. *Preparaționu trupurilor morțurilor pentru înmormântare. Studiu liturgicu, fragmentu dein unu tratatulu liturgicu mai lungu despre înmormântarea creștină după ritulu orientalu. Rețipăritu dein «Predicatoriulu Sat. Romanu»* (La préparation des corps des morts pour l'enterrement. Etude liturgique, fragment d'un traité liturgique plus long sur l'enterrement chrétien de rite oriental. Réimprimée de «Predicatoriulu Sat. Romanu»). Gherla, Ed. Aurora, 1877.

⁹ *Procedura Penală din Ardeal conținând Legile și Ordonanțele în vigoare* (La Procédure pénale de Transylvanie, contenant les Lois et les Ordonnances en vigueur). România, Curtea de apel Cluj, s.a.

¹⁰ Par exemple, dr. Genersich Antal kolozsvári egztei tanár. *Bonczolati eljárás törvényszéki és kórtani esetekhem. Jegyzőkönyvi példakkal. Budapest, Nyomatott az athenaeum nyomdájadan, 1874; Törvényszéki orvostan irta dr. Belky Janos a törvényszéki orvostan ny tanára kolozsvártt. A holttest jelenségeiről és a személynazonoságról szóló részt kidolgoșyta dr. Genersich Antál a kórbonczolástan ny. R. tanára kolozsvártt. Budapest, 1895 etc.*

«outils» de la cérémonie d'enterrement, du cercueil aux objets nécessaires au rituel de l'inhumation et finit par le problème du transport, le plus sûr possible, du cadavre, parfois sur de longues distances. De ce point de vue, la presse transylvaine du temps, au moins dans le milieu urbain, souligne leur existence, parfois ayant des titres extrêmement intéressants: *instituts d'enterrement*¹¹. En plus, est évidente la différence d'avec les autres espaces non européens, où, par exemple dans les Etats Unis, l'apparition des établissements du type *funeral home*, dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, représente l'une des plus originales mutations enregistrées au niveau mondial dans ce domaine. Cependant, dans la Transylvanie de l'époque, le cadavre et sa préparation pour l'enterrement constituent l'apanage des «spécialistes» archaïques du monde rural, et parfois, dans le milieu urbain, des médecins. Par conséquent, une telle pratique n'était pas englobée dans les attributions des entrepreneurs de pompes funèbres. D'ailleurs, une partie de cette habitude persiste jusqu'aujourd'hui ; à remarquer que ces «spécialistes» archaïques du milieu rural ont disparu, et le médecin reste le seul «professionnel» qui manipule le cadavre.

D'autre part, l'image de ces «professionnels» ne pouvait pas être positive d'une façon générale dans la société, au-dessus d'eux planant une forte suspicion¹² qui parfois se résout par un esprit anecdotique. On considère ici quelques images concernant la perception des médecins à l'époque, qui, de temps en temps, sont interprétés comme de véritables «messagers» de la mort. Un autre point à discuter est l'immixtion matérielle dans une telle question, essentielle pour la compréhension entière du concept de «professionnel», c'est-à-dire la possibilité de transformer la mort et le cadavre en source principale d'existence. Mais, il est évident que seulement quelques-uns de ces 6 personnages nommés se soumettent à un tel qualificatif – on se rapporte ici aux entrepreneurs de pompes funèbres, aux fossoyeurs, et, avec réserves, aux inspecteurs/vérificateurs/visiteurs des morts ou au nécroscope. Cependant la toilette du cadavre, sa préparation pour l'inhumation, restait à l'époque une question privée, même dans le milieu urbain, ce qui représentait une direction de l'expression archaïque de la question. Par conséquent, il faut amener dans

¹¹ «Institut nouveau d'enterrement. J'ai l'honneur de faire connaître au beaucoup estimé public roumain, que j'ai ouvert à Cluj rue Unio no. 13 un nouveau institut d'enterrement où se trouvent toute sortes de cercueils peints et ornés en métal et en bois, des couronnes simples et fastueuses, des chandelles, des torches et même des croix pour la fossé, et que tout ce qui manque peut être commandé en même temps pour les enterrements que j'effectue immédiatement et avec des frais modérés, ici ou ailleurs ou à l'étranger; même le transport des cadavres, avec mes propres chevaux bien dressés. En plus, toutes sortes de travaux de menuisier se trouvent prêts dans le dépôt et à des prix accessibles dans ma propre maison, rue Mănăstur no 87. En vous assurant de toute ma considération distinguée, Petru Muntean, menuisier», in «Tribuna» («La Tribune»), Sibiu, 75, XIX, 25 Aprilie / 8 Maiu, 1902, p. 300.

¹² Voir le cas actuel des entrepreneurs de pompes funèbres et la manière dont ils sont perçus dans la communauté, en France, chez Christian de Cacqueray, *La mort est notre métier*, en Marie-Frédérique Bacqué, *Mourir Aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris, Edition Odile Jacob, 1997, p. 19-47.

notre époque le problème des professionnels de la mort de cette époque-là, ce qui apporte encore des éclaircissements sur un terroir soumis aux incertitudes par excellence, par suite des différences qui s'enregistrent entre ce temps-là et le temps que l'on vit de nos jours¹³.

2. L'Inspecteur / vérificateur / visiteur des morts

On peut affirmer qu'à l'époque le principal «professionnel» de la mort était *l'inspecteur / vérificateur / visiteur des morts ou le nécroscope*. Mais une telle affirmation doit être soutenue et encore plus, nuancée. De cette manière, il faut accentuer certains aspects concernant le travail, les techniques de ces «professionnels» et, surtout, leur dimension quantitative dans l'espace historique énoncé. Une nouvelle question ainsi naît: quelle était, en fait, le but de «l'institution» représentée par les inspecteurs des morts? De toute manière, l'institution représentée par les inspecteurs de la mort n'est pas une création spécifique à l'espace de la Hongrie/Transylvanie de l'époque, car elle a été attestée pour la première fois en 1545, lorsque Jean Calvin instituait leur premier corps¹⁴.

Du point de vue légal, leur statut était établi avec précision, par les règlements de la loi sanitaire de 1876 au niveau de la Hongrie et de la Transylvanie, implicitement. On spécifiait ainsi de façon explicite la nécessité «[...] pour tout le pays de la visite spéciale des morts pour vérifier leur mort». De cette manière, l'enterrement n'était permis qu'après que «le vérificateur de la mort, chargé sous l'autorité» avait déposé en écrit une déclaration concernant la réalité du décès¹⁵. La loi citée sera d'ailleurs renforcée par d'autres ordres du Ministère de l'Intérieur de la Hongrie, ce qui atteste leur existence du point de vue législatif. («L'Ordre du Ministère de l'Intérieur No 31.025 ex. 1876, la

¹³ Danielle Sylvestre, *Oui sont les professionnels de la mort*, in *ibidem*, p. 49-73. On sépare deux catégories de professionnels de la mort aujourd'hui: le **médecin** qui constate le décès et le **entrepreneur des pompes funèbres**, le dernier s'occupant de la préparation du cadavre. C'est une situation paradoxale quand même parce que la préparation du cadavre fait partie de la formation obligatoire du corpus médical, mais ce corpus éliminait la mort et le cadavre comme un déchet. De ce point de vue ces professionnels de la mort n'ont pas été conscients, ainsi que le grand public, du fait que cela représente une nécessité sociale. Souvent ils ne sont pas reconnus et critiqués sans raison, à cause de «l'inhumanité» de leur métier. Leurs disponibilités, le secours technique et administratif qu'ils accordent dans des situations concrètes contribuent à l'acceptation de la perte de l'être aimé et ainsi on ne peut pas ignorer l'importance de ces professionnels dans la communauté.

¹⁴ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵ Art. 110, chap. XV - *Dispoziții privind cadavrele; despre înmormântări și cimitire ale Legii sanitare maghiare din 1876. Legea sanitară, în vigoare în Ardeal, Banat și părțile ungurene, modificată conform decretului no. XXI al Consiliului Dirigent (Dispozițiuni sur les cadavres; sur les enterrements et les cimetières de la Loi sanitaire hongroise de 1876. La Loi sanitaire en vigueur en Transylvanie, Banat et les parties hongroises, modifiée conformément au Décret no. XXI du Conseil Dirigeant)*, Cluj, Tip. Naționale, 1920, p. 34. Voir aussi Corpus Juris Hungarici 1000-1896. Magyar Törvénytár 1875-1876. Évi Törvényzsinkek. Budapest, 1896, p. 381-383.

deuxième partie, concernant I. Le Règlement de procédure pour les visiteurs qualifiés, respectivement considérés qualifiés pour constater le décès.»¹⁶) En même temps, l'inspecteur des morts ou le nécroscopiste était en connexion directe avec le médecin et les autorités laïques de l'époque, et une telle situation confirmait son importance.

Il faut traiter également le problème de la dispersion proprement-dite de ces personnages en Transylvanie, ce qui représenterait sans doute, une confirmation ou non de l'hypothèse qu'on a émise, d'après laquelle l'inspecteur des morts était à l'époque le pion principal en ce qui concerne la mort et le cadavre. On va se limiter à seulement quelques exemples qui renforcent la supposition émise, mais qui ne la confirment pas entièrement, vu l'étape de l'étude ci-présente. Par conséquent, une recherche future dans ce domaine apportera de nouveaux éclaircissements, vu que l'institution des inspecteurs de la mort persiste même après 1918.

Le premier exemple, assez édificateur, concerne un tableau contenant tous les inspecteurs des morts de l'arrondissement de Blaj de 1908¹⁷, et qui contient plusieurs rubriques. Il y avait ici environ 20 inspecteurs des morts, dont la majorité étaient des Roumains (la première rubrique – le nom de l'inspecteur des morts); et dont l'âge était extrêmement divers – le plus jeune avait 29 ans et le plus âgé 69 ans (la deuxième rubrique – la date de naissance), ayant des occupations diverses – la plupart étaient des agriculteurs, puis des instituteurs, des retraités, le maire, des membres du conseil de l'église (la troisième rubrique – l'occupation), et qui étaient «formés» par les médecins, à des dates différentes – le plus ancien dans le métier avait environ 33 ans «d'expérience» (la quatrième rubrique); la plupart parlaient seulement le roumain – 17 d'entre eux, 2 parlaient l'hongrois et un seul l'allemand (la cinquième rubrique). Ils agissent dans des zones distinctes de la préture (la sixième rubrique) et à la fin ils reçoivent, en fonction de la zone, une rétribution annuelle – la plus grande de 40 couronnes et la plus petite de 20 couronnes (la septième rubrique).

On remarque dans ce tableau deux questions importantes: d'un côté, ce qui suggérerait le manuel d'Emanuil Kállai, c'est-à-dire que le métier d'inspecteur de morts n'était pas principal, mais secondaire par rapport à une profession (occasionnel). De l'autre côté, mais à un niveau plus important que la première observation, il y a les éléments qui se focalisent sur la proportion du nombre des inspecteurs des morts d'un arrondissement rapporté au nombre de la population entière. De cette façon, dans ce cas il y a 20 inspecteurs des morts à une population de 41.649 habitants¹⁸ en 1910 (sans y inclure la ville de Blaj, qui

¹⁶ Emanuil Kállai, *Catechismul Vizitatorilor de morți (Le Catéchisme des visiteurs des morts)*, L'Église blanche, Tip. a J. Wunder, 1879, p. 38-41.

¹⁷ *Halottkének kimutatása*, Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Alba (la Direction Départementale des Archives Nationales de Alba, ensuite D.J.A.N.A.), fonds *Pretura Plasei Blaj – actes noniv.*, 1/1908, page 1. Voir aussi *Halottvizsgálati jegzőkönyv. Protocol de vizitare de mort*, D.J.A.N.A., fonds *Parohia greco-catolică Cricău - a. neing.*, dossier 1/1913, page 5 etc.

¹⁸ Information prise de *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930 (Le recensement général de la population de Roumanie du 29 décembre 1930)*, publié par le

n'est pas mise dans la statistique). Il en résulte que pour les 41 agglomérations rurales de l'arrondissement de Blaj il y avait un inspecteur des morts pour deux localités, ce qui signifie une proportion de 1 inspecteur à 2.082 habitants, ce qui représente un chiffre supérieur au nombre des médecins de la même zone. Des conclusions similaires se retrouvent aussi dans une autre statistique de la même Préture, accomplie en 1913¹⁹, où le nombre des inspecteurs reste le même, les salaires identiques, etc., la seule différence étant que les inspecteurs connaissent plusieurs langues étrangères. Dans une Préture voisine (Ocna-Mureș) les choses se présentent différemment: il y a 33 inspecteurs des morts en 1913²⁰ et 30 en 1914²¹. En ce qui concerne la statistique de 1914, on ne trouve pas d'informations au sujet de la diminution du nombre des inspecteurs des morts, mais, dans la statistique de 1913, on remarque le fait que la proportion est différente de celle de la préture présentée antérieurement. A une population de 20.555 habitants et 22 localités²² et 33 inspecteurs des morts il y a presque deux inspecteurs pour une localité et une proportion de 1 inspecteur à 622 habitants. On remarque ainsi que la différence entre les deux exemples est grande et difficile à expliquer, vu le fait qu'on ne dispose pas d'un tableau complet des dates. Mais ce qui reste significatif est que le rapport entre le nombre de la population et les inspecteurs des morts était plus élevé que dans le cas des médecins, ce qui confirme, jusqu'à ce point de la recherche, notre hypothèse. En plus, la démonstration gagne un point d'appui si l'on parle de la situation du médecin en qualité de visiteur des morts, où, par exemple, dans la préture d' Ocna Mureș, il y avait un seul médecin pour une telle qualification²³, probablement la personne à laquelle appelaient les inspecteurs des morts dans des situations confuses et de décès anormaux (les derniers dépassaient leurs connaissances).

Cependant les aspects quantitatifs sur l'activité des inspecteurs des morts sont plus amples, englobant et analysant par comparaison l'espace de la Transylvanie avec les autres provinces hongroises. Par conséquent, une série de statistiques hongroises concernant la réalité de la mort à l'époque sont essentielles. Par exemple, on spécifie que dans l'espace transylvain de 1897, environ 29,3% des 100 décès enregistrés ont été certifiés par le médecin et le reste ne sont pas entrés dans une telle catégorie (70,7%). La question qui se

médecin Sabin Manuilă, vol. 1, *Sex, stare civilă, grupe de vârstă, gospodării, infirmități, populație flotantă*, partea 3. *Gospodării, infirmități, populație flotantă (Sexe, état civil, groupes d'âge, foyers, infirmités, population flottante, 3^e partie, Foyers, infirmités, population flottante)*, p. 746 – on passe en revue aussi les dates du recensement hongrois de 1910.

¹⁹ *Alsófehér varmegye balázsfalvi járás területén lakó képesített halottkéme törzskönyve*. D.J.A.N.A., fonds *Pretura Plasei Blaj* - acte noninv., dos. 1/1913, page 1.

²⁰ D.J.A.N.A. fonds *Pretura Plasei Ocna Mureș* – acte noninv., dos. 1/1913, pages 1-2.

²¹ *Ibidem*, dos. 1/1914, pages 1-2.

²² *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*, vol. 1, 3^{ème} partie, p. 528.

²³ *A Marosujvári járók területén alkalmarott orvos halottkemesek*, D.J.A.N.A., fonds *Pretura Plasei Ocna Mureș* - acte noninv., 1/1908 – non numeroté.

pose est simple: les 70,7% des décès étaient ou non enregistrés par l'inspecteur des morts? Dans ce point de l'investigation la réponse est affirmative et se fonde sur l'envergure énoncée à l'époque, sur plusieurs plans (législatif, surtout) de ces «professionnels» de la mort. De toute manière, en ce qui concerne un regard détaillé des chiffres, on remarque le fait que la plus grande proportion des décès non enregistrés par le médecin, conformément aux mêmes statistiques, était dans les comitats de Solnoc-Dăbâca (85%), Hunedoara (83%), Turda-Aranyos (82,6%), Cluj (81,4%) et Alba Inférieure (78,9%). Par contre, les plus nombreux cas de décès confirmés par le médecin en 1897 ont été dans les villes de Cluj (99,2%), Târgu-Mureș (98,5%), les comitats de Brașov (87,4%) et Sibiu (51,2%). Au niveau de la Hongrie les aspects énoncés se distinguent, à l'exception de la Croatie²⁴. Les statistiques pour les années 1900, 1901 et 1902 montrent les mêmes réalités pour l'espace historique analysé²⁵. Mais, ces événements ne font que renforcer encore plus l'importance des inspecteurs des morts en Transylvanie à l'époque. En plus, les circonstances dans lesquelles les décès sont analysés par le médecin, dans une proportion écrasante dans les villes transylvaines du temps, constituent un nouvel argument au profit de l'hypothèse émise.

On peut discuter de la même manière les aspects matériels du «métier» de notre personnage, qui, apparemment, avait une toute autre occupation principale. Un inspecteur des morts était donc élu et on décidait au niveau local le «salaire» qu'il allait recevoir pour son activité, ainsi qu'il résulte de «la séance du Comité Communal» de la commune de Valea Geogelului, du 11 septembre 1876, réunie «pour l'élection de l'Investigateur des morts et pour établir son salaire [...]»²⁶: «1. L'Investigateur des morts est un membre et Iulian Lazăr de la localité a été élu». Les conditions spécifiques de la localité imposent cependant un caractère particulier différent, qu'on tente de résoudre le plus raisonnablement possible par qui de droit. «2. Le salaire annuel n'a pas été établi vu que la Commune a été fondée cette année et il faut supporter plusieurs frais non comptés». Dans ces conditions: «3. On a décidé la taxe de 12 monnaies pour chaque défunt». En même temps, on observe que l'inspecteur des morts ne renonçait pas à son occupation principale et, en plus, il se charge de respecter les prévoyances légales en ce qui concerne «son métier», à quoi on ajoute la collaboration avec les autorités: «4. L'Investigateur des morts élu se charge d'accomplir son devoir et il s'engagera avec ponctualité, comme ses supérieurs l'avaient prévu [...]». Il faut dire, que pendant la période immédiatement

²⁴ Le pourcentage au niveau de la couronne hongroise en 1897 est de 50,5% décès enregistrés par les médecins. Seulement l'espace croate est en arrière de la Transylvanie avec ce pourcentage (78,2% décès non enregistrés par le médecin et 21,8% quantifiés). *Magyar Statisztikai Közlemények. Új Folyam. XXII Kötet. A Magyar Korona Országainak. 1897. Évi. Népmozgalmi Statisztikája*. Budapest, Pesti Könyvnyomda-Részvénytársaság, 1900, p. 89-90; 163.

²⁵ Voir *Magyar Statisztikai Közlemények. 7 Kötet. 1900, 1901, 1902 Évi*. Budapest, Pesti Könyvnyomda-Részvénytársaság, 1905, p. 352-357.

²⁶ D.J.A.N.A., fonds *Pretura Plasei Aiud* – actes noninv., dos. 1/1876, page 1.

suiuante à l'ordre de 1876, qui régleme la activité de l'inspecteur des morts. les documents de son activité (les formulaires), on a rédigé au niveau local un manuscrit, comme il résulte d'une source de l'époque²⁷. Tous ces formulaires étaient identiques avec les 8 documents que l'inspecteur devait avoir en vue et qui étaient adjacents au manuel d'Emanuil Kállai.

Il reste, en plus, de multiples zones non exploitées de la recherche, qui concernent directement et indirectement l'inspecteur, comme par exemple: l'analyse des rapports périodiques envoyés²⁸, la question du cumul des fonctions / occupations²⁹, les éléments concernant le renvoi des certificats de décès vers les autorités supérieures³⁰, le problème du paiement des formulaires qu'il utilise³¹ ou ceux qui concernent le non-respect des règles des procédures ou des réclamations contre les inspecteurs des morts³². Le manuel de Ștefan Erdélyi apporte des explications très importantes dans ce domaine et contient entre ses pages tous les détails concernant le métier pratiqué par ce «professionnel» de la mort. Par conséquent, l'article XIV de la loi de l'hygiène publique de 1876 sera expliqué en 23 points, établissant, très exactement, les compétences des nécroscopes³³. L'article 110 de la loi citée établit que «la nécropsie est obligatoire pour tout le royaume et le ministre de l'intérieur est chargé de son règlement détaillé [...]». Dans de telles circonstances le but de la nécropsie est l'identification de la mort violente ou de la mort épidémique, et seulement «les personnes nommées par l'autorité publique peuvent accomplir» cette entreprise. Deux catégories de personnes peuvent ainsi devenir nécroscope: les docteurs en médecine, d'un côté, et, de l'autre côté, «la personne qui, ayant passé l'examen de nécroscope, conformément à l'ordre présent, a été qualifié pour pratiquer la nécropsie». On ajoute également une troisième catégorie, celle des nécroscopes qui pratiquent déjà ce métier depuis deux ans, sans avoir la formation nécessaire. Dans le cas où une personne manifeste ses intentions d'occuper cette fonction il faut qu'elle soit formée par «le médecin de l'aire sanitaire dans laquelle il habite», le médecin étant payé avec un honoraire de 20 florins. En

²⁷ *Ibidem*, pages 5-14.

²⁸ Par exemple D.J.A.N.A., fonds *Comitat Alba Inferioară* acte inv., 846, 3711, 5688/1876: 245, 257, 1062 (document manqué), 1106 (document manqué) 1880, fonds *Pretura Teiuș* – a. noninv., dos. 15/1867, non numeroté etc.

²⁹ D.J.A.N.A., fonds *Comitat Alba Inferioară* acte inv., 1418, 1457 (document manqué), 5464, 5468/1880 etc.

³⁰ *Ibidem*, 2978, 2993/1880.

³¹ *Ibidem*, 141, 227, 1097, 1171, 2703, 8506, 9002 1887; 3226, 3379, 3380, 3469, 4162, 4545, 4759, 5777, 7974/1880 etc.

³² Par exemple, D.J.A.N.A., fonds *Comitat Alba Inferioară* – actes inv., 6919, 6938/1880.

³³ Ștefan Erdélyi, *Manual pentru usul necroscopilor comunali de.... dr. de filosofia, dr. de medicina, dr. de chirurgie, magistru de obstetrică, profesor aprobat de igienă pentru școalele medii, medic al Opidului Orăștie, medic al Cercului Sanitar din Bînținți și dentist (Manuel pour l'usage des autopsistes communaux de... docteur en philosophie, docteur en médecine, docteur en chirurgie, magister en obstétrique, professeur agréé d'hygiène pour les écoles moyennes, médecin de la ville d'Orăștie, médecin du Cercle Sanitaire de Bînținți et dentiste)*, Orăștie, «Minerva» Institut Tipografic, 1897, p. 10-18.

même temps, pour reconnaître une personne comme nécroscopiste, il était nécessaire de savoir écrire et lire et, encore plus, d'avoir un «comportement moral sans tache». Le nécroscopiste doit respecter 5 obligations: *connaître les signes de la mort, «la procédure à suivre en cas de léthargie (la mort apparente)», les signes de la mort violente, les signes de la mort épidémique et les procédures à suivre dans ces cas et savoir rédiger «les lettres et les rapports nécroscopiques»*. Passer l'examen de nécroscopiste par l'intermédiaire du médecin instructeur implique la délivrance du «certificat de qualification» avec lequel il déploie son activité. On ajoute le fait que la commune qui l'embauche doit avoir la preuve de sa moralité, mais la commune doit assurer les actes nécessaires au bon déploiement de l'activité du nécroscopiste et veiller que les cadavres examinés par ce «professionnel» soient enterrés dans le cimetière de la commune ou, en cas de mort violente, où il a été trouvé. Dans les hôpitaux l'activité de nécropsie est déployée par le médecin désigné, et tous les nécroscopistes sont obligés de présenter à la juridiction à laquelle ils appartiennent un «témoignage» sur la cause de la mort, et établir aussi le moment de l'enterrement. Les obligations de la commune sont détaillées en 5 points: les décès des enfants de moins de 7 ans doivent être «souscrits à l'autorité sanitaire de première instance»; en cas de léthargie, le médecin de la commune doit être amené immédiatement sur les lieux; en cas de mort violente le respect des procédures légales d'action est nécessaire; les protocoles des nécroscopistes doivent être présentés périodiquement aux autorités sanitaires supérieures. Par ces éléments on observe la précision avec laquelle le législateur a agi dans de tels cas, essayant de donner la note la plus moderne possible à «l'institution». Mais, tout cet aspect signifie une tentative de couvrir, par les activités de l'inspecteur des morts, les spécificités de l'espace de la Hongrie et de la Transylvanie de l'époque.

Du point de vue de l'importance de ce professionnel de la mort dans l'espace transylvain, on peut constater aussi la situation où un groupe religieux reconnaît son ascendant dans le problème de l'attestation de la mort. De cette façon, on ne peut sonner les cloches qu'après que l'inspecteur des morts aurait fini son «devoir»: «Conformément aux lois, aux hauts ordres et aux dispositions de Monsieur le prêtre dto 18 VII, no. 1895 -1890 j'ai l'honneur de solliciter de votre haute bienveillance de ne pas concéder à faire résonner les cloches après la mort d'une personne, jusqu'à la livraison du certificat de l'inspection complète du mort»³⁴. En même temps, les situations où le prêtre procède à l'enterrement sans l'accord de l'inspecteur ou du nécroscopiste, déterminent la violation de la loi, ce qui provoque les autorités ecclésiastiques à procéder à la correction de la situation. Par conséquent, la circulaire expédiée en 1883, dans un archiprêtre orthodoxe de Transylvanie, devient un moyen de vérifier l'importance de ce personnage autour du cadavre et de la mort: «La haute

³⁴ D.J.A.N.A., fonds *Protopopiat ortodox Baia de Arieș – acte înregistrate*, dos. 442:1890, page 1.

dignité politique de Câmpeni se plaint à cette autorité ecclésiastique. Que certains prêtres n'observent pas la loi et enterrent les morts sans l'acte reçu du souscrit observateur des morts ou de l'Inspecteur des morts»³⁵.

3. Les situations de mort; les techniques de reconnaissance et d'action

La reconnaissance de la cause du décès est donc essentielle pour l'activité des inspecteurs des morts, se centrent sur 4 situations: la mort naturelle, la mort due à une maladie épidémique, la mort violente et la mort apparente. L'idée que les modalités de vérification du décès adoptées par les inspecteurs étaient plutôt archaïques que biomédicales se fonde sur la technique principale utilisée dans leur activité: le critère essentiel pour attester la mort était la cessation de la respiration et des battements du cœur³⁶. Mais, une telle situation démontre une perspective simpliste de vérifier le décès, que d'ailleurs la biologie et la médecine ont bannie depuis longtemps³⁷, malgré les disputes sur le critère d'attestation de la mort qui persistent aujourd'hui même³⁸. De toute manière, la controverse actuelle sur le concept de la mort est scientifique et, encore plus, caractéristique aux États prospères³⁹.

Pour l'inspecteur des morts la maladie épidémique est découverte après le moment zéro du cadavre, c'est-à-dire le décès. Alors, ce que ces professionnels poursuivaient était, conformément au manuel du docteur Emanuil Kállai, les traces de la maladie épidémique, comme situation qui se retrouvait au niveau du cadavre: «3. A constater, si le mort n'a pas décédé à cause d'une maladie épidémique, ou d'une maladie qui souvent peut devenir épidémique»⁴⁰. Très éloquente dans cette situation était l'identification des maladies sous potentiel de danger épidémique. Il y avait sept maladies qui expriment le mélange entre les noms scientifiques et populaires, dont le but était la compréhension supérieure de la situation: «1) Choléra, 2) Matia 3) Bubele (variole), 4) Diphtheritis (la diphtérie, la maladie de la gorge chez les enfants), 5) Pârporul (la rougeole),

³⁵ *Cerculariu cătră subordonatele ofiiciu par. Gr. ort. din protop. Câmpeni*. D.J.A.N.A., fonds *Protopopiat ortodox Câmpeni - ai*, dos. 1:1883, page 27 v.

³⁶ «Quels sont les signes que quelqu'un est vraiment mort? Les signes de la mort véritable sont indiqués au-dessous dans l'ordre suivant: a) Premièrement la respiration cesse; b) Après, le cœur et les artères ne battent plus et la circulation du sang cesse partout; c) Toutes les parties du corps engourdissent. Si on lève les membres et on les laisse, ils tombent à cause de leur poids; les yeux sont troublés; d) Le corps devient de plus en plus froid; e) Le cadavre s'engourdit; f) Sur la partie inférieure du corps, apparaissent les taches (les signes de la mort); g) Les signes de la putréfaction apparaissent.» (voir Emanuil Kállai, *op. cit.*, p. 6-12).

³⁷ Pierre Chaunu, *La Mort à Paris au XI^e, XII^e, XIII^e siècles*. Paris, Gallimard, 1977, p. 36.

³⁸ Margaret Lock, *Death in the Tehnological Times: Locating the End of Meaningful Life*, in «*American Ethnologist*», 10, 4, 1996, p. 575-600.

³⁹ Margareta Hallbeg, Thomas Brate, *Brain or Heart? The Controversy over the Concept of Death*, in «*Social Studies of Science*», 21, 3, 1991, p. 389-413. Voir aussi Robert J. Kastenbaum, *Death, Society and Human Experience*, ed. 9, Boston, New York, San Francisco, Pearson and AB, 2004, p. 39-44 (*Biomedical Approaches to the Definition of Death*).

⁴⁰ Emanuil Kállai, *op. cit.*, p. 6.

6) Cozacile (la scarlatine), 7) L'écoulement de sang (Dysenterie – Ruhr – la douleur du cœur)». Bien entendu, le schéma proposé par Emanuil Kállai représente aussi un amalgame de quelques maladies épidémiques différentes comme pathologie et évolution. De cette manière, le choléra et le typhus semblent probablement présenter le plus grand risque dans les conditions où aujourd'hui même ces deux épidémies «jouissent» d'un régime spécial⁴¹.

Il est nécessaire de souligner quelques éléments à ce niveau. De cette manière, on observe mieux l'influence d'un discours médical/scientifique sur l'activité de l'inspecteur des morts. La démonstration est simple et réside dans le passage en revue des symptômes de ces épidémies que notre personnage doit connaître, mais aussi le temps d'action des maladies proprement dites: par exemple, le cas du choléra – «Cette maladie mène très vite à la fin de la vie, parfois après 2-3 heures, autrefois après 1-2-3 jours suit la mort. Les signes principaux sont: le vomissement, la diarrhée aiguë, les contractions intenses surtout aux jambes; le malade perd sa voix, ses yeux s'enfoncent dans les orbites et ses mains et ses pieds deviennent froides». Les symptômes du choléra sont correctement décrits, mais la forme sous laquelle ils sont présentés est simpliste par rapport au niveau des connaissances scientifiques de l'époque. En fait, le discours médical est adapté et simplifié dans ce manuel, au moins au niveau des épidémies. De la même manière seront présentées les autres épidémies, avec une explication supplémentaire dans le cas de la diphtérie, développé dans une action supplémentaire de l'inspecteur des morts axée sur le cadavre: «On peut la reconnaître facilement parce que si on ouvre la bouche du mort, on voit au fond de la bouche et dans la gorge un pus jaune foncé».

Mais le moyen le plus efficace d'action de l'inspecteur dans la situation d'épidémies se dévoile dans sa mission explicite d'empêcher la dispersion des germes de la maladie. Elle est d'autant plus importante qu'on entre en contact avec le cadavre. Ce que l'inspecteur doit faire maintenant se développe dans deux directions: *isoler le cadavre* – «Dans ce but le cadavre se met de façon que les gens de la maison ne restent pas dans la même chambre; l'investigation d'un mort dans la foule doit être arrêtée et seuls s'approchent ceux qui ont la vocation et le désir de préparer l'enterrement; les enfants doivent s'éloigner de celui qui est mort à cause de la variole, de la diphtérie, de la rougeole, de la scarlatine ou des écoulements de sang». Après, il faut respecter une procédure spécifique pour éloigner le danger des épidémies – *la désinfection* – «Cette procédure réside surtout dans le nettoyage et dans le fait qu'il faut se débarrasser de tous les habits et de la lingerie utilisés par le défunt [...] [si cela n'est pas possible] tous les habits en toile doivent être bien mouillés dans de

⁴¹ Il s'agit des maladies quarantables soumises à la loi internationale: L'Organisation Mondiale de la Santé en 1971 englobait dans cette catégorie 4 maladies: la variole, la fièvre jaune, le choléra et la peste. A côté de celles-ci il y a encore 4 maladies sous la surveillance spéciale de O.M.S.: le typhus exanthématique, la poliomyélite paralytique, la grippe et la malaria. Marin Gh. Voiculescu, *Boli infecțioase (Maladies infectieuses)*, vol. I. București, Ed. Medicală, 1989, p. 17.

l'eau avec acide carbonique ou calcium chlorure; et si dans le lit il y a des pailles, elles doivent être brûlées immédiatement. [...] on lave très très bien tous les endroits atteints par les excréments, l'urine, la toux ou le crachat du malade avec de l'eau d'acide carbonique et chaux – calcium chlorure – et dans les pièces sans plancher il faut bêcher la terre; cette terre sera évacuée et une terre propre la remplacera». Ces mesures ont aussi un caractère prophylactique à cause du risque extrêmement élevé de ces épidémies, où la nécessité de l'hygiène devient une question très urgente, comme dans le cas du choléra⁴². Ce qui est très intéressant c'est qu'entre les 7 épidémies, le typhus n'est pas mentionné, même si les registres d'état civil commencent à signaler des décès à cause de cette maladie.

Le problème des épidémies apparaît ainsi comme l'aspect le plus direct, où se manifeste l'influence explicite d'un discours médical / scientifique sur l'activité des inspecteurs des morts, qui dépasse parfois la pratique quotidienne de l'isolement du cadavre. L'élément est d'autant plus important que les dangers résultent du cadavre, ou, plus exactement, les précautions ne sont pas toujours suffisantes.⁴³ Dans les circonstances où l'ignorance du monde rural transylvain, due à son niveau réduit de connaissances était évidente, et, de l'autre côté, les inspecteurs agissaient dans ce milieu, les prévoyances médicales s'englobent aussi dans le processus d'hygiénisation du monde paysan, dans un effort éloquent d'instruction, pour éliminer les attitudes et les pratiques erronées⁴⁴. Elles s'assimilaient ainsi dans le thème de la protection de la santé publique, question qui était déjà à l'attention de l'État / Pouvoir, au niveau européen depuis plus d'un siècle⁴⁵. En plus, notre personnage se transpose ainsi comme médiateur entre une culture médicale savante⁴⁶ «vulgarisée» et une culture folklorique⁴⁷. En même temps, le problème s'englobe dans les deux premiers moments d'une enquête possible sur la mort dans un espace historique, délimités magistralement par Michel Vovelle: la mort supportée et la mort vécue⁴⁸. Cela parce que rien ne semble plus dangereux que de réduire une

⁴² Aujourd'hui il y a une prophylaxie spécifique dans le cas du choléra (le vaccin) qui offre une protection partielle (50-60%) et pour une période de 3-6 mois. Les mesures préventives permanentes sont importantes, similaires avec celles de la fin du XIX^{ème} siècle, mais plus détaillées. *Ibidem*, p. 517.

⁴³ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴ Constantin Bărbulescu, *Istoria unui șantier științific: Imaginarul corpului uman (L'Histoire d'un chantier scientifique: l'imaginaire du corps humain)*, in «Caietele de Antropologie Istorică» («Cahiers d'Anthropologie Historique»), Cluj Napoca, I. 1, p. 111-125.

⁴⁵ Voir, par exemple, Mark Jenner, *Death, Decomposition and Dechristianisation? Public Health and Church Burial in Eighteenth-Century England*, in «English Historical Review», CXX, 487, June 2005, 615-632.

⁴⁶ Voir le concept de la médicalisation. Peter Conrad, *Medicalization and Social Control*, in «Annual Review of Sociology», 18, 1992, p. 209-233; Malcolm Bull, *Secularization and Medicalization*, in «The British Journal of Sociology», 41, 2, 1990, p. 245-261.

⁴⁷ Constantin Bărbulescu, *op. cit.*, p. 111-116.

⁴⁸ Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 9-13.

recherche sur la mort à une étude de la mortalité⁴⁹. De ce point de vue, l'affirmation que la société se trouve face à face avec sa mort annoncée⁵⁰ et de plus en plus connue dans sa forme épidémique, peut être soutenue, dans une dynamique qui montre le recul de l'ancien ensemble de règles d'une moralité excessive dans la situation concrète de certaines épidémies dans l'Europe de l'époque⁵¹. Cependant, les circonstances dans lesquelles le choléra occupait la première place entre les maladies épidémiques que les inspecteurs devaient avoir en vue, confirment l'hypothèse concernant la place spéciale de cette épidémie dans la Transylvanie de l'époque. Aussi important sera le rôle joué par l'inspecteur des morts dans l'équation, justifiant de nouveau la considération qu'il était le pion principal de la mort dans cette époque et, encore plus, il était un agent/représentant du Pouvoir et du discours médical/sanitaire: «15. Le visiteur doit contrôler sévèrement comment les ordres pour les cas d'épidémies et les dispositions spéciales des autorités sont respectés; si cela se passe contrairement, on présentera cela à la commune. Le visiteur doit communiquer immédiatement lorsqu'il est en fonction, si les dispositions de défense contre la dispersion de l'épidémie ne sont pas assez respectées ou si elles sont entièrement abusées»⁵². L'importance de ce professionnel de la mort à l'époque se révèle ainsi dans ce qui concerne la mort épidémique, dans les circonstances où l'inspecteur des morts accomplissait deux rôles simultanément. L'inspecteur des morts avait donc le rôle de surveiller la manière et les moyens utilisés pour implanter un discours de l'État / Pouvoir sous l'impulsion des découvertes médicales dans le domaine, pour prévenir la maladie épidémique, ayant un potentiel élevé de mortalité. De l'autre côté de son «mission» l'inspecteur des morts avait le rôle d'informer immédiatement les autorités en cas d'apparition d'épidémies et, en plus, il devait prendre les premières mesures et annoncer les éventuelles difficultés.

Pour le nécroscopie, les questions se présentent dans une situation similaire, parce qu'il désigne à l'époque le même professionnel de la mort que l'inspecteur des morts⁵³. Le manuel qui leur était destiné, écrit par Ștefan Erdélyi, traitait beaucoup mieux la question non pas seulement de la mort épidémique, mais aussi de toute l'institution des inspecteurs des morts, que le

⁴⁹ La mortalité constitue le rapport annuel de la totalité des décès au niveau de la population et c'est un élément de *circonstance*. Cette circonstance ne change point la mort: la mort du soi et la mort de l'être aimé sont toujours irréductibles à la mort des autres. Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁰ Marie-Frédérique Bacqué, *op. cit.*, p. 27.

⁵¹ Il s'agit de l'épidémie de choléra de 1873 en Transylvanie. On peut accepter l'affirmation de Michel Vovelle qui parle d'une certaine fin des épidémies dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, parce que seulement une proportion de 27% des malades de choléra ont décédé alors. Ofelia Hossu, *Holera din 1872-1873 în Transilvania. Atitudini și comportamente în timpul epidemiei (Le Choléra de 1872-1873 en Transylvanie. Attitudes et comportements pendant l'épidémie)*, in Nicolae Bocșan, Sorin Mitu, Toader Nicoară (eds.), *Identitate și Alteritate. Studii de imagologie (Identité et Altérité. Études d'imagologie)*, vol. III, Cluj Napoca, 1998, p. 283-301.

⁵² Emanuil Kállai, *op. cit.*, p. 25-32.

⁵³ Ștefan Erdélyi, *op. cit.*, passim.

manuel du médecin Kállai. L'explication est simple et se fonde sur les circonstances où, entre les apparitions des deux manuels, il y avait une période de presque 20 ans. Alors, cet intervalle de temps désigne une plus précise mise en équation des inspecteurs des morts et du nécroscope. Les choses n'ont pas évolué donc seulement du point de vue médical dans le registre, mais certaines formules législatives sont devenues beaucoup plus claires. Les obligations du nécroscope sont détaillées: «si la cause de la mort a été une maladie, qui peut être épidémique, le nécroscope fait un rapport aux autorités communales, puis il explique à ceux de la maison la procédure à suivre pour empêcher la dispersion de la maladie, jusqu'à ce que les autorités disposent, dans ce but, l'exécution de cette procédure»⁵⁴. Dans le même ordre d'idées, le chapitre VII de l'ouvrage est essentiel car il se propose «l'analyse des 9 formulaires, qui sont prescrites pour les agendas du nécroscope». Alors, le rapport numéro VII de l'ouvrage qui devait être présenté aux autorités communales constitue «un rapport nécroscopique du cas de mort à cause d'une maladie contagieuse, qui peut devenir épidémique». La note explicative qui accompagne ce rapport est essentielle parce qu'elle montre ce que comprenaient et comment agissaient ces professionnels de la mort dans de telles circonstances: «Les maladies contagieuses sont des maladies qui peuvent péricliter la santé publique, en se dispersant entre les habitants de la commune, et qui produisent des ennuis, par leur localisation, et de grands dommages aux habitants, qui doivent arrêter le travail et provoquent des dépenses avec le médecin, les médicaments et éventuellement avec l'enterrement». Il était nécessaire d'intensifier l'attention accordée aux épidémies, parce que, par rapport aux autres situations de mort, l'intérêt public est beaucoup plus aigu: «A cet égard donc, le nécroscope doit agir avec soin, et dès qu'il observe que dans la commune il y a plusieurs cas de mort, à la suite de la même maladie, ou il y a un ou deux cas de mort à la suite d'une maladie que le nécroscope connaît comme telle, il doit présenter cela à l'autorité, pour que celle-ci prévienne la propagation». En plus, le nécroscope doit prendre les premières mesures pour «prévenir la dispersion de la maladie contagieuse»; de l'autre côté, il doit surveiller les mesures prises par les autorités dans cette direction⁵⁵. La description de cet angle de vue «des maladies contagieuses» présentées en nombre de 8, plus que les 7 présentées dans le manuel du docteur Kállai: «la rougeole, la scarlatine, la variole, la diphtérie, la toux spasmodique, le typhus, la dysenterie et le choléra»⁵⁶. On observe quelques aspects supplémentaires, désignés dans le domaine des maladies épidémiques, par rapport à l'analyse antérieure. Premièrement, le choléra n'occupe plus la première place entre les maladies surveillées, et la signification de cette modification dans le registre n'est pas tellement importante comme il paraît. La présence cependant accentuée du choléra dans ce manuel démontre l'attention qu'on lui accordait

⁵⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 89-95.

malgré les succès que l'époque avait enregistrés dans la lutte contre ce fléau, et de l'autre côté, signifie le danger permanent qu'il représentait. La première place entre les maladies épidémiques surveillées dans le manuel du docteur Erdélyi est occupée par la rougeole ou la scarlatine, ce qui démontre une série de modifications, encore réduites, en vérité, pour pouvoir parler d'un autre régime «épidémique».

Il faut remarquer encore l'apparition du typhus entre les maladies contagieuses qui devaient être spécialement surveillées par les inspecteurs, et dont les symptômes sont détaillés, justement pour en éviter le danger. La période d'action du typhus dans l'organisme malade est de 3 semaines, la cause étant toujours extérieure: «Dans les petites communes on trouve des cas de fièvre typhoïde seulement si un malade qui souffre de cette maladie est venu d'ailleurs». Dans cette perspective on distingue la nouveauté de la conscientisation du fait que cette maladie est incurable, dans un certain stage, ce qui peut déterminer des attitudes extrêmes – par exemple le suicide: «Dans cette semaine (la deuxième semaine de maladie, n.n.) les malades s'enfuient du lit dans des moments de non-surveillance et peuvent se suicider». L'événement de la mort survient d'un coup, avec des symptômes qui annoncent la transformation du corps malade de typhus en cadavre: «Dans ce cas, si la mort survient, la fièvre ne cesse pas progressivement, la peau devient froide et humide, et dans quelques heures ou jours la mort survient». La question de l'action d'empêchement de la dispersion du typhus apparaît beaucoup plus explicite: l'isolement de tous ceux souffrant par de telles maladies («Dans ce but la première chose c'est de séparer les malades des gens sains, si possible, et leur maison doit être marquée. Ceux qui vivent dans la maison infestée ne peuvent pas aller dans d'autres maisons, ni recevoir les gens sains»); l'interdiction des coutumes d'enterrement («En cas de mort, il est interdit de faire des veillées, et au repas funéraire seulement les gens de la maison peuvent participer. Le cercueil, dès qu'il sera prêt, sera couvert et cloué»). La troisième action de désinfection suit, comme première mesure d'action avant l'arrivée du médecin et en étroite collaboration avec celui-ci: «Tous les objets qui ont été touchés par le malade se mettent dans le ruisseau avec la lessive chaude, les habits en laine seront mis dans le four chaud après la sortie du pain, puis aérés au soleil le plus longtemps possible. Les murs seront peints de nouveau, les planchers seront lavés à la lessive chaude, ainsi que le lit et les autres objets en bois»⁵⁷. En conclusion, la vision présentée dans ce manuel n'est pas différente de celle du manuel précédent, en remarquant une certaine distinction, au-delà du titre différent du même professionnel de la mort, et dans une série de détails supplémentaires, destinés à améliorer la compréhension d'une telle activité. Cela représente un écho de l'accumulation de nouvelles connaissances et, surtout, de leur dissémination.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 94-95.

Dans l'ensemble de l'expression médicale qui touche le problème du suicide on compte aussi l'institution qui désigne l'inspecteur des morts. Même si son activité se fonde, surtout, sur une pratique quotidienne, que sur une technique biomédicale, ce personnage devait quand même connaître une série minimale de détails médicaux pour valider son travail. Le manuel écrit pour ceux-ci par le docteur Emanuil Kállai confirme cette hypothèse. La situation de suicide ne peut manquer entre les cas de mort avec lesquels se confronte l'inspecteur, étant intégrée entre les morts «forcées», à côté du crime et de la mort accidentelle. Dans une telle situation, l'obligation de l'inspecteur des morts se développait dans deux directions: d'un côté, un regard beaucoup plus attentif sur les circonstances de la mort et sur les signes laissés par cela et, de l'autre côté, le personnage même constitue un intermédiaire entre le fait brut de la mort caractérisée comme suspecte et les autorités qui ont le droit et la possibilité d'élucider l'événement (on inclut ici le médecin aussi): «En cas de suicides, crimes, empoisonnements, le Visiteur appellera le juge de la circonscription, qui recourra au médecin de la circonscription, et l'enterrement peut avoir place seulement après la visite médicale. Le médecin doit délivrer en écrit le certificat pour l'enterrement du mort»⁵⁸. On trouve aussi des éléments similaires dans le manuel adressé à la même catégorie, écrit par Ștefan Erdélyi, mais on trouve plus de détails en ce qui concerne le suicide, caractérisé comme mort violente: «sous le terme de mort extraordinaire on comprend ces cas de mort qui s'est passée soudainement, c'est-à-dire par l'apoplexie (la goutte). Puis par l'influence étrangère, c'est-à-dire le crime, l'empoisonnement, le suicide et après, si le cadavre a été trouvé n'importe où dans le périmètre de la commune, si la mort a été due à une maladie contagieuse». Le suicide se définit ainsi le plus simplement possible, comme acte d'arrêt de sa propre vie par propre volonté, qui peut se transposer dans la réalité sous différents aspects: «Par le suicide on comprend le cas de mort quand l'homme se tue lui-même, en se fusillant, en se pendant, en se poignant, en s'empoisonnant, en se noyant dans l'eau, etc.»⁵⁹

Comme une partie de son titre le montre, («vérificateur»), l'inspecteur des morts se focalise aussi sur le sujet de «la mort apparente», dans une note différente. On ne peut pas dire avec certitude s'il y avait un sentiment de peur accentuée envers une telle situation en Transylvanie dans l'époque. Mais le simple fait qu'on accorde à ce thème un espace généreux au niveau de la presse aussi, démontre que c'était cependant un problème croyable et à ne pas négliger. Cela se passe malgré les mutations survenues dans ce domaine dans l'Europe de la fin du XVIII^{ème} siècle⁶⁰. Cependant, si l'on parle de la peur, la situation qu'elle désigne n'indiquait pas seulement le cas de la mort apparente. Et parce

⁵⁸ Emanuil Kállai, *op. cit.*, p. 19-21, 41.

⁵⁹ Dr. Ștefan Erdélyi, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁰ Philippe Ariès, *Omni in fața morții (L'homme devant la mort)*, vol. II, traduit par Andrei Niculescu. București, Ed. Meridiane, 1996, p. 141-146.

que l'inspecteur des morts agissait pour reconnaître les cas de mort en reconnaissant les signes sur les cadavres, on peut dire que ses techniques s'entrecroisaient avec le sentiment ou avec la perception universelle de quelques questions s'y rapportant, comme la peur et l'impureté⁶¹. Le cadavre était ainsi, dans son opinion, un moyen d'identifier et d'empêcher des dangers hypothétiques.

Etymologiquement, vérifier signifie constater, se convaincre de la véracité d'une situation et dans une telle dynamique on explique pourquoi dans le manuel d'Emanuil Kállai on accorde au sujet de la mort apparente le plus grand nombre de questions et de réponses (13!). Cela ne signifie cependant pas que ce phénomène était le plus fréquent de ceux avec lesquels se confrontaient nos personnages, parce que pour les morts violentes, qui se passaient plus fréquemment, l'espace accordé est plus réduit (4 questions-réponses). L'explication correcte réside entre l'essai d'entourer «le plus grand danger possible» et la situation pratique de l'inspecteur mis devant une situation trompeuse. Emanuil Kállai enseignait ainsi les inspecteurs / visiteurs / vérificateurs des morts que «la mort apparente est cet état quand quelqu'un gît sans mouvement, comme le mort, mais qui n'est pas vraiment mort et on le distingue du mort véritable. a) Chez le mort apparent la circulation du sang ne cesse pas. Le cœur, lorsqu'on n'entend pas le battement et on ne sent pas le pouls, bouge quand même et soutient la circulation du sang; b) chez les morts apparents il n'y a pas de signes d'engourdissement, ni de putréfaction, tandis que chez les morts véritables ces signes apparaissent immédiatement»⁶². On ouvre ainsi le territoire d'action du personnage, qui adopte pour son éclaircissement une technique toujours fondée sur la pratique quotidienne, vérifiant l'existence de la circulation sanguine: «[...] si on frotte la peau avec la brosse ou un autre objet âpre ou si on met sur la peau de la moutarde, du raifort ou d'autres picotements, elle rougit; puis, *si on taille ou si on pique un peu le corps il commence à saigner [...]*».

De toute manière, les explications ne s'arrêteront pas à ce niveau parce que le problème visé est extrêmement sensible et important, indiquant les formes sous lesquelles peuvent survenir: d'un côté *la maladie* et de l'autre côté les *cas de violence* et d'agression à la vie d'une personne. En cas de maladie, la mort apparente peut survenir aux «saignées et aux convulsions» ou dans la situation des enfants lorsque «la bouche et la gorge se couvrent de baves». Le deuxième cas, de l'agression contre la vie, englobe les situations de «la chute des endroits hauts, les blessures à la tête, les coups de foudre, la noyade, la pendaison et la gelure».

Sous l'aspect pratique, l'inspecteur des morts devait agir rapidement et conformément à des techniques spéciales pour réussir la «résurrection». En

⁶¹ Douglas J. Davies, *Death. Ritual and Belief. The Rethoric of Funerary Rites*, ed. 2. London, New York, Continuum, 2002, p. 24-42.

⁶² Emanuil Kállai, *op. cit.*, p. 14.

général, pour l'évanouissement il y a trois techniques de ressuscitation qui aujourd'hui sont connues dans le langage familier comme les mesures de premiers secours. La première est «la respiration travaillée» par laquelle «on étend le faux mort, la tête sur un objet, on se met à sa tête, on prend ses épaules de manière que le pouce soit aux aisselles et avec les autres doigts on prend l'épaule, puis on le soulève en tenant droit la tête». L'opération se répète 12-16 fois, nombre considéré comme représentant la respiration par minute d'un homme sain. La deuxième opération possible s'applique sous le nom de «durcissement de la peau» et consiste dans une série de techniques inspirées de la pratique quotidienne pour vérifier la circulation du sang: «on mouille la peau avec de l'eau froide, par la cire rouge chaude, qu'on dégouline sur la poitrine du mort apparent, après on met une pâte de moutarde, raifort ou de l'alcool de moutarde. [...] *Le durcissement de la peau et sa rougeur aux morts apparents peut se faire aussi par le frottement avec le drap ou les chaussettes*». Enfin, la troisième solution possible serait «l'écoulement du sang».

Par la suite on va détailler chaque procédé que l'inspecteur / visiteur / vérificateur des morts doit maîtriser dans les situations des saignées, coups de foudre («des respirations travaillées» ou «des frottements de peau») ou noyades. Ce dernier cas de mort apparente est désigné par plusieurs situations possibles, qui indiquent la mise sous le même toit de la noyade proprement dite et de la suffocation. Les techniques de ressusciter peuvent être les trois citées au-dessus, mais on doit préciser qu'il faut éviter que «Le noyé dans l'eau [...] soit posé directement dans la tête parce que le sang peut s'accumuler dans le cerveau, ce qui peut lui provoquer la mort». Dans le cas de mort apparente par la pendaison, on va appliquer toutes les trois techniques, après que l'individu est déchaussé au préalable. Dans la situation de gelure il faut respecter toute une série de techniques spécifiques: la victime est déshabillée, portée dans un endroit non chauffé, sa peau est frottée et mouillée, ses membres sont dégelés, puis on la transporte dans un endroit chauffé et on continue l'action d'assouplissement de la peau et de la circulation et on nourrit la victime avec des boissons chaudes – le vin. Il fallait faire toutes ces opérations avec beaucoup de «[...] soin, parce qu'on peut briser facilement le nez, les oreilles ou les doigts». On peut affirmer également sur la mort apparente, par ses techniques utilisées qui avaient le rôle évident de prévenir une telle situation dans les circonstances où elles se mêlent aux techniques spécifiques de la recherche des signes de la mort. De toute manière, on fait des pas importants en avant pour placer cette question sur les bases les plus raisonnables possibles, ce qui indique progressivement qu'il n'existe pas une action / superposition de la mort vers la vie, mais le contraire. Cependant ce thème reste important à l'époque, dans les circonstances d'une obsession pour les statistiques qui vient de naître⁶³ et, encore plus, il indique

⁶³ En 1899 Comte Kamice-Kamicky a présenté un chiffre de 30.000 d'individus enterrés vivants annuellement, ce qui signifiait environ 4.000.000 d'enterrements prématurés en l'Europe de l'ère chrétienne. On doit considérer ces chiffres avec circonspection, puisqu'on a affaire ici à un fantasme universel, du cadavre sensible et de la vie résiduelle. Apud Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 34.

qu'on a dépassé les techniques ridicules d'investigation de telles situations⁶⁴, en permanence: dans l'imaginaire, la réalité du cadavre n'efface pas facilement l'image du corps vivant⁶⁵.

Dans le cas du manuel de Ștefan Erdélyi on remarque, au-delà de l'espace étendu accordé au problème – il s'agit de 14 pages – qu'on a affaire à un accord plus adéquat du thème dans la clef moderne d'interprétation de la situation de la mort⁶⁶. Le terme principal pour désigner la situation était de léthargie, ce qui implique une formule proche de ce qu'un discours médical utilise aujourd'hui. Il se développe partant d'un discours du Pouvoir qui établissait à l'époque l'importance du thème. «L'ordre ministériel du point 7 alinéa b) dispose, que les nécroscopes soient instruits aussi sur ce qu'il faut faire en cas de léthargie». La définition de l'état de léthargie délimite ainsi dans une formule similaire avec la réalité d'un procédé d'une telle situation, aujourd'hui: «Sous le terme de léthargie on comprend l'état dans lequel l'homme perd complètement la puissance de bouger, ainsi que les sens, le pouls, la respiration et la conscience». De toute manière, l'ancien système de l'interprétation de cette situation se manifeste dans ce cas aussi, parce que la certification de la mort ne s'atteste qu'après une vérification profonde de celui qui est autorisé de la réaliser. On remarque ainsi les circonstances qui instituaient la synonymie entre la léthargie et la mort apparente, ce qui apporte de nouveau au premier plan des techniques archaïques d'examiner la vérité et la mort: «[...] le nécroscope considère que la personne visée est tombée en léthargie, jusqu'à ce qu'il observe tous les signes de la mort et il doit essayer de toutes ses forces de ressusciter la personne qui semble morte». Dans de telles circonstances on énonce 8 situations qui font possible l'apparition de la léthargie et on accordera à chacune une attention spéciale; ce qui montre de nouveau la signification du problème dans l'époque. Il y a alors, «la léthargie par l'inspiration de l'air dangereux», qui peut apparaître après être entré dans les grottes, dans les fontaines, dans les fossés, dans les maisons inondées de fumée. Les techniques de réanimation de l'organisme apparemment mort seront de nouveau le frottement de la poitrine, des bras, des membres inférieurs, l'utilisation de l'eau froide, le chatouillement du nez avec une plume ou l'utilisation de l'alcool («du vin, de l'eau de vie») ou du vinaigre. La deuxième technique est la respiration artificielle qui apporte en plus au niveau de la technique le fait de tirer la langue pour améliorer l'opération. A cela on ajoute aussi le mouvement des bras du faux mort et la pression de la poitrine où «si la respiration artificielle s'exécute bien, on peut entendre comment l'air entre dans les poumons avec un bruit sifflant ou soupirant». Le caractère pratique, plus accentué et focalisé dans le registre de ces cas de mort, par rapport à ce que le manuel d'Emanuil Kállai

⁶⁴ La plus intéressante serait la morsure du pouce du mort. Nicole Léry, *L'Heure de la mort, en Autrement; La Mort à vivre. Approches du silence et de la souffrance*, Série Mutations, 87, 1987, p. 172.

⁶⁵ Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁶ Ștefan Erdélyi, *op. cit.*, p. 33-44.

contenait et l'attention spéciale accordée au contexte dans lequel la léthargie survient dans les fontaines ou dans les mines, où l'aération de ces espaces clos devient obligatoire («[...] en brûlant la poussière ou en versant l'eau de chaux, ou en bougeant l'air avec les torchons ou en jetant dans la fontaine le parapluie ouvert duquel on a accroché une pierre lourde, puis le tirant et le laissant tomber vite, on fait circuler l'air»). En même temps il est également nécessaire de prendre des mesures de protection pour celui qui effectue l'opération de secours («[...] la personne qui entre dans ces endroits doit se mettre devant le nez une éponge ou un torchon mouillé dans l'eau de chaux ou dans l'eau avec du vinaigre, puis il se laisse lier avec une corde sous les bras et puis il se laisse descendre»). Dans le cas de la léthargie à cause de la noyade ou de l'étouffement, les techniques ne sont pas différentes de celles énoncées jusqu'ici, la seule différence étant la suppression de certaines techniques erronées: «Le nécroscope doit éviter la procédure utilisée par les sots, c'est-à-dire de pendre l'homme noyé la tête en bas, ce qui est très dangereux, parce qu'il est suffisant d'éliminer l'eau et si on pose le noyé le ventre et la poitrine sur ses genoux de manière que sa poitrine soit en bas, et on soulève sa tête, l'eau peut s'éliminer facilement, sans périliter encore plus la vie du noyé». Les autres situations de léthargie qui ne se distinguent pas des aspects précisés jusqu'ici sont celles produites par «l'enterrement» et la gelure. Mais la première nouveauté qui apparaît c'est d'énoncer la possibilité de la léthargie à cause de l'insolation⁶⁷, la personne dans une telle situation «a le visage blême, les yeux deviennent rouges, luisants et pétrifiés, sa respiration est superficielle, plus rare et ronflée, le pouls est plus rapide et imperceptible, le cœur bat irrégulièrement, la peau est sèche et chaude et la personne perd connaissance». A cela on ajoute la possibilité de la léthargie au cas de chute de haut, à cause de la fatigue, de la perte de sang ou de la manque de nourriture. En plus, on précise que certaines situations d'ivresse provoquent la léthargie et alors le sommeil devenait «le meilleur remède de l'ivresse» – à condition qu'on surveille la personne ivre pour qu'elle ne se noie pas dans son propre vomissement. En même temps le rôle du nécroscope est souligné aussi dans le manuel de Ștefan Erdélyi en collaboration directe avec le médecin de la commune. Celui-ci devait être appelé d'urgence dans les cas les plus difficiles de léthargie, pour réaliser une action plus efficace de secours.

L'utilité des inspecteurs des morts est mise en relief dans d'autres types de discours, comme celui de la presse. Par exemple, dans le contexte des débats en la Transylvanie de l'époque pro et contre incinération, la signification de ce professionnel est soulignée fortement en contrepoids à la situation où la crémation des cadavres anéantirait toute trace de décès suspect, susceptible d'être identifiée par l'inspecteur⁶⁸.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 40–41.

⁶⁸ *Arderea și înmormântarea morților (Incinération et enterrement des morts)*, in «Foaie bisericească». Blaj, II, 2, 25 Janvier, 1889, p. 28-29.

A la limite inférieure de ces «professionnels» de la mort se trouve le fossoyer, et une telle affirmation peut paraître un peu déplacée. Mais, si on pense au fait que le fossoyer lui-même est mentionné au niveau des quelques règlements du Pouvoir, il devient évident que ces personnages peuvent être lus aussi dans un autre registre que celui usuel. Le règlement du 31 mars 1854 concernant les lieux d'enterrement et le problème du cimetière mentionnent ainsi le fossoyer, en précisant la nécessité de «soutenir le piocheur des fossés»⁶⁹. De l'autre côté, des créations littéraires appartenant à Octavian Goga ou George Coșbuc (1896)⁷⁰ contiennent des références à ce personnage, présenté, évidemment, du point de vue poétique. Les références au fossoyer se retrouvent également au niveau d'un discours traditionnel sur la mort, débutant avec Vasilie Popp⁷¹ et finissant avec Simion Florea Marian⁷², ce qui, certainement, démontre l'apparition de la perception de ce personnage qui a été mis en relief maintes fois sous son côté symbolique (la plus révélatrice image est celle de l'offre de la poule noire par dessus de la fossé, un aspect avec une signification spéciale dans l'équation de l'enterrement).

4. Conclusions

L'originalité de la recherche de l'ouvrage présent réside non pas seulement dans le fait que le sujet proposé n'a jamais été l'objet d'une recherche dans l'historiographie roumaine. Elle réside également dans le fait qu'elle met au jour une série de personnages spéciaux, englobés dans ce qu'un chercheur américain nommait un *système de la mort*⁷³, caractéristique de cette époque. La mise en relief du portrait du personnage le plus important d'entre eux, l'inspecteur des morts, devient ainsi d'autant plus significative qu'aujourd'hui ce «professionnel» de la mort est complètement disparu. On peut considérer alors que dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, au niveau

⁶⁹ *Buletinul Guberniului Provincial pentru Marele Principat Transilvania (Le Bulletin du gouverneur provincial pour la grande Principauté de Transylvanie)*. Sibiu, 1854, p. 26-28.

⁷⁰ George Coșbuc, *Groparul (Le fossoyeur)*, in idem, *Fire de Tort. Poezii (Fils retors. Poésies)*, vol. I, Preface Mircea Tomuș, tableau chronologique de Dumitru Lazăr, București, Ed. pentru Literatură, 1969, p. 292-295.

⁷¹ Vasilie Popp, *Despre înmormântările comune la daco-romani sau Disertatio inauguralis historico-medica de funeribus plejhis Daco-Romanorum sive hodiernorum Valachorum et quisbusdam circa ea abusis, perpetuo respectatu habito ad veterum Romanorum funerare (Sur les enterrements communes chez les Daco-Romains ou Disertatio inauguralis historico-medica de funeribus plejhis Daco-Romanorum sive hodiernorum Valachorum et quisbusdam circa ea abusis, perpetuo respectatu habito ad veterum Romanorum funerare)*, Viennae, 1817, édition et étude introductif de Marius Rotar, Iacob Mârza, traduit par Andreea Mârza, Alba Iulia, Ed. Actemitas, 2004.

⁷² Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români (L'enterrement chez les Roumains)*, Etude ethnographique, édition de Iordan Datcu, București, Saculum I.E., 2000; Th. D. Burada, *Datinile poporului român la înmormântare (Les coutumes d'enterrement du peuple roumain)*, Iași, 1882.

⁷³ Robert J. Kastenbaum, *op. cit.*, p.74-90.

de la Transylvanie de l'époque on trouve, par l'institution de l'inspecteur des morts, une semi-professionnalisation de la mort. Mais cette circonstance, due, en fait, à l'attention de plus en plus forte de l'Etat / Pouvoir dans le domaine de la santé publique contenait une caractéristique importante: tous ces professionnels agissaient dans un registre plutôt archaïque que biomédical. Cependant les inspecteurs représentaient un moyen d'isoler les dangers, un intermédiaire entre le fait brut de la mort au niveau social et les intérêts généraux de préservation, de plus en plus accentués, de la vie, en accord total avec l'aspect de l'espace historique analysé.

Key-words: higienization, dying, death, rural society, the deaths inspectors, identifying the signs of death

THE "PROFESSIONALS" OF DEATH IN 19th CENTURY TRANSYLVANIA (Abstract)

The medicalization of death nowadays implies a professionalization of aspects that compose dying and death. Thus, a discussion on this topic related to 19th century Transylvania brings to light other historical realities on this subject. The title of professional of death can be ascribed to various categories of that epoch, from doctors to undertakers. But in that time, we can identify **the deaths inspectors** as the main "professionals" of death. With a statutory position by the Sanitary Law from 1876, the deaths inspectors outnumbered doctors and the purpose of their job was to certify death. Similarly, without their consent, according to the law, burial was not possible. Moreover, the deaths inspectors were the connection between the raw fact of death and its registration. They periodically conveyed information to the laic authorities about the death rate and evolution of different epidemics. They had to immediately inform the authorities about possible suspect deaths or, understanding the signs of epidemic death, they took the first measures to prevent it from spreading. The deaths inspectors did not earn their living out of it but it was rather a second object of their work. At the same time, to get this position, a candidate had to undergo a test under the direct supervision of doctors, which shows that their education was in direct relation with the medical discourse. Their professional techniques were based on a daily practice of identifying the signs of death rather than on scientific knowledge (for instance, they pinned the dead person's lip with a needle, they dribbled them with wax, rubbed their body with a brush). The criteria certifying death to the inspectors was heart arrest. But, their existence is an answer to the lack of medical personnel in Transylvania during that time, trying to meet the needs of a rural society from multiple viewpoints. Thus, their presence in Transylvania is a particularity in Europe in that period.

POLITICS, PATHOLOGIES, AND THE “SCHOOL REGIME”. THE SUICIDE OF CHILDREN IN LATE IMPERIAL RUSSIA

Susan Morrissey

The school must not take on itself the inexorable character of life: it must not seek to be more than a game of life.

Sigmund Freud, 1910

In 1910, the Vienna Psychoanalytic Society met to discuss the problem of suicide among young students, especially those in secondary schools. The session opened with an impassioned statement by an anonymous pedagogue (later identified as David Ernst Oppenheim), who argued that such events unfairly provoke “fierce attacks on the ‘murderous’ school” led by the influential daily press. Oppenheim cited a range of statistical and anecdotal evidence to support his argument that the very category of “school suicide” was invalid; in his view, the key factor was rather age – the turbulent, transitional years of youth. Among the underlying causes, he believed, were modern family life, the use of corporal punishment, the socio-medical problem of hereditary degeneration, and the forces of suggestion (within literature and the press). In a short response framed to open up the discussion, Sigmund Freud agreed that the causes of suicide were complex, requiring sophisticated analysis rather than simplistic vilification, but he also rejected the contention that the school had no part to play. The fact that other young people also killed themselves did not absolve the school, he stressed, for “a secondary school should achieve more than not driving pupils to suicide. It should give them a desire to live and should offer them support and backing at a time of life at which the conditions of their development compel them to relax their ties with their parental home and their family.” The subsequent discussion, which included contributions by Alfred Adler and Wilhelm Stekel, ranged widely, from adolescent sexuality to anxiety neurosis (often caused by the attempt to give up masturbation), but most participants agreed with Freud: the school was failing to guide young people through this difficult period of life¹.

¹ See *Über den Selbstmord insbesondere den Schüler-Selbstmord*, Weisbaden, 1910. I have used the English translation: Paul Friedman, ed., *On Suicide (Discussions of the Vienna Psychoanalytic Society – 1910)*, New York, 1957, esp. 33-60, 61.

As the members of the Psychoanalytic Society were well aware, the problem of school suicide was not unique to Vienna but common to many European societies. The best researched case was undoubtedly Prussia, where statistics on youthful suicide began to be compiled as early as the eighteenth century and were extensively published and analyzed by the late nineteenth century². At this time the problem also garnered the attention of French specialists, who likewise compiled statistics and pondered the social, medical, and pedagogical implications³. The very fact of suicide among young people seemed universally shocking, even counter-intuitive, for a bad mark, a failed examination, or an arbitrary teacher rarely seemed – to analysts at least – sufficient reason to kill oneself. According to most statistics of the era, moreover, the suicide rate increased over the lifespan, making suicide proportionally more common in advanced ages. How then could young people – those who had yet to encounter real hardships – depart life with such apparent haste?

These same concerns also garnered extensive public attention in late imperial Russia, where Western specialist literature was avidly discussed and translated, despite its neglect of the Russian case⁴. The parallels were indeed many: the press and many experts (both medical and pedagogical) subjected the secondary school to considerable criticism but likewise acknowledged a range of other factors, including the influence of upbringing and family life, modernist and decadent literature, as well as socio-medical issues. Yet the Russian case was also distinctive. While the phenomenon of school suicide was a pan-European social problem, it acquired very particular and highly politicized meanings in Russia. Indeed, it became emblematic of a more profound social and political crisis. Most fundamentally, the mass movements and social disorder of the Revolution of 1905-07 had constituted an unprecedented challenge to the legitimacy of the Romanov dynasty. Though the revolutionary aspirations of Russian society had been partially suppressed, the principles and practices of autocratic authority continued to be challenged. Within this context, the state-run secondary school became both a symbol of arbitrary power and a forum in which this power could be contested. In dispute was ultimately the paternalist ethos sustaining Russian absolutism – embodied most famously in the myth of the tsar-father but also in the many metaphors of imperial tutelage and guardianship⁵. With parents, doctors, and journalists together claiming to

² See, e.g. Gustav Siebert, *Das Problem der Kinderselbstmorde*, Leipzig, 1893; and Adolf Baer, *Der Selbstmord im kindlichen Lebensalter. Eine sozialhygienische Studie*, Leipzig, 1901. On the history of statistics more generally, including an analysis of the Prussian model and the emergence of suicide statistics, see Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge, 1990.

³ See, e.g., Louis Proal, *L'Éducation et le suicide des enfants*, Paris, 1907.

⁴ See "Samoubiistva sredi uchashchikhsia": *Diskussii Venskogo psikhoanaliticheskogo fereina*, Odessa, 1912; and Lui Proal', *Vospitanie i samoubiistvo detei*, St. Petersburg, 1908. Emile Durkheim's seminal work, *Le Suicide*, Paris, 1897, was also very influential in Russia and ultimately translated. See E. Diurkgeim, *Samoubiistvo: Sotsiologicheskii etud*, St. Petersburg, 1912.

⁵ On the representations and ideologies of the monarchy, see Richard Wortman, *Scenarios of Power: Myths and Ceremony in Russian Monarchy*, 2 vols., Princeton, 1995, 2000. On suicide

represent the interests of Russian society, symbolized by the well-being of its children, they effectively sought to wrest paternal power from the hands of the state and its social institutions, including the state-run schools. Focusing on several case studies as well as the public debate, this article probes the particular resonance of the school as the site and source of youth suicide in the last decade of tsarism.⁶

A note on methodology: sociologists and psychiatrists continue to debate the causes of suicide, whether as a social phenomenon or as an individual act, but an accepted solution to its enigma has yet to be found. This article does not seek to explain why individual people kill themselves, nor, following Emile Durkheim, to read suicide statistics as a mirror of social processes. Instead, it takes a broadly cultural approach, interpreting suicide as a meaningful act that occurs at the intersection of multiple perspectives: self-fashioning; public discourses and debates; and legal and medical-disciplinary regulation. Though it is discursively framed and often symbolically charged, suicide is not a discourse but a highly disturbing and violent act that can challenge the organization of life. It consequently demands a response, whether informal (among friends and family members), or formal (by legal, medical, and other authorities as well as journalists and writers). Precisely this dialogue within and around the act of suicide makes it a fruitful topic for historical research. This article will thus open with an analysis of a single suicide and move outwards, following the ripples of metaphor and rhetoric, diagnosis and policy.

1. School Suicide in Orenburg: A Case Study

On October 26, 1908, Vladimir Belavin shot himself shortly before leaving for school. When the police arrived, they found him lifeless on his bed, half-dressed in his school uniform, his hands crossed over his breast. A bullet hole was clearly visible over his heart, and the gun lay next to him. Only fifteen years old, Vladimir Belavin had been a pupil in the sixth grade of the Orenburg Boy's Gymnasium. According to the school doctor, he had been "an extremely impressionable youth, who reacted impulsively to external influences with an insufficiently developed sense of self-possession"⁷. Yet his untimely death would soon provoke controversy not just in Orenburg, a town in the southern Urals, but also in Russia's two capital cities, St. Petersburg and Moscow. Reported by local newspapers and then picked up by the national press,

and paternalism, see Susan Morrissey, *Patriarchy on Trial: Suicide, Discipline, and Governance in Imperial Russia*, "Journal of Modern History" 75:1 (2003).

⁶ For further discussion of suicide in Russia, including youth suicide, see my *Suicide and the Body Politic in Imperial Russia*, Cambridge, 2006, esp. chs. 7, 9, 11; and Irina Paperno, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, Ithaca, 1997.

⁷ For the reports of the police and the doctor, see Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (henceforth RGIA), f. 733, op. 199, d. 123, ll. 181, 183-84. Unless otherwise noted, all archival citations in this article refer to this archive, *fond*, and *opis'*.

Belavin's fate resonated in Russia's politicized commercial culture. Not the particularities of his story but its iconic universality caught the public's imagination. Scores of school children were killing themselves each year, and the many images of Russia's youth, freely choosing to die, filled the daily papers, both respectable broadsheets as well as the more sensational boulevard and penny press⁸. Claiming to work in the public interest, journalists rendered school suicide a public act requiring a public response.

Belavin was not the first suicide in Orenburg's gymnasium, nor would he be the last. In April 1907, Grigorii Epaneshnikov had shot himself while in a local restaurant. The school was not to blame, stressed its director in a report to the Ministry of People's Enlightenment, for the boy had long been ill with epilepsy. The following month Aleksandr Ivanov likewise shot himself, and this time the official cause was listed as neurasthenia, the symptoms of which included a lack of willpower, rapid tiredness, and headaches. Belavin's case was the first to catch the media's spotlight, but a series of other cases soon followed, some of which again prompted national attention: the brothers Mikhail and Fedor Zavalishin, Andrei Dibailov, Lazar' Al'shenetskii, Fedor Iakovlev, and Evgenii Teleshev.⁹ The number of suicides was not unusually high in Orenburg, for suicide rates were skyrocketing throughout urban Russia. But the recurring cases and the responses to them illuminate how school suicide provoked competing claims to social, political, and medical authority.

The tactic most often employed by school directors and teachers was to deflect attention from the school by spotlighting the family life and personal qualities of the pupil. On the official form provided by the Ministry of People's Enlightenment for such cases, the director of the Orenburg gymnasium, D. V. Smirnov, thus provided the following explanation for Belavin's death: "The reason for the suicide has not been fully clarified, but it lies – without doubt – in the disorderly life of the deceased, a consequence of unfavourable conditions in his domestic environment"¹⁰. A ten-page letter written two weeks later provided more details. In a clear reaction to the growing public criticism, which I will discuss below, Smirnov outlined several possible explanations for the suicide in an attempt to downplay any responsibility on the part of the school or its teachers. The main tactic was consequently to pillory Belavin's character, which he did in several somewhat contradictory ways. Describing him first as having an "extremely irresponsible attitude" toward his studies, Smirnov noted that his grades and behaviour had deteriorated over the previous year. His "moral-disciplinary infractions" included arriving late to classes, disregarding the

⁸ On newspapers in late imperial Russia, see Louise McReynolds, *The News Under Russia's Old Regime: The Development of a Mass-Circulation Press*, Princeton, 1991; see also Jeffrey Brooks, *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*, Princeton, 1985.

⁹ For these cases, see d. 105, ll. 158, 246-56; d. 172, ll. 2, 151; d. 177, ll. 1, 61-63; d. 180, ll. 36-41; d. 213, ll. 16-29; d. 215, ll. 537-546, d. 239, ll. 175-78.

¹⁰ For the official form registering Belavin's suicide, see d. 123, l. 181.

directions of teachers, and reading a Russian book in his German class, for which he had received a failing mark for behaviour. A letter written to a female friend (in which he had expressed regret at her refusal to allow a kiss) provided further evidence of his moral deficiencies and sexual precociousness. The next tactic was to depict Belavin as ill. According to Smimov, he had recently appeared nervous, spoken rudely, gesticulated wildly, and, in general, displayed a "diseased impressionability" (*bolezennnaia vpechatlitel'nost'*). He would come to school with inflamed eyes, a red or sometimes altogether yellow coloring, dirty hands, and a weary look. What united these two scenarios was Belavin's home life and, in particular, the lax supervision of his mother. Because his father had recently received a transfer to another city, she had been raising the children alone during the last year and had not devoted enough attention to them. Instead, she was even working as a schoolteacher. Further evidence of her negligence was that she allowed her son to have friends of both sexes over for parties, where the teenagers also danced. In explaining the suicide with reference to Belavin's immoral and diseased personality, Smimov thus identified an underlying familial disorder, the absence of the father and the permissiveness of the mother. "Having taken a fancy under these conditions to merry-making and the enticements of an easy, carefree life from an early time," he summarized, "Belavin consequently lost a firm moral ground under his feet; this circumstance, in turn, caused his impressionable nature to lose interest in life itself, and from there it is not far to catastrophe"¹¹.

These explanations for Belavin's suicide reproduced well-established cultural and scientific patterns. Since the eighteenth century, suicide had been associated with luxury, immorality, and vice, and these associations shaped later statistical and medical studies¹². During the first half of the nineteenth century, when suicide rates appeared to be much lower in Russia than in Western Europe, commentators agreed that the protective embrace of tradition and patriarchy – whether in the family or on the manorial estate – was the single most important factor in Russia's relative immunity to suicide¹³. The Great Reforms of the 1860s – a state-sponsored attempt to modernize Russia's economy, administration, and society – marked an important divide, the rhetorical beginning of a new historical geography. In the subsequent decades,

¹¹ For the director's letter, d. 123, ll. 176-180. This was a typical tactic. For another example of a school attempting to defend itself following a pupil's suicide, see the long, rambling statement that included the following claims: the youth was neurotic and immoral; suicide was crazy in any case; the youth had only been threatened with expulsion but not actually expelled; almost two hours had passed since this threatened expulsion and the actual suicide during which something else might have happened; and the youth may have meant something else with his reference to the teacher as the villain. See d. 141, ll. 28-31.

¹² See Howard I. Kushner, *Suicide, Gender, and the Fear of Modernity in Nineteenth-Century Medical and Social Thought*, "Journal of Social History", Spring 1993.

¹³ See, for example, V. Androssov, *Statisticheskaia zapiska o Moskve*, Moscow, 1832, esp. 90; *Statisticheskie svedeniia o Sanktpeterburge*, St. Petersburg, 1836, esp. 196; and Aleksandr Bashutskii, *Panorama Sanktpeterburga*, St. Petersburg, 1834, 92-93.

Russia seemed to develop a wide range of social problems, including urban crime, poverty, vice, and ill-health. Concern about rising levels of suicide in particular first arose in the 1870s and 1880s¹⁴. As a prominent psychiatrist, I. P. Merzheevskii, asserted in 1887, the problem could be traced to the emancipation of the serfs in 1861, which had thrust peasants into the modern world without protection or preparation. This had produced stress, anxiety, and pathology, including suicide, drunkenness, and mental illness. Though he linked this process to a social group, his diagnosis was just as much directed at Russia as a whole, still reeling from the dislocations of modernization¹⁵. Other specialists agreed, and they typically localized the problem into the extremities of urban civilization, "with its feverish and at the same time not fully regular and secure labour, with the mass of the working population's unhealthy life, with the development of individualism, petty, self-loving egoism and vanity"¹⁶. As Russia's doctors struggled to pinpoint an organic mechanism for this process, several key metaphors provided the essential link between modernity and suicide: nervous illnesses and social diseases grow out of the disorder of modern life, its "extremity," "feverish" character, "unhealthy" living conditions, and "stifling atmosphere," all of which caused a "general irritation of the brain" (*obshchee razdrachenie mozga*)¹⁷. Though established metaphorically, the presumed influence of modernity upon the brain seemed to provide the key to suicide.

Central to this medical model was a notion of social difference. Suicide among the lower classes was linked to poor and unhygienic working and living conditions as well as to the prevalence of drunkenness, which was thought to lead to immorality, the degeneration of will, and thence to suicide. In contrast, the most important factor within educated society was upbringing, and doctors were extremely concerned. Deficiencies at home and in school were weakening the younger generation physically, mentally, and morally. Unable "to struggle with life," young people were killing themselves due to neuro-physiological impulses caused by such trifling setbacks as poor marks or disappointment in love. Suicides among young people fascinated the medical community, and doctors speculated extensively about the impact of social experience upon the "natural" qualities of children and youth. Impressionability, which was most frequently cited, as in Belavin's case, was metaphorically linked to still "unformed brains," and it could easily take a more extreme, pathological form.

¹⁴ For further discussion, see Paperno, *Suicide*, esp. 75-77; and Morrissey, *Suicide*, ch. 7.

¹⁵ See his speech, *Trudy pervogo s'ezda otechestvennykh psikiatrov*. St. Petersburg, 1887, 15-37.

¹⁶ E. N. Tamovskii, *Statistika samoubiistva*, "Zhurnal ministerstva iustitsii", no. 1 (1901), 145-46.

¹⁷ N. V. Ponomarev, *Samoubiistvo v zapadnoi Evrope i v Rossii, v sviazi s razvitiem umopomeshatel'stva*, "Sbornik sochinenii po sudebnoi meditsine, sudebnoi psikiatrii, meditsinskoj politzii, obshchestvennoi gigiene, epidemiologii, meditsinskoj geografii i meditsinskoj statistike", no. 3 (1880), 112-14.

"Diseased pride" (*boleznennoe samoliubie*) developed when an individual had not learned to assess his own strengths and weaknesses objectively and rationally. Healthy individualism could thus degenerate into an unhealthy egoism, and such individuals could not handle even minor setbacks or failures. The period of sexual maturation was particularly hazardous, for "early sexual corruption" (*rannee polovoe razvrashchenie*) – even dances and theatre – introduced children to emotions and sensations which they could not control¹⁸.

This medical-psychiatric portrait of childhood and youth was ambivalent and unstable; natural qualities could easily become diseased, often with tragic results. Family and school played crucial roles – either giving children the strength of body and mind necessary for a life of struggle or, tragically, undermining their health and moral characters. Academic failures, sexual precocity, and ill health could combine to demonstrate the victim's own lack of biological fitness. As in Smirnov's report on Belavin, immorality and disease were not antithetical, therefore, but mutually sustaining. Vice had been medicalized into a symptom of degeneration. While this diagnosis could offer a comprehensive explanation for youth suicide, medical specialists were also interested in finding a prophylaxis. Though fearful of the entrenched nature of the "disease," they also called for concerted efforts to make the next generation physically, mentally, and morally fit. Only a proper upbringing could prevent suicide among school children, they agreed, and it was consequently necessary to reform not just the family and broader social conditions but also the school. As I will discuss further below, the medical model thus contained the potential for a radical critique of the system of education (despite its apparent popularity among school directors).

Although Smirnov had outlined various possible explanations for Belavin's suicide in his official letter, the story in the press was quite different. Following the lead of local papers, which published daily articles after the suicide, extended pieces began to appear in the national press by early November 1908. In contrast to Smirnov's official report, which had mentioned a recent incident in a German class but otherwise downplayed the relevance of Belavin's experiences at school, these articles all linked the suicide to a failing grade, which they blamed on the arbitrariness of a math – not a German – teacher. In this scenario, Vladimir Belavin had been the victim of the "school regime." According to one account, the teacher had only recorded grades when they were poor; according to an alternative version, the teacher had misplaced his records, asked Belavin to remind him of his grades, and then accused him of

¹⁸ The literature is huge. For examples, see A. N. Ostrogorskii, *Samoubiistva. Povody k nim*, "Pedagogicheskii sbornik", nos. 7, 8 (1893), esp. no. 7, 14-23 and no. 8, 110-16. See also I.O. Zubov, *Samoubiistvo v Lifliandskoj gubernii (mediko-statisticheskii ocherk)*, "Vestnik obshchestvennoi gigieny, sudebnoi i prakticheskoi meditsiny", nos. 5, 6 (1902), no. 5, 717-19; I. Lebedev, *O samoubiistve v normal'nom i boleznennom sostoianii*, St. Petersburg, 1888, esp. 9-15, 36-39; and F. K. Terekhovko, *K voprosu o samoubiistve v S.-Peterburge za dvadtsatiletnii period (1881-1900)*, Dissertation for the degree of Doctor of Medicine, Gatchina, 1903, 60-72.

lying about them. The end result was the same: a failing grade¹⁹. Accuracy in details was secondary. The main, undisputed point was rather the victimization of a defenceless child by the school. As one Moscow paper stressed, “Newspapers of all orientations, the parents’ committee, and all of society are blaming the administration of the gymnasium for the impossible organization of the school’s regime”²⁰.

In Orenburg, local newspapers became forums of public discussion and leaders of a crusade against the gymnasium. One letter to the editor signed “A Parent” and entitled, “And They are Silent,” provided the slogan. It directly attacked the school’s administration for its long silence, implying that this was a silence of complicity. Not only had the gymnasium refused to recognize the legitimate concern of parents for their children, it was asserted, but calls for openness had been met by a wall of bureaucratic silence²¹. A week later the math teacher, A. Kiselev, broke this silence with a letter to the editor of his own, in which he asserted that Belavin had been sick, and that he, the teacher, had always had the best interests of the child at heart. For its part, the newspaper subverted the author’s message by italicizing self-serving and contradictory passages. It also published an additional commentary entitled, “They Answer,” which spelled out the critique in detail. Dismissing the notion that Belavin may have been ill, it stressed that he was not to blame; instead, the arbitrariness of the teacher had driven him to his death²². By late November, the public outrage had forced the resignation of both Smirnov and Kiselev, which was an unusual result that brought the case back into the national press²³. A St. Petersburg newspaper commented: “But is it possible to consider the question resolved? Do such severe pedagogues really exist only in Orenburg? And does the removal of the director also remove the evil from Russian life in general? Will the suicide of adolescents now stop? Of course not. In order to give youth a taste for life, it is necessary to brighten it with love”²⁴.

The political symbolism of this case was manifold. With parents and newspapers joining forces in a struggle for Russia’s children, battle lines were drawn between the public interest and the state-run school. Not surprisingly, Belavin’s burial became the occasion for some sort of minor demonstration, and officials from the school district were quite concerned about further disorders at

¹⁹ Compare *Samoubiistvo gimnazista*, “Sovremennoe slovo”, Nov. 5, 1908; and *Samoubiistvo gimnazista*, “Slovo”, Nov. 6, 1908. See also the article in “Rech’”, Nov. 5, 1908.

²⁰ “Golos Moskvyy”, Nov. 6, 1908.

²¹ “Orenburgskii kraj”, Nov. 11, 1908.

²² “Orenburgskaia gazeta”, Nov. 18, 1908.

²³ The controversy continued into January 1909. A report in the “Orenburgskii kur’er”, largely vindicated the teacher Kiselev, who had apparently tried to protect Belavin, but further vilified the director Smirnov, accusing him of lying and the forgery of school documents. See d. 147, l. 114.

²⁴ “Gazeta kopeika”, Nov. 19, 1908.

the gymnasium²⁵. In an interesting twist, the political subtext also informed one last scenario about the causes of the suicide. In his letter to the editor, the "parent" had been especially indignant about attempts to smear Belavin with insinuations of his involvement in a political conspiracy²⁶. Director Smirnov had indeed mentioned this possibility in his extended report to the education ministry. According to unspecified rumours, Belavin had really been a member of a secret terrorist circle involved in the murder of a local prison official which had taken place two days *after* the suicide. Chosen by his comrades to carry out the assassination, but either unwilling or afraid to do it, Belavin had killed himself instead²⁷. Though clearly lacking any credibility, this rumour nonetheless illuminates the politicization of suicide, in this instance tying it to the disturbing reality of revolutionary terrorism²⁸.

In many respects, suicide never has a satisfactory explanation. Why did Vladimir Belavin shoot himself? Was it because of mental or physical illness? A "cheerless attitude" toward life? Familial disorder? Early sexual development? A bad grade and the school regime more broadly? A political conspiracy? These explanations, which were all advanced by contemporaries, embodied quite divergent understandings of suicide – the medical, the moral, the familial, the political. Yet the message communicated by newspapers was remarkably uniform: the inhumane structure of the school as exemplified by the arbitrariness of the teacher had so affected the youth that he was driven to suicide. The main point is that the story headlined by local and national newspapers was deliberately chosen. It was not the only way to tell the story of Vladimir Belavin's tragic end.

Neither the public criticism of the secondary school nor the suicide of school children constituted a new issue in 1908. Ever since the 1860^s, when the radical publicist Dmitrii Pisarev had castigated the deadly grasp of the classical gymnasium, progressives had routinely attacked the dry formalism and harsh discipline of the secondary school²⁹. Both the system of examination and the close supervision of student behaviour (in and out of school) provoked resentment among teenagers and their parents alike. By the 1870s, journalists were routinely investigating the circumstances of youth suicides and often blaming the negative and stifling influence of the gymnasium, symbolized by

²⁵ Unfortunately, details on the funeral are sketchy. See d. 123, l. 192. On traditions of political funerals, see Susan Morrissey, *Heralds of Revolution: Russian Students and the Mythologies of Radicalism*, New York, 1998, ch. 7 and *passim*.

²⁶ "Orenburgskii krai", Nov. 11, 1908.

²⁷ In response to these rumours, Smirnov stressed, the police had already opened an investigation. For his letter, d. 123, ll. 176-180.

²⁸ On terrorism in these years, see Anna Geifman, *Thou Shalt Kill: Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton, 1993; and O. V. Budnitskii, *Terrorizm v Rossiiskom osvoboditel'noi dvizhenii*, Moscow, 2000.

²⁹ D. I. Pisarev, *Nasha universitetskaia nauka*, in his *Izbrannye pedagogicheskie sochineniia*, Moscow, 1951.

the emphasis on classical (“dead”) languages and the arbitrary power of teachers and school directors. Already at this time, the linkage between the authoritarian “school regime” (*shkol'nyi rezhim*) and the autocratic political regime was intimated, if not explicitly stated given the exigencies of censorship. In at least two cases, the Ministry of People’s Enlightenment had ordered the publication of internal documents, apparently to disarm public criticism, though with little effect³⁰. In a rather different attempt to counter this trend, the reactionary publicist Prince Meshcherskii provided an alternative literary model – a confession narrated by an adolescent who has attempted suicide only to be saved in body and soul by a stern but warm-hearted school director³¹. Not a slackening of traditional paternal authority, it was implied, but rather its reinforcement would provide the best prophylaxis for youth suicide. The negative stereotype persisted, however, and Anton Chekhov would immortalize it in his 1898 short story, “The Man in a Case,” which told the tragicomic tale of a rigid, close-minded, and sanctimonious teacher of Greek. Chekhov’s metaphor – the man wrapped up in a case, isolated from external impressions – became an oft-cited phrase in newspaper reports on the suicide of school children and even appeared in pupils’ suicide notes³². The resonance of Belavin’s story depended not on its novelty, therefore, but on its recognition value. The reader knew what had happened before perusing the story; only the details varied – whether a German or a math teacher was to be blamed this time. Indeed, countless such cases clamoured for attention on the pages of the daily newspaper during the early twentieth century.

Commentary was the business of newspapers, of course, and the school regime proved to be a flexible metaphor, capable of many gradations of meanings. Most prominently, it functioned as an open political metaphor referring to the heavy hand of the state in the maintenance of order. Following the disorder of the revolutionary years, when schoolchildren – emulating their elder siblings and parents – had attempted to overthrow the old regime in the school, the years of reaction had witnessed the re-imposition of strict rules, supervision, and discipline³³. The persistence of the school regime could thus

³⁰ The individual articles are too numerous to be listed here. See especially Nedelia, no. 33, 34, 37, 39 (1870); no. 5 (1871); no. 14 (1877); O. Miller, *Samoubiistvo ot ezamena*. “Zaria”, no. 6 (1870); V. Nesterov, *Sovremennaiia shkola i zdorov'e*. “Trudy vtorogo s'ezda russkikh vrachei v Moskve” vol. 1, Moscow, 1887; N. Nikoladze, *Po povodu odnoi smerti*, “Ustoi”, no. 7 (1882); and K. G. Lavrichenko, *Roditeliam i uchiteliam: Voprosy vospitaniia*, St. Petersburg, 1894. For brief newspaper reports, see *Kto vinovat?*, “Peterburgskii listok”, Jan. 27, 1876; and a case in Vologda. “Peterburgskii listok”, Feb. 10, 1876, which was also investigated by the Third Section; see GARF, f. 109, op. 3, d. 3131. For further discussion and citations, see Paperno, *Suicide*, 90-94; and Morrissey, *Suicide*, ch. 9.

³¹ K., *Rasskaz zastrelivshegosia gimnazista*, “Grazhdanin”, nos. 38-40 (1873).

³² Anton Chekhov, *Chelovek v futliare*, in *Povesti i rasskazy v trekh tomakh*, vol. 3, Moscow, 1959.

³³ Laura Engelstein has discussed the metaphor of the school regime in both a political and a sexual-disciplinary context. See her *The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia*, Ithaca, 1992, 232-36, 240-48.

implicate the failure of the 1905 revolution to enact significant political change. In this sense, the struggle of parents and newspapers (representing "society") against the state-run schools in the name of children (the future) represented an ongoing power struggle with clear implications: not the government but society was best able to guide and form its children. Indeed, the "regime" seemed a pathogenic force, promoting not health and vitality but disease and infirmity.

Not surprisingly, these tensions exploded once more into public view in Orenburg following two suicides in early 1910. The local press again led the campaign. One journalist thus attacked the official judgment in the first case. To ascribe the boy's act to his "psychological abnormality," he indignantly emphasized, is to forget that "the school routine caused this abnormality"³⁴. The second case, which occurred two months later in March, prompted the headline, "Another Victim of the School Regime." Yet these suicides also mobilized the various interest groups within Orenburg's educated society, polarizing them along predictable political lines. Fearing some kind of political demonstration, the new director of the gymnasium forbade pupils to make any kind of commemorative speeches at the funeral of the second victim, declaring that such ceremony was unnecessary and potentially harmful. It could, he feared, drive more neurotic classmates over the edge. Still, a group of thirty pupils did protest, supposedly under the influence of an older agitator (which was a stereotypical image propagated in the rightwing press), who made a brief speech linking the suicide and the suppression of free speech at the funeral to the conditions of political reaction. The conflict then spilled over into an emergency session of the school council and parents' committee, which the director had called in order to address what he considered the slanderous rumours circulating through the city³⁵. While the intention had been to draw up measures to combat the spate of suicides, this meeting provided a brief forum for open political debate and an exemplar of its suppression. Tapping into a common rhetorical trope of the era, a local merchant opened the discussion by asserting that the government's frequent recourse to the death penalty had "devalued human life," which immediately prompted the indignant intervention of the director. The "solid" members of the committee then took the floor, blaming the political excesses of 1905 for leading youth into moral debauchery as well as the harmful influence of contemporary theatre and literature. Ultimately, a working group (stacked with politically reliable members) developed six measures to combat the epidemic, including religious education and choral singing, physical activities, lectures on morality and hygiene, as well as wholesome literary-musical evenings³⁶. In reporting this meeting, including the speeches of the

³⁴ A. Kh-v, *Samoubiistvo gimnazista, 13 let*, "Novaia Rus", Jan. 24, 1910.

³⁵ Parents' committees had been legalized during the revolutionary upheavals, partially as a means to encourage parental support for the school, but they possessed little power and were increasingly dominated by "trustworthy" parents. On schools in this period, see Patrick Alston, *Education and the State in Tsarist Russia*, Stanford, 1969, ch. 6.

³⁶ See d. 177, ll. 61-63 (on the suicide and pupils' protest); d. 178, ll. 15 (the newspaper report on the emergency session from the liberal "Novaia Rus", Mar. 29, 1910); d. 180, ll. 36-38

“reactionary” and “progressive” factions, a liberal newspaper in St. Petersburg published the entire program of measures as an ironic commentary on the bankruptcy of state policy. The many individual cases of youth suicide that were constantly reported in the press thus came to symbolize the pathogenic incompetence of the old regime.

2. The Epidemic

In fact, however, the government was not passive in the face of the rising tide of youth suicide. By 1905, specialists working in the Medical-Statistical Division of the Ministry of People’s Enlightenment had become concerned about the large number of suicides among school children. In several circulars sent out to educational districts that year, school authorities were reminded of the problem. Not only were they to extend religious and moral instruction beyond the classroom, especially following any incidents; they were also ordered to fill out new standardized forms for each case of suicide, attempted suicide, and accidental death³⁷. Over the following years, the drive to compile information produced tens of thousands of documents, including police, medical, and school reports, suicide notes, and newspaper clippings. This archival collection, which forms the primary material basis for this article, serves as an eloquent, if disquieting memorial to both the tremendous dimensions of the problem and the seriousness with which the government perceived it³⁸.

The Medical-Statistical Division used these materials to compile statistical reports, which were published annually beginning in 1906³⁹. The systematic collection and analysis of data with regards to a social problem marked an important innovation for the tsarist government. Despite the longstanding calls of statisticians and doctors to improve official statistics, the Russian state had lagged behind its Western counterparts in the employment of population technology. Especially striking, therefore, was the government’s willingness to publish these statistics. In the aftermath of 1905, however, this very approach

(the report of the district curator on the same session): d. 213, ll. 16-29. Unfortunately, however, the problem of youth suicide continued to plague Orenburg over the next years. See the reports on two cases from 1911 in d. 215, ll. 537-46.

³⁷ See d. 33, ll. 8, 10-12, 43-44.

³⁸ Seventy-three files each generally containing several hundred folios have survived in the archive and form the basis of this article. See RGIA, f. 733, op. 199. Some of the newspaper articles from 1908, 1909, and 1910 cited here were preserved in the archive. For the convenience of readers, I have provided the newspaper rather than the full archival citation.

³⁹ For the first article that was textually driven, see G. V. Khlopin, *Samoubiistva, pokusheniia na samoubiistva i neschastnye sluchai sredi uchashchikhsia russkikh uchebnykh zavedenii (Sanitarno-statisticheskoe issledovanie)*. “Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia” no. 3 (1906). Subsequent editions appeared as books. See G. V. Khlopin, ed., *Samoubiistva, pokusheniia na samoubiistva i neschastnye sluchai sredi uchashchikhsia uchebnykh zavedenii Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniia*, Series, St. Petersburg, 1907-1916. Later editors were N. G. Ushinskii, and E. A. Neznamov.

would become symptomatic of a broader political failure: the human tragedy of youth suicide, it was often claimed, had prompted only a formalistic, bureaucratic response. Although the first published report, which had presented data dating back to the 1880s, had included an extended (and generally balanced) analysis of the major causes of youth suicide (especially social-familial, medical, and school-related factors), subsequent volumes presented ever more numbers with ever less analysis. Commercial newspapers and specialized journals then cited this preference for numbers as evidence of the government's failure to understand the human dimensions of the problem or to enforce proper prophylactic measures. Furthermore, the government's call to combat youth suicide through religious and moral admonition formed a clear contrast to the modernizing impulse of social-statistical analysis. By rendering suicide a social fact, statistics created a causal framework around the social, hygienic, and pedagogical environment, and they consequently contained an implicit imperative to institute specific reforms. In contrast, the official emphasis on the moral state of the individual pupil reproduced traditional forms of paternal authority in a period when large segments of Russian society were explicitly rejecting such expressions of autocratic tutelage.

Parallel to and highly critical of this governmental project was the work of several independent physicians, including Grigorii Gordon and Dmitrii Zhbakov. Dismissing bureaucratic sources as incomplete, they collected newspaper accounts and compared them to the official numbers. Newspapers not only shaped the stories of suicides, therefore, but also provided the primary source for independent statistics. This process had distinct stages: an adolescent commits suicide; the newspaper writes a story; the independent statistician collects these stories and calculates from them both the suicide rate and the general causes of suicide, which are then reported – a confirmation of the generic story⁴⁰. What were the results? Between 1905 and 1909, the Medical-Statistical Division reported 289 cases of suicide and attempted suicide among secondary-school students; for the same period, Dr. Gordon listed 573 cases⁴¹. The implication was clear: not only was the government failing to make meaningful reforms, but it was also under-estimating the real extent of the problem. For his part, Zhbakov collected newspaper accounts of 16,989 suicides from the period between July 1905 and 1911, and he used them as

⁴⁰ Newspapers, in turn, avidly followed these specialized debates and reported the facts and figures of modern suicide. See, for example, "Birzhevye vedomosti", Apr. 21, 1909; Apr. 24, 1909; "Novaia Rus' ", Aug. 20, 1909; "Peterburgskii listok", Apr. 23, 1908; Apr. 15, 1909; May 21, 1909; and Aug. 19, 1909; "Rech' ", Feb. 2, 1910; "S.-Peterburgskie vedomosti", Jan. 6, 1910; "Sovremennoe slovo", May 19, 1909 and Aug. 22, 1909.

⁴¹ I have located eighteen articles by Gordon, seven of which appeared in "Rech' " or "Sovremennoe slovo". For an overview of his most important findings, see *Samoubiistva v srednei shkole*, "Obrazovanie", nos. 3, 4a (1909); *Sovremennye samoubiistva*, "Russkaia mysl' ", no. 5 (1912); and *Otchego nasha molodezh' konchaet tak chasto samoubiistvom*, "Svobodnoe vospitanie", no. 1 (1912-13).

evidence in a minimally veiled indictment of the political regime. According to him, 9.9 percent of suicides occurred among students of all ages. Citing Gordon's statistics, he noted that the leading single cause for secondary school pupils was the school regime. Additional evidence came directly from the newspaper, as he concluded: "The reinstatement of examinations and the ever increasing severity at school likely bodes an intensification of [suicide] attempts; thus, for the end of April and beginning of May [1912], [the liberal newspaper] *Rech'* calculated twenty-four suicides among students of various educational institutions"⁴². This circularity propelled the conviction that suicide was epidemic among school children and sustained the epidemic's governing metaphor – the "school regime". In the years immediately following 1905, the epidemiology of youth suicide presumed a political-environmental causality. The social and moral world of the school was the site on which suicide festered and spread.

Not just Gordon and Zhbakov but countless other specialists – doctors, psychiatrists, and pedagogues – wrote on the phenomenon of school suicide and lambasted the failure of the government to take the necessary measures of reform. While the system of examination was the factor most often singled out, the "school regime" as a whole came under concerted attack. The general atmosphere of arbitrary rule and harsh discipline, it was repeatedly asserted, undermined the physical, psychological, and spiritual well-being of young people. In this sense, the school was the underlying cause of most youth suicide, even those cases where no specific incident had occurred. Most independent specialists openly aligned themselves with Russian society in opposition to the government and its bureaucratic methods. By joining the struggle of parents' committees and journalists against the school regime, they too sought to constitute a new civic sphere. The political significance of the epidemic was quite clear, as Dr. Gordon intimated in the conclusion to one of his many articles on suicide:

"In a free country," someone once said, "the school must be free and independent." Beautiful words about which our "free" country can still only dream... dream about those happy times when the powerful sun of freedom rises over us and melts the age-old ice of bureaucratic routine binding our school and destroying everything living, sympathetic, [and] humane in it"⁴³.

Envisioning a new kind of modern and rational paternal authority – a loving and humane one, Gordon rejected the bureaucratic model of the school regime in favour of an affective one, in which pupils would be treated with sympathy, respect, and consideration. His diagnostics and therapeutics built upon a series of politicized oppositions: official versus independent, bureaucratic versus civic, arbitrary versus humane, dead versus living.

⁴² D. Zhbakov. *K statistike samoubiistv v 1905-11 godakh*, "Prakticheskii vrach", nos. 34-38 (1912), 520, 535. See also his *O samoubiistvakh v poslednee vremia*, "Prakticheskii vrach", nos. 26-29 (1906); and *Sovremennye samoubiistva*, "Sovremennyi mir", no. 3 (1910).

⁴³ Gordon, *Samoubiistva v srednei shkole*, 24.

As the shock waves of the 1905 Revolution faded, however, it became more difficult to explain suicide and other social problems solely with reference to Russia's political situation. With the epidemic showing no sign of lessening, it also implicated Russian society, especially its market economy and mass media. Increasing numbers of journalists and doctors thus began to fear that the very publicity upon which independent experts depended might also be a source of contagion. Did newspapers encourage suicide by glorifying the victims as heroes in the battle against the school regime? Was it a coincidence that the funerals of youthful suicides were routinely sites of minor protest, a chance to praise the deceased as a hero? Furthermore, the medical paradigm of degeneration, which had already been well established by the turn of the twentieth century, increasingly shaped an alternative epidemiology. How had the psyche of the child so weakened that a bad grade could provoke a suicide? In addition to the environmental role of the school regime, were not other factors also complicit, whether family life, moral education, or heredity? Indeed, explanations tended to lose the polarity characteristic of Belavin's case. No longer were individual (moral and medical) causes necessarily antithetical to social and environmental ones.

Even Dr. Gordon, the most vocal critic of the school regime, came to fear that youth suicide was not caused solely by the pathogenic influence of autocracy within the school. In an article from 1912, he thus diagnosed an acute stage of degeneration in Russia, which he linked to poverty, alcoholism, and syphilis. Easily thirty to forty percent of school pupils, he estimated, suffered from nervous illness or other symptoms of hereditary instability⁴⁴. Such a disquieting picture suggested, of course, that Russian society was not simply a victim of a pathogenic government. Instead, it was fully complicit in its own ill health, both literal and figurative. Would not a healthy and vibrant society be able to affect its own political liberation? Could not the suicide of school children evidence an entrenched degenerative disease? As Gordon's language of medical diagnostics further intimates, not the government but rather doctors and other specialists were best qualified to affect a therapy and ultimate cure. While this aspiration remained largely unfulfilled in this period, the new Bolshevik state would not just welcome such impulses but actively promote the systematic application of specialist knowledge⁴⁵.

3. Conclusion

Russia was not alone in experiencing a perceived upswing in suicide rates during the late nineteenth and early twentieth centuries, and concern about

⁴⁴ G. I. Gordon, *Samoubiistva molodezhi i ee nervno-psikhicheskaia neustoichivost'*, "Novyi zhurnal dlia vsekh" no. 9 (1912), 105-10.

⁴⁵ See, for example, Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, Chicago, 2001; David Hoffman and Yanni Kotsonis, eds., *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*, London, 2000.

youth suicide in particular was a pan-European phenomenon. Fears were widespread that the family and the school were failing to raise healthy children fit for survival in the treacherous world of market capitalism. Furthermore, medical notions of national decline shaped public and political discourse not just in Russia, but also in Germany, France, Italy, and other countries⁴⁶. Indeed, Russian doctors were very well read in the French and German scholarly literature, and bureaucrats in Russia's education ministry even modelled their information-gathering on a Prussian model⁴⁷. Despite such parallels and similarities, the meanings of suicide depended upon their specific cultural context. In Russia, the public outcry about the epidemic among school children built upon longstanding associations between the "school regime" and the autocratic political regime more generally. Furthermore, the Revolution of 1905-07 was a critical reference point, used by liberals and radicals as evidence of the pathogenic qualities of autocracy. In this framework, the government was accused of suppressing the healthy, civic aspirations of a Russian society that had now grown to political maturity. Conversely, conservatives could assert that the crisis was caused by the disorder of revolution, its destabilization of social institutions, including the patriarchal family and traditional school. Yet the political symbolism of epidemic suicide was hardly clear cut for it also drew on the ambiguous imagery of urban modernity. Optimistic narratives of political and social progress thus competed with pessimistic assessments of disintegration, fragmentation, and decline. Though claiming the right to govern itself, Russia's educated society also feared its own moral and physical corruption. School suicide consequently symbolized both the pathogenic affects of autocracy and the diseased weakness of society. The school was not a game of life, as Freud had advocated, but a site on which life seemed to be formed – and deformed. Such anxieties did not disappear after 1917. Instead, the tentacles of the past still seemed to cling to the new society, hindering the Bolsheviks' attempts to reshape man and society and encouraging ever more radical measures of social purification.

⁴⁶ See Robert A. Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline*, Princeton, 1984; Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge, 1989; and David G. Horn, *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity*, Princeton, 1994. For the Russian case, see Daniel Beer, *Renovating Russia: The Human Sciences and the Fate of Liberal Modernity in Russia, 1880-1930* (forthcoming); and Engelstein, *Keys to Happiness*, 128-52.

⁴⁷ See d. 33, l. 207.

Mots-clés: suicide, écoles d'État, Russie pré-révolutionnaire, disputes politiques, modèles culturels

**POLITIQUE, PATHOLOGIE, ET RÉGIME SCOLAIRE.
LE SUICIDE DES ENFANTS EN RUSSIE IMPERIALE TARDIVE
(Résumé)**

L'étude analyse la problématique du suicide des adolescents dans les deux dernières décennies de la Russie tsariste, investiguant la manière dans laquelle l'opinion publique distribuait la faute pour ces accidents à l'école, à la famille, à l'état de santé et au milieu social. L'auteur prend en considération les connotations politiques, sociales et culturelles de ce phénomène, tel qu'il était perçu dans une époque marquée par des mouvements anti-absolutistes (qui ont culminé en 1905-1907) et par les efforts de l'État de les étouffer.

«CET HOMME QUE LA PATRIE PLEURE À CHAUDES LARMES»: LES FUNÉRAILLES PUBLIQUES DU GRAND LOGOTHÈTE ALEXANDRU GHICA (1850)

Nicolae Mihai

Dans une analyse sur les enjeux politiques des funérailles publiques à Paris au temps de la Restauration, Emmanuel Fureix attirait l'attention sur l'importance particulière que le culte des morts y avait gagnée: «Sous la Restauration, les morts de princes, de “grands hommes”, d’opposants voire d’émeutiers deviennent des événements politiques, où s’estompe le rite de passage individuel au profit d’une mise en scène publique ou d’une prise de parole collective»¹. C’est une situation explicable par l’essai d’occuper dans la sensibilité publique le rôle que les grandes cérémonies orchestrées par la révolution détenaient. Bien qu’à la différence de la principauté voisine de la Valachie, la Moldavie n’aie pas constitué le terrain de manifestation d’une révolution, le cas de mars 1848 n’étant rien d’autre qu’un essai raté, le désir de légitimation sociale, y compris par cérémonies publiques, continuait à rester un attribut du pouvoir princier².

Les funérailles des monarques, des membres des grandes familles nobiliaires ou des représentants marquants des églises représentent, dès le Moyen Age, des événements remarquables de la vie des communautés. Peu étudiées chez nous³, à la différence de l’espace ouest-européen et nord-amé-

¹ Emmanuel Fureix, *Présent, passé, futur: la mort et le temps politique (1820-1830)*, in «Revue d’histoire du XIX^e siècle», 2002-25, *Le temps et les historiens*, [En ligne], mis en ligne le 29 juin 2005. URL: <http://rh19.revues.org/document433.html>. Le jeune historien français est aussi l’auteur d’autres contributions en ce sens: *De l’hommage funèbre à la prise de parole: l’enterrement du général Foy (novembre 1825)*, in «Sociétés et Représentations. CREDHES», n°12, octobre 2001, p. 177-203; *Un rituel d’opposition sous la Restauration: les funérailles libérales à Paris (1820-1830)*, in «Genèses. Sciences sociales et histoire», n°46, mars 2002, p. 77-100, et surtout *La France des larmes. Mort et politique à l’âge romantique*, à paraître chez Champvallon, 2008.

² Cf. Mihai Ungureanu, *Ceremoniile domnești din vremea lui Mihail Sturdza. Sărbătorile instalării la putere (Les cérémonies princières de l’époque de Mihail Sturdza. Les fêtes d’installation au pouvoir)*, in Constanța Vintilă-Ghițulescu, Maria Pakucs-Willcocks, *Spectacolul public între tradiție și modernitate. Sărbători, ceremonialuri, pelerinaje și suplicii (Le spectacle public entre tradition et modernité. Fêtes, cérémoniels, pèlerinages et supplices)*, București, Institutul Cultural Român, 2007, p. 122-159.

³ Le dossier du problème a été récemment ouvert dans l’espace roumain par le livre d’Andi Mihalache, *Mănuși albe, mănuși negre. Cultul eroilor în vremea Dinastiei Hohenzollern (Les*

ricain⁴, celles-ci ont représenté des sujets d'étude pour l'histoire des mentalités et, par la suite, pour l'anthropologie historique ou l'histoire culturelle, s'encadrant parfaitement dans la sphère du rituel politique. Par rituel politique, on comprend non seulement un inventaire de gestes communs, avec une certaine charge symbolique, mais une forme de représentation d'un message politique qui se vêt d'une expression culturelle variée, qui peut combiner des éléments modernes et traditionnels, afin d'obtenir la cohésion sociale⁵.

Le texte présent se propose deux enjeux: d'une part, mettre dans la circulation scientifique un document, inédit pour autant que nous sachions, trouvé dans les collections documentaires de la Direction Départementale des Archives de l'État de Iași⁶; d'autre part, souligner l'importance de l'étude des formes symboliques du pouvoir, à la cartographie desquelles le document présenté apporte aussi sa propre, modeste contribution. Bien que, faute d'un corps plus substantiel de sources, toute analyse ait ses propres limites, et que les opinions exprimées ne puissent pas avoir une valeur généralisatrice, nous avons essayé, à partir de ce document, d'offrir quelques clefs de lecture d'un tel événement, le comparant avec des situations analysées dans d'autres historiographies européennes.

Nous voudrions commencer en remarquant que la politisation de la mort, un phénomène intéressant d'étudier par rapport aux essais du pouvoir de représentations et de domination, semble être un phénomène récent, les révolutions européennes du XVII^e et du XIX^e siècle y marquant une évolution certaine⁷. La mort cesse de représenter le phénomène naturel, le rite de passage qui fait le rythme de l'existence quotidienne de l'individu, devenant l'espace de conflit où se tracent de nouvelles hiérarchies symboliques et se représente la mémoire collective. Les soldats morts devant l'ennemi, les Parisiens tués par la garnison de la Bastille ou les victimes du complot anti-révolutionnaire organisé par le colonel Odobescu sont tous inclus dans un *sui generis* panthéon national symbolique, engendrant des cérémonies funéraires qui marquent leur nouveau statut dans la mémoire collective⁸. Le respect dû aux morts favorisait le déroulement de telles cérémonies qu'autrement la législation sur les rassemblements, y compris dans l'espace des Principautés Roumaines, interdisait

gants blancs, les gants noirs. Le culte d'héros à l'époque de la dynastie Hohenzollern). Cluj-Napoca, Ed. Limes, 2007.

⁴ Avner Ben Amos, *Funerals. Politics and Memory in Modern France 1789-1996*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Delphine Dulong, *Mourir en politique. Le discours politique des éloges funèbres*, dans «Revue française de science politique», Année 1994, Volume 44, Numéro 4, p. 629-646.

⁵ Cf. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 89.

⁶ Direction Départementale des Archives Nationales de Iași (D.D.A.N.I.), *Documente (Documents)*, 557/12, concept, p. 1-2.

⁷ Voir la contribution récente de Joseph Clarke, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance 1789-1799*, Cambridge University Press, 2008.

⁸ Antoine de Baecque, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, Stanford, Stanford University Press, 1997 (original en fr., Paris, Calmann-Lévy, 1993).

expressément. pour des raisons d'agitation, c'est-à-dire de manifestations hostiles au pouvoir. Il ne faut pas oublier que tout s'encadrait dans un rite funèbre très codifié, dont on avait exclu tous les éléments supplémentaires qui auraient pu engendrer des interprétations pernicieuses ou représenter une attaque voilée contre le pouvoir, comme il arrivait en l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles, pendant les carnivals⁹.

La configuration de tels cortèges nous laisse voir cette politique qui mise sur «une cohésion dans le deuil devenu public» (Emmanuel Fureix). Les insignes des institutions de l'état en berne sont accompagnés par d'autres indices: les brassards noirs sur le bras, des habits de deuil qui offrent une certaine cohésion à la foule participante. En dépit du fait que la cérémonie prétend être créatrice de solidarité nationale, son ordre stricte reflète la présence du principe de la hiérarchie sociale, avec des positions clairement délimitées. Solidarité nationale oui, mais non pas n'importe comment – semble être l'idée directrice qui règle la mise en scène de ces cérémonies.

Un appareil symbolique d'éléments qui forment des hiérarchies, affichent des solidarités et remémorent la biographie du décédé, un groupage ordonné du corps social autour de son corps et un paysage de couleurs et sons distinguent ces funérailles des obsèques traditionnelles.

Remarquons, en même temps, qu'à la différence des cortèges révolutionnaires, marqués par l'imaginaire des fêtes utopiques, qui revendiquaient un espace ouvert, du genre de Champs de Mars, chez les Français, ou Champs de la Liberté chez les Roumains, favorisant, ainsi, une *ville ouverte*, cette procession funéraire favorise une *ville historique*, circonscrite à des places renommées, comme le palais princier ou l'église de St. Spyridon.

Le document que nous analysons est, au fond, une annoncée adressée à toute la communauté, qui se propose d'inscrire cet événement dans l'espace public, ce qui était, d'ailleurs, pour toute l'Europe de cette période-là, le monopole des fêtes officielles et des processions religieuses¹⁰.

La configuration du cortège peut renforcer une telle lecture. Son type de structuration laisse s'entrevoir les stratégies de configuration du deuil public. Il ne s'agit plus du père du prince et d'un grand boyard, mais d'un bon fonctionnaire de l'État et d'un fils «que la patrie pleure à chaudes larmes», comme Gheorghe Asachi allait écrire plus tard. C'est pourquoi tous sont convoqués, du menu peuple aux institutions représentatives, la Cour, l'Administration, l'Église et l'Armée, pour rendre un dernier hommage à cet homme plein de vertus, un modèle pour tout Moldave, tel que le même Gheorghe

⁹ Emmanuel le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres (1579-1580)*, Gallimard, 1979. On trouve quelques brefs commentaires chez Doru Radosav aussi, *Arătarea împăratului. Intrările Imperiale în Banat și Transilvania în secolele XVIII-XIX. Discurs și reprezentare (La représentation de l'empereur. Les entrées imperiales en Banat et Transylvanie aux XVIII^e-XIX^e siècles)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujană et Editura Dacia, 2002, p. 8.

¹⁰ Emmanuel Fureix, *Un rituel d'opposition...*, p. 79.

Asachi essayait, quelques jours après, de le consacrer dans la mémoire collective¹¹.

En dépit de cette solidarité nationale autour du corps du défunt, la cérémonie est organisée d'après l'ancien modèle. La participation est strictement hiérarchisée, les délimitations entre les participants et la foule qui assiste étant clairement tracées. Aucun mélange, aucune bousculade, occasion de confusions et de bouleversement du caractère strictement élitiste de cette cérémonie n'étaient tolérés. Tout moyen de transport était strictement interdit sur la ligne fixée. Chariots, voitures ou chevaux, rien ne pouvait perturber l'espace de cette cérémonie, si attentivement configurée. De plus, on devrait peut-être se demander si l'on n'assiste pas à la manifestation d'une image spéciale liée au déroulement de cette cérémonie: les participants sont obligés de se déplacer à pieds, malgré leur haute position sociale. Le caractère uniformisant de la mort cohabite avec la position supérieure du corps du défunt, le seul qui est transporté à une position élevée. De cette manière, les corps vivants rendent un dernier hommage au corps mort.

Si la révolution avait réussi de faire le passage du cortège au corps politique symbolique, il faut remarquer que dans notre cas, dans un contexte historique et culturel différent, nous assistons au même phénomène. Le corps du défunt est l'occasion d'assembler, autour de soi, le corps social et politique de la nation, dans un dernier hommage rendu à celui qui est déjà devenu un modèle pour les vivants.

Les funérailles du logothète Alexandru Ghica, «un moment d'effervescence funèbre» après tout, pourraient se prêter à une lecture où l'on peut lire, en même temps, un hommage rendu au citoyen, la célébration d'un membre de la famille princière, la commémoration d'un membre du corps de l'*Ecclesia*, toutes ces idées renforçant l'effet catalyseur du rituel, tant dans l'ordre des pratiques, que dans celui des représentations politiques. Cela est évident si l'on essaie d'analyser la cérémonie. Organisée en trois parties, elle vise trois espaces symboliques, représentatifs: la maison du défunt, le tracé de chez soi jusqu'à l'église St. Spyridon, et l'enceinte de cette dernière.

Le premier est l'espace familial, où a lieu la première configuration cohérente de la manière dans laquelle le corps du défunt sera offert au regard public. Exposé dans la salle principale, sur un catafalque, celui-ci est marqué par son inscription dans le plan social, sa lecture étant conditionnée par l'association entre le prestige de l'institution qui accompagne inévitablement ces moments, l'Église, et les insignes qui marquent la reconnaissance des mérites dans le cadre du corps social (les preuves des rangs détenus, une remémoration d'un *cursus honorum* particulier et les distinctions conférées à

¹¹ Il s'agit du sonnet *În ocazia morței logof. Alexandru Ghica (À l'occasion de la mort du logothète Alexandru Ghica)*, ayant la dédicace *Câtre junimea moldovană (À la jeunesse moldave)*, publié le 15 décembre 1850. Voir Gh. Asachi, *Opere (Oeuvres)*, 1^{er} vol, *Scrieri în versuri (Écrits en vers)*, Chișinău, Editura Hyperion, 1991, p. 119.

différentes occasions). Une preuve de plus que l'on n'assiste pas à des funérailles habituelles est la présence de six membres de la hiérarchie ecclésiastique, qui accomplissent les coutumes ordinaires.

L'organisation cohérente de l'étalage du défunt obéit à un horaire strict (après midi seulement) et à des mesures fermes censées éviter l'agglomération qui se créait à l'occasion de tels événements, les recommandations étant, dans ce but, que «l'entrée et la sortie se fassent par des portes différentes»¹².

Le lendemain est le jour où le corps est sorti dans l'espace public. Dans ce but, le tracé à suivre est clairement établi, incluant, après la sortie de la «maison du défunt, en bas de la ruelle de Râzoaici», des lieux symboliques pour l'identité urbaine de la ville de Iași, la Grande rue, la rue de St. Ilie, la monastère de St. Spyridon. Le dernier est déjà un lieu de mémoire, significatif pour l'élite politique de la ville de Iași, étant une place habituelle pour toute une série de cérémonies funéraires et non seulement.

Un nombre de précisions établissent la structure du cortège. Celui-ci se compose des membres des institutions les plus représentatives : la Police, le Département Justice des Travaux Publics, le Département de l'Intérieur et celui des Cultes. On y ajoute les membres des guildes, avec les insignes en berne, les représentants des écoles et ceux de toutes les paroisses de la ville, accompagnés par les chantres et par ceux qui vont porter les aumônes qui seront distribuées à la foule.

L'Église occupe un rôle important dans ces cérémonies. Les membres de la hiérarchie ecclésiastique, accompagnés par les chantres de la chapelle du séminaire sont ceux qui marchent devant le cercueil porté par six boyards, suggérant tant l'honneur rendu au mort, que la solidarité du statut social.

Juste derrière vient le prince régnant, «appuyé par les Ministres qui seront là *in corpore*», et après les membres de la famille, «les fonctionnaires et les boyards». Bien que leur relation avec le corps du défunt soit directement visible, n'étant interrompue par aucun intercalation, ce que d'ailleurs l'annonce officielle souligne aussi, la *tête* du corps social reste séparée de la foule. Ainsi, ce segment de la procession est entouré de sergents de police, «pour éviter la bousculade». La distance par rapport au menu peuple nous montre que nous avons affaire à une cérémonie *partiellement* ouverte, qui n'annule pas les distances qui structurent socialement le corps de la nation.

La situation est encore plus évidente dans le cas du dernier acte de la cérémonie. Celui-ci inclut la dernière exposition publique du corps du défunt, qui repose dans un pavillon funéraire, élevé sur une estrade. Après les prières d'enterrement et la «parole funéraire», à l'occasion desquelles l'Église rendra certainement hommage à son fils chrétien, suit une nouvelle et dernière rupture du corps public. Séparé par ceux qui viennent lui rendre un dernier hommage, le défunt sera déposé à l'intérieur de l'église, en présence du prince et des

¹² D.D.A.N.I. *Documents*, 557 12. concept, p. 1.

représentants des boyards, du haut clergé, des membres de la famille et du corps des fonctionnaires.

Le rôle des militaires dans ce genre de cérémonies est de plus en plus accentué dans toute l'Europe monarchique du temps. Dans un décret de Napoléon Bonaparte de 1804, sur le protocole des cérémonies publiques, une attention particulière est prêtée aux honneurs militaires et civils dus aux hauts dignitaires, décédés dans l'exercice de leurs fonctions. On établissait ainsi nettement les unités militaires et les personnes qui devaient participer dans leurs cérémonies funéraires, où la noblesse, l'Église et l'armée occupaient des places prestigieuses¹³. Tout comme en France ou dans la monarchie habsbourgeoise, on y leur réserve une place distincte dans le cérémonial dédié à la mémoire du décédé, à mesure que l'importance de l'armée a augmenté.

Le fait que tout le cortège funéraire du logothète Alexandru Ghica se termine avec un escadron de cavalerie et un bataillon d'infanterie, «avec la musique de deuil qui entonnera la marche funèbre» est un argument que les Principautés Roumaines, au moins au niveau de l'étiquette demandée par de telles cérémonies, s'encadrent dans le même univers culturel, dans la même *civilisation de mœurs* (Norbert Elias) qui unissait les Cours européennes du temps. De plus, suivant les mêmes usages, le bataillon «fera une triple salve», ponctuant ainsi du point de vue sonore l'espace public et concluant le cycle des honneurs public rendus au défunt.

La cérémonie est loin d'y finir, car la prise en possession de l'espace public par un pouvoir qui n'hésite pas de consolider sa présence, même si dans un moment de deuil, se fait en directions opposées. Ce n'est que de cette manière que l'on peut comprendre le retour solennel du prince dans le palais princier, accompagné par les proches du cercle du pouvoir, à savoir les hauts fonctionnaires et les boyards qui peut-être refont le même trajet, mais en sens inverse.

En outre, les funérailles publiques étaient continuées par deux actes significatifs à des niveaux symboliques différents. L'un, en accord avec la tradition des cérémonies funéraires roumaines, porte sur la pratique de la distribution des aumônes, organisée l'après-midi du même jour, par une commission spécialement spécialisée. Bien que l'on ne mentionne pas avec exactitude les destinataires de cette action, qui consolidait dans la mémoire collective le nom du défunt, sur les bases d'un ancien système en vertu duquel ceux qui ont reçu l'aumône avaient l'obligation de prier pour l'âme du bienfaiteur, c'est sans aucun doute le menu peuple que l'on prenait en compte, ceux pour qui le défunt devait également être un *pater populi*.

L'autre action impliquait la participation des étrangers, à savoir le corps diplomatique et les hauts officiers des troupes russes cantonnées dans la Principauté roumaine. La mort du haut fonctionnaire devenait ainsi une occasion de commémoration et sociabilité publique, qui consolidait le prestige de la principauté, démontrant que le nom du pays était soutenu par le nom de chacun de ses meilleurs représentants.

¹³ Avner Ben Amos, *op. cit.*, p. 56-57.

Annexe

**Le programme de la cérémonie d'enterrement de S.Exc. Grand Logothète et
Chevalier Alecsandru Ghica, mort le 5 avril 1850¹⁴**

1^e

Le corps du défunt sera exposé dans le grand salon de ses maisons, sur un catafalque orné avec les inscriptions de la Sainte Religion et celles politiques des rangs du décédé, ainsi que les ordres, qui seront étalés sur des coussinets de velours rouge, et près du catafalque il y aura deux Prélats et six Archimandrites.

2^{-le}

La salle où le corps sera exposé s'ouvrira le 6 avril, à 12 heures du matin, pour le public, et on prendra les mesures nécessaires pour éviter la bousculade, de sorte que l'entrée et la sortie se feront par des portes différentes.

3^{-le}

Le samedi, à 11 heures du matin, le cortège avancera des maisons du défunt en bas de la ruelle de Răzoaiei, sur la Grande Rue, la rue de St. Ilic, au monastère de St. Spyridon. Le passage des chariots et d'autres véhicules à même d'empêcher la circulation sera suspendu dans ces rues, jusqu'à la fin de la cérémonie.

4^e

Tous les fonctionnaires seront en uniforme de gala, les sergents de police et la cavalerie ouvriront le cortège, qui marchera de la manière suivante:

Quatre commissaires de police avec des gendarmes de la police.

L'*armas* [haut dignitaire à missions administratives et judiciaires – n.tr.] avec une partie des fonctionnaires du Tribunal Criminel.

Les guildes avec leurs enseignes, à voile noir.

Le chef de la police et le président de l'Ephorie [institution administrative publique à fonctions socioculturelles – n.tr.] avec les fonctionnaires et les gendarmes.

Le *vornik* [gouverneur – n.tr.] des *aprods* [dignitaires à diverses fonctions – administratives, fiscales, juridiques – n.tr.] avec leurs chefs et *aprodsi*.

Les délégations des écoles, avec leurs enseignes.

Le Département des Travaux Public avec le Directeur et les fonctionnaires.

Le Département de l'Église avec le Directeur et les fonctionnaires.

Le Département de l'Extérieur avec le Directeur, les chefs des sections et les fonctionnaires.

La grande chancellerie, avec le Directeur, les chefs des sections et les fonctionnaires.

¹⁴ D.D.A.N.I, *Documents*, 557/12, concept, p. 1-2.

Le Département de l'Intérieur, avec le Directeur, les chefs des sections et les fonctionnaires.

Le clergé de toutes les paroisses de la capitale, avec les chantres, et parmi eux de gens expressément habillés de noir porteront les aumônes habituelles.

5°

Le char funéraire avec six chevaux habillés en noir portera le catafalque, qui sera orné des blasons héraldiques de la famille de Ghica et les ordres peints du défunt, les blasons étant soutenus par quatre pages, aux quatre coins il y aura six cassolettes à arômes, et au milieu du catafalque, sous le baldaquin, il y aura une figure allégorique représentant le deuil public. Après le char funéraire suivra le Directeur de la Cour à pages et les hauts officiers porteront sur des coussinets de velours rouge les ordres du défunt.

6°

Les prélats et le haut clergé et les chantres de la chapelle du Séminaire précéderont le cercueil du défunt, qui sera porté par six boyards, qui seront remplacés, au cours du cortège, par six autres.

7°

Seul vient Sa Majesté le Prince, appuyé par les Ministres qui seront là *in corpore*, après qui toute la famille, les fonctionnaires et les boyards. Afin d'éviter la bousculade, des deux côtés marcheront nombreux sergents de la ville.

8°

Après viennent un bataillon d'infanterie avec la musique en deuil qui entonnera la marche funèbre et un escadron de cavalerie, qui clora la marche.

Dans la place du monastère de St. Spyridon les voitures ne seront pas permises, qui resteront dans la place de Meideanului.

9°

Devant l'église sera dressé un pavillon funéraire, sur une estrade, où l'on déposera le corps du défunt, ici suivront les dues prières, l'archevêque (*ierochiric*) dira la parole funéraire et à la fin de la cérémonie religieuse, le cercueil, levé par les boyards sus-mentionnés, avec le haut clergé, sera mené dans l'église où, afin d'éviter la bousculade, outre Sa Majesté le Prince, entreront seulement les membres de la famille et les fonctionnaires, qui seront présents au moment de déposer le corps dans la tombe; à ce moment-là, l'infanterie, qui se trouvera devant l'église, fera une triple salve, et les hauts fonctionnaires et les boyards reconduiront Sa Majesté le Prince au palais.

10^e

La distribution des aumônes se fera l'après-midi par la commission nommée.

À part ce programme, des billets qui annonceront ce triste événement seront imprimés et distribués. Le Secrétariat d'État invitera le corps diplomatique et le Général inspecteur les officiers des troupes Russes, ici cantonnés.

Key-words: historical anthropology, 19th Century, political culture, funeral ceremony

**“THIS MAN, WHOM THE COUNTRY WEEPS IN GRIEF”:
GREAT CHANCELLOR ALEXANDRU GHICA’S PUBLIC FUNERAL (1850)
(Abstract)**

The funeral of Great Chancellor Alexandru Ghica, the father of the Prince of Moldavia, Grigore Ghica (1807-1857), is a good opportunity to study the political rituals in the Romanian modern space. In accordance to the changes that affect the political practices in 19th century Europe, defined by the expansion of nationalism, one can find a mixture between the elements of the traditional funerary ceremonies and the representations of mourning in the case of the great statesman and good son of the Country. Given the specific, socio-political conditions in the Principality of Moldavia of that time, we should rather refuse the term of “liberal culture of death”, which certain authors (Emmanuel Fureix) use when talking about the historical realities of Western Europe (France).

The political elites, the common people, the Church, the army are all convoked and then organized around the deceased's body, in a thoroughly organized ceremony, pursuing a quite obvious goal: to pay one's last respects to the one that represents both the princely family and the national body, that is the whole political body.

Starting from a document discovered in the National Archives of Iași, the paper tries to underline the importance of a *historical anthropology of the funeral practices*, in order to show how a common procession, adapted to the requirements of the early 19th century, slides into a representation of the political power, trying to propose a negative event of the princely family as a national affair. Historical borrowings and retentions, presence and obliteration of the people, show the paradoxes of a political culture of death, preserving rather the face of the *Ancien Régime* and trying, at the same time, to propose a discourse on the relations between the individual and the social body that the national ideology of the time imposes and which is better reflected in the production of certain Court scholars like Gheorghe Asachi.

The text also aims at putting forward some keys of interpretation of this moment of “funerary effervescence” (Emmanuel Fureix), from last respects paid to the great son of the Country, to celebration of a representative of the princely family, commemoration of a member of the Ecclesia, in order to better underline the catalyzing effect of the ritual in the production of the social body's solidarity. What we should particularly notice here is around whom this solidarity is organized: as the tight relation between the individual and the social body, on which the nationalism of the time has a new perspective, cannot hide the central position that the princely family holds, around whom social and political solidarities are to be organized. It is a representation that fits quite well most of the European monarchic perspectives, particularly after the fall of the political regimes installed following the 1848 revolutions.

SIGNIFICATIONS CIVIQUES ET FUNÉRAIRES DANS LES COMMÉMORATIONS DE LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE

Andi Mihalache

1. Mater dolorosa

Dès l'Antiquité, on avait observé une certaine incongruité entre le deuil *public*, retenu, solennel, «civilisé», à buts civico-éducatifs et celui *domestique*, désespéré, sans censure, éminemment maternel: le premier voit dans la mort du jeune soldat un sacrifice indispensable au bien-être commun, une contribution à la fortification de la cité, un cadeau, un *plus à la renommée dont elle jouit*; pareil aux *evergets* qui excellent par les donations, le soldat prêt à donner sa vie est un «forgeur» de l'édifice social, il est le gardien de sa stabilité¹; le deuxième deuil déplore une *amputation*: la perte irréparable du fils, prolongation du corps maternel, «chair de sa chair», comme on dit. D'une part, il s'agit du deuil citoyen, qui officiellement rend hommage non tellement au défunt qu'à la gloire de la cité pour laquelle celui-là s'est sacrifié². Il est confus, hors contexte, constructif de point de vue idéologique, souvent victorieux. D'autre part, les pleurs des femmes en deuil mettent en évidence la perte individuelle et non pas la victoire collective, le deuil donnant à la mort héroïque un aspect tragique et de défaite. Aussi, dans son hypostase familiale, inconsolable, se voit-il plutôt

¹ Essayant de faire une séparation entre les significations de la mort et sa réalité physique, on disait, par exemple, que le soldat n'avait pas perdu sa vie mais l'avait donnée, offerte à sa patrie; voir Jonathan F. Vance, *Death so Noble: Memory, Meaning and the First World War*, Vancouver, UBC Press, 1997, p. 50-51.

² Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 19-65. «... La mort en guerre était sereine: c'était la mort attendue d'avance, vue comme partie de la grande existence collective qui se nourrit de la mort individuelle. La mort en guerre est la mort pour sauver, pour l'avenir, c'est la mort publique pour laquelle on ne pleure pas mais on fait des serments. Elle n'est pas pauvre telle la mort en temps de paix, la mort du passé, des souvenirs, intime, où un cœur ou deux s'écrasent quand l'amour meurt, mais où les autres regardent abasourdis et sans sympathie...» (voir Vasile Pârvan, *Au căzut pentru libertate. Un cântec de jale și un cântec de biruință / Ils sont tombés pour la liberté. Une chanson de désolation et une chanson de triomphe*, București, Ed. Reforma socială, 1919, p. 16). Les différences saisies par Pârvan entre la «mort de guerre» et celle «de paix» n'avaient pas le rôle de déprécier la dernière mais d'habituer le public à l'*ambivalence* des commémorations. Elles allaient à la fois exprimer des états d'esprit contradictoires: la tristesse («chanson de deuil») et l'enthousiasme («chanson de triomphe»).

marginalisé, découragé à préméditation. Bien qu'il ne nous faille absolutiser, car des nuances s'y entrecroisent d'un pays à l'autre, il est évident que la vie éternelle du héros moderne n'était plus laissée aux seules mains de la Divinité, le soldat se trouvant être récompensé non pas seulement par la rédemption et la résurrection (comme c'est le cas de l'Angleterre, l'Allemagne, les États-Unis), mais aussi par la reconnaissance des concitoyens qui lui doivent perpétuer la mémoire (France)³.

Des obélisques qui célébraient une victoire, jusqu'aux monuments dédiés exclusivement à la mort, nous avons fait un long voyage. Avant la première guerre, le monument mettait en évidence l'*individualité* du héros, aussi modeste ou «local» fût-il. Le bronze soulignait des fois la vocation du personnage, les attributs qui le distinguaient des autres pour toujours. D'autres fois il ne rendait hommage qu'à un geste hors commun et imprévu qui l'avait brusquement mis en évidence. Mais comment fait-on pour sauver son «soi» à l'époque de la mort en masse? La fièvre commémorative d'après 1918 était sûrement un effort de récupérer ceux oubliés dans les fosses communes. C'était une impulsion patrimoniale née de la croyance que les vivants pouvaient encore faire quelque chose pour les trépassés: prononcer leurs noms, les revendiquer, se comporter en famille qui ne cessait de rechercher ses fils. La remémoration de chaque héros portant la mention «mort pour la patrie», se ressemblait à l'appel du registre,

³ Les nuances y sont nombreuses et contradictoires, c'est difficile de les attribuer, de toute façon, de manière exclusive, à un certain pays. Il serait plus réaliste de reconnaître qu'il y a une multitude de modèles iconologiques (triumphaliste, civique, funéraire, funéraire-patriotique, pacifiste), l'un ou l'autre dominant selon la culture de l'espace, de la politique des éléments responsables dans un village ou ville: s'ils n'agréaient pas un monument, les édiles pouvaient invoquer l'ordonnance du 10 juillet 1816 qui prévoyait que tout hommage public fût accepté si approuvé par décret (voir Antoine Prost, *Les anciens combattants et la société française, 1914-1939*, vol. III. *Mentalités et idéologies*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977, p. 40). Par exemple, en France, la loi du 9 décembre 1905 interdisait la présence des symboles religieux dans les monuments à destination publique, l'admettant seulement au cas des monuments placés sur tombes. Cette doctrine était renforcée par une circulaire du Ministère de l'Intérieur (1919), en évidente opposition avec la tendance religieuse du moment. Le 4 juillet 1924, la rivalité entre les *monuments pour les morts* et ceux *funéraires* allait prendre fin, car le Conseil d'état décidait que toute sculpture entretenant la mémoire des disparus devait être entendue comme funéraire, même si elle n'était pas dressée sur une tombe. On en déduit assez de différences entre la sémiotique des monuments d'avant et de ceux d'après la décision de 1924 (voir Jacques Bouillon, Michel Petzold, *Mémoire figée, mémoire vivante. Les monuments aux morts*, Paris, Citedis, 1999, p. 18; Luc Capdevila, Danièle Voldman, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre*, Paris, Payot, 2002, p. 235). La séparation des zones préférant le discours religieux et celles y «allergiques» a un caractère plutôt orientatif, didactique; nous mettons en évidence le courant principal, sans ignorer pour autant la présence des autres. Dans ce contexte, nous précisons que la soi-disant laïcité des monuments français ne peut être niée, mais nous ne pouvons pas ignorer le fait que des 564 créations comptabilisées par Antoine Prost, 17,5% portaient nonobstant des signes religieux, et 37,5% incluaient la soi-disant croix de guerre (à bras égaux, similaire à celle maltaise) différente de celle catholique en quelque sorte, mais assez «neutre» pour donner satisfaction aussi bien aux croyants qu'aux républicains, anticléricaux, socialistes, etc.

appel qui voulait remettre au soldat enterré qui sait où, cette individualité posthume que le tombeau, la croix et l'inscription assuraient d'office à tout civil.

À la fin de la première conflagration mondiale, les anciennes approches survivent mais la vogue du héros totémique pâlit, les monuments officiels symbolisant surtout le sacrifice collectif. Ils évitent de représenter un héros ou un autre, préférant donner plus d'attention au *soldat* générique. Grâce à ces monuments, le défunt est dépossédé de sa propre mort. Celle-ci est livrée à un cycle commémoratif par lequel les descendants doivent s'approprier l'expérience du défunt, s'y identifier, la protéger contre la minimisation, contre la perte de sens⁴. Le désir des autorités de donner à ces morts une finalité civique imposait, par la suite, certaines restrictions stylistiques qui négligeaient pourtant *la mort en soi*⁵. Il apparaissait ainsi un risque – que le grand public, le public non-éduqué, signalait malgré soi par l'intermédiaire de toutes les maladresses qui avaient tendance de croître la *narrativité* de la sculpture – celui que les significations initiales du monument ne survécussent aux circonstances immédiates de sa construction⁶.

Tout en osant un regard comparatif sur les monuments concernant la première guerre, nous observerons qu'en Occident le carnage des quatre années de confrontations a fait des fois naître l'idée que toute une génération avait été massacrée sans savoir exactement pourquoi⁷. Les frustrations, accusés et protestes des vétérans se sous-sommaient à la conviction qu'une patrie qui aime vraiment ses fils n'en demanderait pas de sacrifices inutiles. Par la suite, bien des monuments élevés après 1918, par des initiatives privées ou locales, ne célèbrent pas la guerre en tant que soi mais le jour de sa cessation⁸, ne louent pas la bravoure du héros mais montrent de la pitié pour l'innocent tué, ne portent pas hommage aux chefs d'armées, mais relèvent plutôt du soldat inconnu et de sa tombe symbolique. La dernière transposait avant tout la culpabilité envers les soldats défigurés par les obus, non identifiés ou disparus tout simplement; ensuite, les restes de l'anonyme allégorisaient le *sacrifice*⁹ de

⁴ Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*. Paris, Gallimard, Seuil, 1997, p.136. J'ai cité, en fait, du chapitre intitulé *Les monuments aux morts, lieux de fondation de l'identité des survivants*, p. 137-160.

⁵ *Ibidem*, p. 149. L'interprétation civique des monuments visait à réaliser un équilibre entre leur composante patriotique, publique, et celle funéraire, privée. En conséquence, on encourageait un stoïcisme d'inspiration kantienne, qui mettait au premier plan le pays, les obligations du citoyen, le sentiment du devoir et laissait en plan secondaire, sous-entendu, la douleur, la mort, le deuil, les orphelins (Antoine Prost, *op. cit.*, p. 43).

⁶ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 149.

⁷ Les confusions de ce type ont éveillé la méfiance envers la politique et l'apparition des courants pacifistes, antimilitaristes, même parmi les ex-combattants. Voir Antoine Prost, *op. cit.*, p. 89-129.

⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁹ *Ibidem*, p. 62. L'idée de *sacrifice* était invoquée à deux sens: a) celui rédempteur, expiateur, des monuments confessionnels ou funéraires-patriotiques (anges levant les âmes des soldats vers les cieux); ceux-ci donnaient un sens positif à la mort, garantissant la résurrection des héros (voir Jonathan F. Vance, *op. cit.*, p. 44); en France, de telles créations à origine catholique, étaient pourtant surclassées numériquement par celles dédiées à la victoire en guerre ou à la mort pour la patrie

l'homme ordinaire, soit dans les tranchées, soit derrière le front. Il était évident que dans la hiérarchie de symboles de ces monuments la *gloire* donnait priorité à la *souffrance*, et le culte de la Patrie faisait place à l'exaltation du citoyen¹⁰. L'imminence de la mort n'avait pas rendu les hommes égaux mais les avait forcés de changer, de s'approcher les uns des autres, de se découvrir réciproquement. Les discours à source religieuse soutenaient que le traumatisme détruit le masque social, purifié¹¹, nous fait retourner vers l'authenticité du soi, facilitant la rencontre avec notre vrai «je». Pour les vétérans, la commémoration des années 1914-1918 et le retour nostalgique à l'endroit des luttes portées jadis signifiait donc faire revivre des moments uniques de leur vie, moments vécus avec une intensité sans précédent. C'est ainsi que l'on peut expliquer pourquoi les anciens combattants approuvaient à l'embellissement officiel de la guerre, ne contredisant pas trop les monuments allégoriques qui, à la différence de ceux réalistes, n'évoquaient pas le côté tragique de la vie militaire, mais en personnifiait plutôt les valeurs¹². Il nous paraît évident que les officiels et les vétérans ont accepté l'atténuation de certains aspects de la conflagration, *mais pour des raisons différentes*: pour les premiers, il s'agissait de raisons propagandistes; pour les derniers du réflexe auto-protecteur de l'individu, penché vers une interprétation positive des événements spéciaux, afin de pouvoir les intégrer dans leur biographie, de les rendre compatibles avec le reste de leur vie.

Même si l'influence occidentale, surtout celle française, ne peut y être déniée, les monuments roumains dédiés à la Grande Guerre comportent une autre iconologie, peut-être non pas tout à fait différente, mais sûrement plus nuancée. A l'appui de cette affirmation nous invoquons plusieurs aspects spécifiques à notre espace: a) à la différence des événements survenus dans l'Hexagone, l'Eglise n'y avait pas été bannie de la vie de la cité, le sacré ayant été aussi employé pour légitimer l'œuvre de modernisation et la «roumanisation» de la dynastie des Hohenzollern; b) chaque année, la «journée des héros» se superposait, par la loi-même, à la fête religieuse de l'Ascension¹³; c) rendre

en tant que devoir citoyen; b) celui de perte inconsolable, de prix trop grand payé pour l'amour de l'orgueil national: les citoyens le reprochent toujours aux politiciens pour ne pas fétichiser le triomphe, tout en ignorant la culpabilité envers les défunts (voir Antoine Prost. *op. cit.*, p. 66).

¹⁰ *Ibidem*, p. 61. Ce n'est pas par hasard qu'Antoine Prost dissocie les fêtes patriotiques de celles civiles, les cérémonies du 11 novembre qui marquaient la fin de la guerre étant incluses dans la dernière catégorie.

¹¹ *Ibidem*, p. 55.

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ D'un Journal du Conseil des Ministres du 17 mars 1921, nous apprenons que la célébration des Héros morts pour la Patrie (l'Ascension) faisait partie de la catégorie des fêtes nationales qui demandaient la suspension des services publics et l'office des Te Deums partout au pays («Monitorul Oficial» / «Le Moniteur Officiel», no. 461, le 23 mars 1921, p. 12471). Parmi les signataires du document nous observons le général Alexandru Averescu, Constantin Argetoianu, Take Ionescu et Octavian Goga. Ce syncrétisme entre une fête nationale et une religieuse ressort nettement de l'approbation que la paroisse roumaine de la commune de Cătălina, département Trei Scaune, requérait en toute hâte (le 25 avril 1936), «car nous voudrions que le monument soit sacré le jour des Héros, le 21 mai cette année» (Archives Nationales Historiques Centrales, fonds du Département des Arts, dossier 56/1936, page 11).

hommage aux morts en bataille s'assimilait, de point de vue populaire, au culte orthodoxe des morts, plus précisément au souvenir des «ancêtres», des parents décédés, les généalogies familiales se confondant à celles patriotiques; d) l'idée d'immortalité étant néanmoins enfant du discours eschatologique, il y apparaissait un souci de plus, celui de ménager en quelque sorte la sensibilité des citoyens de confession différente de celle orthodoxe.

Et l'Orient et l'Occident avaient un culte pour les morts, chacun à son spécifique. Celui oriental avait pourtant été gardé au sein des liturgies politiques modernes, dominées par l'Eglise orthodoxe. On le retrouve pleinement aussi dans le domaine dont nous nous occupons, dans une certaine dissonance avec l'effort des officiels d'imposer une mémoire plus «objective», extra-confessionnelle de la Grande Guerre. C'est que les ressemblances formelles ou thématiques avec les monuments de l'Occident n'ont plus imposé chez nous de similitudes de signification. La nuance égalitariste n'était pas si évidente, contenant peut-être un reproche anti-élitiste un peu plus évasif, à source populiste: il a fallu que l'homme ordinaire donnât sa vie pour que la société le remarquât, et cela très tard, et qu'elle prît conscience de ce qu'elle lui devait. Chez nous, cette culpabilité¹⁴ a pris la forme d'une réforme agraire promise aux paysans dès le temps où ils étaient dans les tranchées. Grâce à un réflexe néo-romantique d'associer la création *anonyme* à la *spontanéité* et surtout à l'*originalité*, la Grande Roumanie – la nouvelle patrie d'après 1918, se légitimait de manière analogique, comme œuvre authentique du soldat inconnu¹⁵.

2. Comment on s'en souvient

Si pour les principaux combattants, les Français et les Allemands, les pertes très nombreuses ont stimulé de manière indirecte un pacifisme sous-entendu des commémorations, pour les alliés canadiens ou roumains, les cérémonies de cette facture ont mis en évidence, avant tout, l'importance de leur implication dans un tel événement, en célébrant ainsi *plutôt la victoire au champ de bataille et moins la cessation des hostilités*¹⁶. Mais la manière dont on

¹⁴ «La culpabilité» de l'homme politique envers les milliers de citoyens envoyés sur le front se retrouve aussi dans le rituel des rencontres au plus haut niveau: «... Chaque fois que les chefs d'état ou leurs représentants ont visité ou visitent les localités où il y a la tombe du soldat inconnu, ils incluent toujours dans le programme de la visiter et la couronner. Notre roi, pendant sa visite à Paris, se rendit en premier lieu à la tombe du soldat inconnu, y déposant une couronne. Les Etats-Unis envoyèrent expressément le général Perhing pour y déposer une médaille. Le roi d'Angleterre, en visite à Rome, vient d'y être aussi...» (le journal «Evenimentul» / «L'Événement», Iași, mardi 15 mai 1923, p. 1).

¹⁵ «... On l'appelle 'inconnu', mais il est à la fois si connu: car on sait bien qu'il est mort pour sa patrie et qu'il a bien sûr contribué par sa mort à la victoire de son pays, peut-être même plus qu'un qui est connu. [...] Ce n'est que son nom qui est inconnu, un anonyme, mais *la mort fait de lui un illustre héros*» («Evenimentul», mardi 15 mai 1923, p. 1).

¹⁶ Jonathan F. Vance, *op. cit.*, p. 15-16. Plus empathique face aux tentatives de donner du sens à la guerre par le recours à la rhétorique religieuse, le monde anglo-saxon a cultivé les

le faisait ne s'accordait pas trop facilement à l'avis des contemporains. A titre d'exemple, le 13 octobre 1919, le journal roumain «Universul» tirait un signal d'alarme sur la façon d'honorer la mémoire des concitoyens morts pour la patrie: «... A présent, il n'y a presque pas de commune où il n'y ait un 'comité d'initiative', dans le but de dresser un monument à la mémoire des héros morts pour le pays. [...] Chaque localité, aussi éloignée et modeste fût-elle, a aujourd'hui une telle annexe qui par-ci ramasse des fonds, par-là a déjà réussi à dresser le monument. [...] Un monument destiné à parler aux descendants du saint sacrifice de ceux qui moururent pour le pays doit être, par sa définition même, un monument impressionnant. sévère par simplicité et éloquent par conception et exécution en même temps. Ce qui signifie, d'abord, qu'il ne peut être exécuté que par un artiste et, ensuite, que son plan doit trop peu être décidé par le 'comité d'initiative' de telle ou telle ville. Ne nous en voulez pas, chers citoyens! Vous pouvez sûrement être de bons professeurs ou des employés appliqués, vous pouvez être des citoyens très gentils. Le sentiment qui vous pousse à faire partie du comité dont vous êtes membres est un très beau, il parle d'un côté très spécial de votre éducation et d'un penchant digne d'être loué. Mais en insistant que votre conception artistique soit prise en considération, vous commettez une grave erreur. Et en confiant l'exécution du monument à un 'talent' douteux, qui n'a que le mérite de l'insistance et celui d'être parent ou ami d'un d'entre vous, vous faites un crime impardonnable... Limiter par la loi le droit de dresser des monuments aux soldats morts pour la patrie, défendre aux non-désirés de toucher à ce domaine, sont réclamés par le bon sens même, qui ne peut permettre la caricature ou la trivialité [...] Une commission spéciale d'où ne manqueront pas les gens capables à le comprendre doit sans faute dire son mot avant de mettre en exécution un monument pareil»¹⁷.

Les doléances tout à fait légitimes exprimées dans cet article manifeste¹⁸ seront concrétisées seulement une décennie plus tard. Dans une adresse que le Ministère de l'Armée envoyait au Ministère des Cultes et des Arts le 6 novembre 1929, il était montré que la plupart des monuments dressés à la mémoire des héros de la première guerre mondiale «constituent une honte pour notre Pays», «une véritable moquerie de l'argent public», gaspillé sur des travaux qui «gâtent la vue des places publiques par le manque d'esthétisme et la médiocrité

analogies entre la crucifixion de Jésus, qui par la mort librement assumée se chargeait des péchés de l'humanité, d'une part, et le sacrifice du soldat, tué dans une guerre juste, pour défendre la culture et la civilisation menacées par la «barbarie du militarisme allemand», d'autre part (*ibidem*, p. 36-40). A leur tour, les Australiens ont tenu à ce qu'ils fissent des analogies entre la terre non accueillante de leur pays, civilisée par les ancêtres y émigrés, et le paysage effrayant du front de Gallipoli. Ils étaient toujours à la recherche d'un critère de continuité qui intégrât l'expérience de la première guerre dans l'histoire d'un peuple habitué à l'appropriement des espaces hostiles (voir Peter H. Hoffenberg, *Landscape, Memory and the Australian War Experience, 1915-1918*, in «Journal of Contemporary History», tome 36(I), 2001, p. 112).

¹⁷ Le journal «Universul» («L'Univers»), București, lundi, le 13 octobre 1919, p. 1.

¹⁸ Signé M. Negru.

d'exécution»¹⁹. En réaction, le 14 novembre 1929, le Ministère des Cultes et des Arts allait créer la Commission Supérieure pour les Monuments Publics, ses membres allant être élus le 30 décembre, la même année²⁰. Au début le président de cette instance fut Z. Pâclișanu, remplacé pourtant vite par Ion Minulescu. Le règlement de fonctionnement allait en être approuvé le 27 février 1930, étant publié ultérieurement dans «Monitorul oficial» («Le Moniteur Officiel») no. 53, du 5 mars 1930.

La façon dont les officiels entendaient faire leur mission se voit d'une circulaire que le Ministère des Arts envoyait en 1938 à tous les préfets: «... le but du Ministère des Arts n'est pas de prendre connaissance statistiquement des monuments dressés, mais d'en contrôler d'avance la valeur artistique des projets et d'en approuver l'exécution seulement si ces projets remplissent toutes les conditions esthétiques demandées; et sinon, de les rejeter ou leur apporter des modifications et améliorations. [...] Nous vous prions ainsi encore une fois de bien vouloir communiquer de nouveau aux autorités du département les ordres ci-dessus, tout en précisant que pour tout monument public, croix monumentale, croix votive, monuments pour les Héros, etc., l'on observe les réglementations citées, et qu'on nous en fasse parvenir les projets avant le commencement des travaux proprement-dits; de toute façon, que les autorités ne permettent nul travail de monument public sauf si les projets respectifs ont déjà été approuvés par la Commission des Monuments Publics. Et c'est évident que de tels projets ne doivent pas être confiés à de simples tailleurs de pierre ou maçons de cimetière, mais seulement à des artistes sculpteurs ou architectes licenciés qui ont seuls la compétence de réaliser des monuments à valeur artistique. [...] Et chaque fois que des concours publics seront organisés en vue de la construction des monuments, que les programmes soient soumis à l'approbation de la Commission des Monuments Publics du Ministère et qu'on requière la délégation d'un représentant du Ministère, en l'absence duquel les concours ne

¹⁹ A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 61/1933, page 53. Le document jouissait d'une certaine notoriété, étant toujours cité le 25 juin 1933, par le président de la Commission (Ion Minulescu) formée à la suite de cette réclamation.

²⁰ La Commission était formée des sculpteurs Frederic Storck et Ion Jalea, le peintre Jean Alexandru Steriadi et l'architecte Duiliu Marcu. Le poste de secrétaire était détenu, le 2 avril 1930, par Ion Pașă (*ibidem*, page 53). La formation de cet organisme a été annoncée aussi par le biais d'une circulaire que le Ministère de l'Intérieur envoyait dans le territoire le 22 novembre 1929: «... Le Ministère de l'Instruction Publique et des Cultes nous fait savoir, par l'adresse No. 44560/929 qu'à la mémoire des faits héroïques accomplis pendant la guerre pour la réunion de la patrie et des héros tombés sur le champ d'honneur on a fait dresser dans les places de la plus grande partie des communes urbaines et rurales du pays des monuments commémoratifs, qui, en grande partie, de point de vue artistique, laissent beaucoup à désirer et sont occasion d'impression désagréable aux étrangers visitant notre pays. Pour mettre fin à de telles situations dans l'avenir, le ci-dessus nommé Département, suite à l'intervention du Ministère de l'Armée, demande que les préfetures et les mairies n'autorisent dans le futur, quel qu'en soit le but, l'élévation de nul monument public, si le projet du monument n'ait été au préalable approuvé par la commission qui fonctionnera auprès de la Direction des Arts du nommé Département...» (Direction Départementale des Archives Nationales de Iași, fonds de la Mairie de Iași, dossier 275/1929, page 6).

pourront être jugés. Les dispositions du dernier alinéa se réfèrent surtout aux communes urbaines et aux villes de résidence où les monuments projetés sont plus importants. [...] Il faut aussi préciser que nulle autre institution hormis notre Ministère ne peut approuver l'élevation des monuments publics, donc ni même la Société du Culte des Héros qui, à la suite du règlement cité, n'y est plus pour rien»²¹.

3. L'agora contre le cimetière

Dans la séance du 15 janvier 1932, la Commission Supérieure des Monuments Publics, présidée par l'inspecteur général Ion Minulescu, discutait sur quelques projets de monuments, la plupart appartenant à la région de campagne. Des objections du président et des autres membres de la Commission, on déduit la tendance d'équilibrer les rapports entre la gratitude civique, officielle, avec sa grandeur réservée, intellectualisée, d'un côté, et le dévouement populaire, éminemment sépulcral, de l'autre. Ce n'est pas par hasard que l'on demandait aux requérants de monuments de s'adresser à des artistes ayant fini les cours de l'École de Beaux-Arts et non pas à des maîtres tailleurs en pierre²².

Du projet de monument de la commune Julița, département d'Arad, avancé par le bureau paroissial de la localité, on pensait que: «... il n'a pas le caractère de monumentalité imposé par le but poursuivi» mais un *caractère funéraire*, consistant dans un socle sous-posé à une croix dont les proportions sont erronées, la croix étant aussi haute que le socle. Vu que le monument de Julița sera «dressé pour commémorer les morts de la guerre et non pas dressé au-dessus d'une tombe, la commission déclare le projet inadéquat et le refuse»²³. Ils ont ensuite débattu la proposition d'un prêtre catholique, faite au nom de la commune Comleșul Mic, département de Timiș-Torontal: «... le projet consiste en une croix haute d'à peu près quatre mètres, devant laquelle il y a, sur le même piédestal, une statue de presque deux mètres, qui représente un soldat à une couronne mortuaire»²⁴. Celui-là était encore rejeté à cause de la tonalité mortuaire: «... la figure devant la croix est tout à fait inadéquate au but poursuivi. car elle laisse l'impression d'un *monument funéraire* et ceci ne sera pas le cas, mais le monument sera dressé à la mémoire de ceux morts dans la guerre, loin de chez eux»²⁵. De manière très équilibrée, on évitait en même

²¹ A.N.H.C., fond du Département des Arts, dossier 127/1938, pages 9-10. «En base des dispositions données par le Ministère de l'Intérieur, toutes les autorités du pays ont été obligées - écrivait Ion Minulescu le 11 mars 1936 - de ne plus admettre la construction de monuments jusqu'à ce que les projets n'en soient envoyés au Ministère des Cultes et approuvés par la Commission». Des paroles du président, on apprend encore que pendant 1930-1935 la Commission avait examiné «plus de 100 projets présentés» (A.N.H.C., fond du Département des Arts, dossier 57/1936, page 1).

²² *Ibidem*, page 49.

²³ A.N.H.C., fond du Département des Arts, dossier 68/1932, page 2.

²⁴ *Ibidem*, page 3.

²⁵ *Ibidem*.

temps la chute dans le prosaïque car l'on séparait le périmètre attribué au monument de l'espace employé jour après jour²⁶ et on le plaçait dans une zone plus libre où il puisse «sortir» du quotidien. Un tel exemple en serait la croix votive²⁷ de la commune Bogdănești, département de Tutova. La mairie locale avait placé le monument dans sa propre cour, «qui est trop petite et inadéquate à ce but, car les gens y viennent avec des problèmes, des querelles bruyantes et des injures y naissent»²⁸.

Les exigences apparemment techniques n'avaient pas seulement de valences pragmatiques ou esthétiques, mais aussi idéologiques. En premier, les matériels dont on bâtissait le monument devaient être naturels, mêlant à leur prestige l'authenticité de l'artefact, de la manufacture. En secondaire, l'iconographie «typiquement roumaine» devait aussi favoriser une certaine uniformisation sémantique, révélant un déterminisme physique et symbolique, une sorte de complicité entre l'histoire des Roumains et leur espace. Si dans les villages on visait une certaine «civilisation» du monument, en ville les particularités ethnographiques n'étaient pas persécutées, à condition qu'elles soient conformes à un «modèle» national et orthodoxe: une croix votive de l'Ecole no. 1 de garçons de Bârlad était rejetée parce que: «Elle était laide, couverte de tôle au lieu des lattes, qui est le toit traditionnel roumain...»²⁹; «... en conformité avec article 22 du Règlement des Monuments Publics, nul monument ne sera construit en matériels artificiels, ciment, béton, mais seulement en *matériels véritables, c'est-à-dire en pierre naturelle de carrière...*»³⁰; «... le bois ne sera

²⁶ Le voisinage du monument attirait plus d'une fois des réclamations, pareilles à celle écrite le 14 février 1940, par le notaire de la commune de Mârșani, département de Dolj. Le signataire mentionnait l'apparition d'un bistrot à seulement 15 mètres du monument des héros, ensemble avec tous les ennuis qui en découlaient: «... les veuves arrivant dimanche avec de l'encens pour pleurer les maris morts il y a 25 ans, se mettent à maudire et à pleurer plus amèrement encore, car le cabaretier ne consent du tout à changer la place de son bistrot» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 93/1940, page 68). A part l'aspect consigné par le notaire, nous observons la façon dont le monde du village détournait le sens des monuments publics, en le ré-codant au sens mortuaire, sépulcral. D'habitude, la dévotion pour le disparu était dirigée vers le monument qui devenait substitut du bien-aimé. Mais comme dans ce cas la tombe manquait ou bien elle s'en trouvait loin, le monument finissait par jouir de toute l'attention qui aurait été accordée à la tombe réelle.

²⁷ Pour la signification de tels monuments, voir Bogdan Moșneagu, *The crucifixes as the embellishing of remembering*, in «Strabon. Bulletin d'Information Historique», tome 1, numéro 1, janvier-juin 2003, p. 18-20.

²⁸ La demande des habitants de Bogdănești était discutée le 3 février 1939. Ils y avaient mis leurs préférences en paroles simples qui entretenaient les analogies entre le culte des héros et celui des saints: «... un endroit isolé et protégé, pour la prière» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome 1, page 42). Les quelques mètres qui étaient censés donner aux monuments un certain détachement du prosaïsme des activités quotidiennes constituaient, dans le projet, un «autre type d'espace», une hétérotopie comme on dirait aujourd'hui, en terminologie foucauldienne.

²⁹ Dans la séance du 2 juin 1939, la Commission décidait même sur le démontage de la dite Croix votive (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome 1, pages 212-213).

³⁰ A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 92/1940, page 91.

pas teint comme montré dans le plan, mais toutes les parties pleines auront leur *couleur naturelle*»³¹.

De même, on se rappelle que le 12 septembre 1938, une commission spéciale³² inspectait le mausolée de Mărășești, mettant en évidence dans son rapport les syncrétismes ci-dessus mentionnés. Au début, on constatait que le monument s'intégrait de manière satisfaisante dans le panorama général de l'endroit et que la frise générale en bas-relief s'harmonisait à l'architecture entière. Mais on saisissait que «... les éléments en pierre formant la croix soutenue par les aigles qui terminent le monument en haut, sont bien réalisés de point de vue technique, mais le style, par rapport à celui du relief principal, en est différent et *ne fait pas corps commun avec le monument*»³³.

Du désir tout à fait salulaire de prêter aux monuments autant de significations possibles, leurs auteurs les surchargeaient des fois de trop de symboles. La commission y intervenait donc, au nom de l'unité d'ensemble³⁴ et de la cohérence iconographique, éliminant les plans qui voulaient exprimer trop de choses en même temps³⁵. On combattait surtout l'agglomération des «signes»,

³¹ On avait en vue la Croix votive de l'école moyenne d'agriculture de Roman, analysée dans la séance du 18 avril 1939 (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, page 171).

³² La Commission était formée de l'architecte Horia Teodoru, le sculpteur Mac Constantinescu, la princesse Alexandrina Cantacuzino (présidente de la Société Orthodoxe Nationale des Femmes Roumaines), Zefira Voiculescu (secrétaire générale de cette Société), l'architecte Simion Vasilescu (de la même organisation). Le Ministère de la Défense était représenté par le général Tonea, l'architecte Emil Guneș et le capitaine Vintila Papadopol (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 125/ 1938, page 12r.).

³³ *Ibidem*, page 12v. Rassemblant les ossements des morts de la première guerre mondiale, le mausolée avait, à la différence des autres monuments, un caractère funéraire accepté par tous. La Commission remarquait qu'«il est impressionnant par l'atmosphère de recueillement suggérée», mais elle laissait voir pourtant les hésitations stylistiques de l'époque lorsqu'elle se montrait mécontente de l'association des aigles à un symbole chrétien, la croix (*ibidem*, 30).

³⁴ Sur le même monument de la commune de Ungra, département Târnava Mare, la commission critiquait la plus rencontrée erreur «... il manque d'unité ayant deux socles superposés, de styles divers ...» (A.N.I.C., fonds du Département des Arts, dossier 57/1936, page 44): «... il faut enlever le motif à la base de la croix, avec la couronne et la casquette, pour que l'attention n'en soit pas déviée», précisait les spécialistes, le 27 janvier 1939, se rapportant au monument de la commune Aninoasa, département de Hunedoara (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70:1939, tome I, page 5); le même type d'indication («... donner plus d'unité à l'ensemble...») était donné au cas du monument de la commune de Rozancea, département de Suceava, le 22 juin 1936 (A.N.I.C., fonds du Département des Arts, dossier 57/1936, page 28); une des combinaisons réfutées a été celle du monument de la commune de Bihorțeni, département d'Odorhei (communauté réformée): un bloc de pierre sur lequel était fixée une plaque en marbre, deux lions sur les côtés, une épée en métal en haut du monument (A.N.H.C., fond du Département des Arts, dossier 61/ 1933, page 49).

³⁵ Les mêmes demandes s'appliquaient aux projets de l'espace urbain, un exemple pertinent en étant le monument de l'infanterie de Bucarest, projeté par le sculpteur Ion Helea. La Commission l'approuvait le 17 avril 1934, tout en suggérant à l'auteur de renoncer au bas-relief pour mieux mettre en valeur le groupe statuaire (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 86/1934, page 15).

c'est-à-dire le mélange entre choses et êtres réels (fusils, épées, bombes, canons, lances, chevaux, drapeaux, soldats à l'attaque) qui *racontent* la guerre, d'un côté, et ceux qui, par convention, la *symbolisent* (lauriers, aigles, «victoires»), de l'autre³⁶. De ce fait, la Commission décidait que, dans le cas du monument projeté par la mairie de la commune de Galați, département de Făgăraș, et de celui proposé par la commune de Comleșul Mic, département de Timiș-Torontal: «... *on supprime les détails de profil au milieu du monument, qui nuisent à son unité*, on place en bas la croix couronnée de lauriers qui se trouve à présent en haut dans le projet...»³⁷; «... le socle de la croix *a trop de détails de profil*, qui nuisent au caractère de monumentalité s'imposant à un monument commémoratif...»³⁸. Les décisions de la Commission combattaient donc la répétition morphologique, la redondance du message, l'hétérogénéité du style, insistant sur l'idée que ce n'étaient pas les proportions ou l'emphase qui faisaient le monument se remarquer, mais la simplicité, qui rappelait la grandeur et invitait à la fois à la dévotion. Comme il était normal, chaque commune n'était préoccupée que par son monument, la Commission ayant la responsabilité d'y voir l'ensemble. De l'unité stylistique minimale de ces monuments devait surgir l'image aussi cohérente que possible que les Roumains allaient garder sur la Grande Guerre.

4. La guerre de chacun, la mémoire de tous

De point de vue théorique, l'impartialité des significations se faisait constante dans les discussions, les officiels n'invoquant que les éléments que les citoyens roumains pouvaient avoir en commun. Par la suite, les monuments et les cérémonies pouvaient avoir un caché religieux, mais pas forcément orthodoxe. Le 20 mai 1920, fêtant pour la première fois le jour des Héros de la Patrie, en ville comme à la campagne, on demandait de manière expresse: «... dans chaque commune, le comité qui sera formé a la liberté d'organiser la fête et de réaliser le programme comme bien lui semble être plus adéquat aux conditions locales [...] Que le caractère en soit pourtant patriotique, *sans offenser les sentiments de la population non roumaine* de la Transylvanie, le Banat ou la Bessarabie, tout en glorifiant néanmoins les grands sacrifices de notre nation pour la cause nationale qui s'est toujours identifiée à la cause de la civilisation que tous les peuples cultes de l'humanité ont défendue. [...] Il est désirable ensuite que dans toute école soit présent de manière solennelle un tableau réalisé par les élèves, portant le nom de tous les morts de la commune, et un autre pareil à l'église, *sans distinction de confession ou nationalité*, pour

³⁶ De telles modifications ont été réclamées le 29 mars 1932 et le 5 octobre la même année, aux communes de Murani, département de Timiș-Torontal, et Taraclia, département de Tighina (A.N.H.C., Fond du Département des Arts, dossier 68/1932, f. 22, 35).

³⁷ *Ibidem*, page 7 (f.-v.).

³⁸ A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 68/1932, page 3.

prouver qu'en la Roumanie réunie on honore selon les règles de la plus haute reconnaissance, la mémoire et les faits des citoyens morts pour la cause...»³⁹.

De point de vue pratique pourtant, il y a eu des moments où ce principe était oublié, les décisions étant prises à l'avantage des orthodoxes⁴⁰. A leur tour, les greco-catholiques savaient d'avance que leurs projets devaient être, on dirait, plus *sages* que les autres et ménager ainsi leur susceptibilité, évitant les allusions à leur propre identité confessionnelle⁴¹. Tout en recherchant un *modus vivendi* qui ne menace pas la tant désirée concorde, les disputes à ce sujet n'étaient pas nombreuses, les objections des sculpteurs et peintres de la Commission visant surtout d'éviter les divergences d'ordre esthétique, le cadrage de l'édifice dans le paysage ou la culture de l'endroit, et non pas un prosélytisme orthodoxe trop explicite. Les ambiguïtés persistaient, chaque création étant le fruit des négociations, adaptations et compromis, le produit d'une subjectivité commune, et non pas du heurt inévitable entre les goûts des élites et les fétiches populaires.

La multitude des initiatives locales et même privées, visant à fixer dans la mémoire un individu, un régiment ou un épisode spécial forçaient la Commission des Monuments Publics intervenir, mais démentait de manière indirecte la suspicion que l'élan commémoratif de l'époque entre les deux guerres eût été le fruit d'une propagande centralisée, axée seulement sur le culte de l'état. Consultant les dossiers qui conservent les plans des monuments de village, on remarque aisément que les gens du pays se proposaient d'évoquer les morts d'une manière familière⁴², plus ethnographique, plus proche à la stylistique du cimetière. Par contre, la rhétorique officielle et le cérémonial

³⁹ D.D.A.N. de Iași, fonds de la Mairie de Iași, dossier 11/1920, page 35r. En 1923 l'Ascension et la Journée des Héros ont été fêtées le 17 mai, dans l'esprit conciliateur requis par les autorités. A Iași, les cérémonies ont débuté par des services religieux à la Cathédrale Métropolitaine, à l'église catholique et au temple Neuschotz, continuant ensuite par des processions aussi bien vers les cimetières Eternitate ou St. Basile que vers celui juif. On allait dire que «le temple israélite était peu spacieux pour pouvoir contenir le nombre de la population israélite qui s'y hâta de participer...» («Evenimentul», samedi 19 mai 1923, p. 2).

⁴⁰ «... que le Christ sur la Croix soit peint comme la tradition de l'Église Orthodoxe le suppose: aucunement sculpté en bois ou autre matériel, ou appliqué sur tôle, car cela représente une tradition catholique; que la *peinture même soit faite de manière orthodoxe (byzantine) et non pas en style catholique*, comme le dessin semble le montrer». Victime de ces restrictions, formulées le 11 avril 1940, est la croix votive de la commune de Râșnov, département de Brașov (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 92/1940, page 85).

⁴¹ Le 28 octobre 1938, la Cathédrale Métropolitaine Unie de Blaj demandait au ministre des cultes d'approuver l'élévation d'une croix votive dans la commune de Tăuni, département Târnava Mică, mais précisant dès le début que «...la croix ne contienne nulle inscription ou indices politiques et qu'il ne s'y agisse de nulle manifestation politique ou de parti...» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 91/1938, page 64).

⁴² Les croix votives dédiées à une seule personne n'étaient pas très répandues. Dans la séance du 22 janvier 1939, la Commission en approuvait quand-même une, de Dorohoi, mais à une mention qui confirme l'iconologie surindividuelle cultivée au centre: «... qu'on fasse supprimer la photo de l'ensemble de la croix, car le travail ne représente pas un monument funéraire, de cimetière» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, page 9).

civico-militaire censuraient les émotions, imposant une scénographie sobre, retenue, par laquelle ils consacraient la victoire du héros sur la mort, cachant en sous-texte son sort tragique. On supprimait ainsi les chants funèbres, en soustrayant le défunt à ce complexe de pratiques funèbres qui, sous l'égide du sacré et de l'eschatologie, consolait la famille, mais faisaient abstraction de l'histoire et de la communauté pour laquelle le soldat avait donné sa vie. Et de perspective *urbanistique* (la compatibilité des monuments avec le paysage architectural de l'endroit), et de celle *politique* (position dans une place, carrefour ou croisement de chemins pour créer l'impression d'agora, d'endroit ou toutes les opinions sont écoutées, quelles que soient les appartenances qui nous différencient), les monuments devaient générer ce qu'on appelle aujourd'hui de l'«espace public»: endroit géométrique des espoirs de chacun, mais aussi bien des limites imposées, par nous-mêmes, à ces desiderata.

Des motivations présentées par la Commission des Monuments Publics, il résulte que les gens acceptaient difficilement le non-figuratif, essayant de glisser dans l'ensemble du monument au moins une photo du défunt ou tout signe susceptible de le faire remarquer⁴³. Ils ne se raccommoiaient pas à l'idée de représenter la disparition de quelqu'un par une «nature morte», mais, vu la censure⁴⁴ pratiquée par la Commission et le manque de fonds, ils se résignaient

⁴³ En dehors du cimetière, la statue était obligée à se désindividualiser, d'afficher une nuance de généralement valable, l'image d'un soldat à l'attaque représentant tous ses camarades d'armes, l'armée roumaine en général. Dans la séance du 20 juin 1936, la Commission des Monuments Publics analysait le monument des héros de la commune de Crucea, département de Ialomița, qui allait être construit à la dépense de la veuve de guerre Stana Gaman et situé dans la place du village. La Commission refusait le projet sous raison que «... le buste qui figure sur le socle du Monument représente le portrait d'une personne et, dans ces conditions, on ne peut pas approuver l'emplacement du Monument dans la place publique. Comme il est montré dans le projet, vu qu'un Monument des Héros ne peut être représenté par la statue d'un certain soldat mort en guerre, la Commission décide que le monument ne peut se trouver que dans le cimetière de la commune» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 66/1935, page 18). Le découragement de toute forme de personnalisation des monuments ressort également du compte-rendu (signé par l'inspecteur général à l'époque, Emil Guneș) par lequel la Direction des Arts justifiait, le plus probablement en septembre 1938, le désaccord face au monument des héros de la commune de Sacel, département de Sibiu: «... il ne remplit de nulle façon les conditions artistiques requises par un monument public, étant plutôt un monument funéraire ordinaire et de mauvais goût, conçu et exécuté par un tel maître sculpteur. Exemple: en haut du bloc, une croix creusée et dorée, en dessous deux médaillons aux cadres dorés où il y a des photos sous glace. Sur le premier bloc, au-dessus du socle, on voit gravés et dorés les noms des Héros dans un ordre qui a mécontenté aussi bien les habitants que les autorités du village. De point de vue architectural, le monument est disproportionné, en pierre gris foncé et polie, habituelle dans les cimetières, travail d'un maître tailleur de pierre naïf, mais à prétentions. [...] On en a conclu que le monument étant funéraire ne peut être dressé dans la place du village et pour certaines raisons ni même dans la cour de l'église qui est en même temps cimetière du village» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 125/1938, page 10, r.-v.)

⁴⁴ Dans la séance du 4 avril 1939, la Commission décidait sur la *démolition* de deux monuments non esthétiques des communes de Cobadin et Congealac, département de Constanța (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, pages 92, 101). La croix votive d'Antonești, département de Teleorman, allait être jugée aussi sévèrement, le 2 mai 1939, car on y imposait la *suppression* des piliers et des chaînes entourantes (on préférait d'habitude la

néanmoins aux obélisques et aux listes de noms. En fin du compte, le drame collectif étant si grand, les monuments plus individualisés auraient pu être accusés d'ignorer la souffrance des autres. L'encodage de certaines attitudes et manifestations artistiques désirables peut donc être entendu comme épisode de l'odyssée de la «civilisation» de la société, mais surtout de l'éducation du village, où l'idée d'*immortalité civique* n'avait pas de succès, étant gravement ravalisée par la variante chrétienne, a-historique de la *vie éternelle*. L'abstraction⁴⁵ cultivée par la commission semblait, à première vue, une agression dans la compréhension du monument. Malgré cela, on a toujours cru que la simplicité⁴⁶ était encore à la mode. C'est pourquoi on insistait dans cette direction pour conférer à l'édifice une dose d'atemporalité, de validité prolongée, mais tout en évitant d'insister sur l'apport du facteur religieux⁴⁷ et mortuaire. De point de vue morphologique, nos monuments reproduisent des modèles de l'Ouest, leur sémantique n'étant que partiellement reprise par la société roumaine. D'une part, les membres de la Commission interprétaient les groupes statuariques du type «pictà» de manière plus abstraite, comme des *allégories de la patrie touchée par le sacrifice des défenseurs qui ne l'avaient pas déçue*. D'autre part, le public large y retrouvait un fragment de sa biographie récente, tout en en humanisant donc l'acception et *en réduisant la signification à la relation mère-fils*. Dans ces visages-là, assez schématisés, les

haie vive), l'élimination de la plaque en marbre qui ne s'harmonisait pas à la prédominance du bois (*ibidem*, page 337). Le 2 juin de la même année, à la suite de l'analyse de la croix des héros de la commune d'Ezeriș, département de Caraș, on disposait son *déplacement* au cimetière et la *punition* des autorités locales car le petit monument avait été inauguré sans approbation (*ibidem*, pages 418-419). Dans 20 jours, on allait prendre en discussion, pour la troisième fois, le monument des héros de la commune Bogata de Sus, département de Someș, et on demandait qu'il fût démonté parce que les auteurs l'avaient fait en béton, peint en noir et ensuite verni (*ibidem*, page 315 r.-v.). Les mairies étaient les responsables de tout également du règlement des monuments, car elles payaient les amendes qui en découlaient (*ibidem*, page 369 v.).

⁴⁵ Dans la séance du 18 avril 1939 on débattait, pour la deuxième fois, le monument de la commune d'Aninoasa, département de Hunedoara. Il était approuvé, mais à la mention suivante: «... En ce qui concerne pourtant la partie de sculpture, voir l'aigle en haut du monument, la Commission décide qu'il ne peut être traité de manière naturaliste, comme il est marqué sur le plan, mais il doit être remplacé par un aigle stylisé, plus mince et architectonique, pareil à celui du Blason du Pays ou des monnaies» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, page 147).

⁴⁶ «... certains de ces plans, très beaux, sont extrêmement simples, d'une grandeur purement architecturale, *sans parties sculpturales*» (*ibidem*, page 93). Il s'agit de la séance du 11 avril 1940, quand les membres de la commission font référence aux projets qu'ils envoyaient gratuitement là où on n'avait pas d'autres solutions ou bien où il n'y avait pas assez d'argent; à ce but on préférerait d'habitude, les projets de Horia Teodoru.

⁴⁷ À la même occasion, on rejetait les croix votives des villages de Budeni et Buda, la commune de Lespezi, département de Bacau, concluant ainsi: «la Commission constate qu'elles sont tout à fait inesthétiques; les Croix sont disproportionnées et les figures des Femmes dévotes hautes de 0,90 cm contredisent les normes de beauté qui s'appliquent à de tels ouvrages, car les représentations figuratives en dessous de la grandeur naturelle ne sont pas possibles dans les constructions monumentales, produisant un effet très laid...» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, page 150).

gens voyaient l'expression de la maternité annulée, la douleur retenue de la femme ou même son refus de la partager avec ceux pas impliqués directement dans le drame. Si la variante officielle proposait la représentation compensatoire *du citoyen* devenu héros, la variante «populaire» préférait sûrement l'image de *l'enfant* perdu prématurément.

5. Paysans et citoyens

Si le monument en soi semblait trop «froid», trop peu impliqué, les pratiques commémoratives rétablissaient en quelque sorte l'équilibre, donnant satisfaction au deuil familial⁴⁸. Bien que personne ne l'eût remarqué de son vivant, la compassion montrée aux parents du soldat n'était que forme par laquelle les contemporains se situaient rétrospectivement parmi leurs proches⁴⁹. Au moins cela en était l'intention, le retour de la société vers les origines modestes du paysan-héros risquant de l'en éloigner d'autant plus, de rouvrir des blessures plus anciennes⁵⁰. Une nouvelle sensibilité sépulcrale est aussi apparue dans la Grande Roumanie, les ressorts n'en étant pas protestataires, sceptiques. Elle illustre plutôt un christianisme populaire qui offrait au héros la paix du sommeil éternel, en concurrence avec la rhétorique patriotique, et son éloge dans les places publiques. Tout soucieux que le culte des morts eût été, il ne participait pas trop efficacement à la création du citoyen modèle. Le sens en était la mort et non pas la nation, le monde d'au-delà et non pas le nôtre. Il nous consolait en cultivant la résignation et l'éloignement de l'histoire et non pas la responsabilité et l'implication. Attentive à l'incommode antithèse entre «fidèle de Dieu» et «fils de lion», la Commission s'efforçait de tempérer les réflexes

⁴⁸ «... Par le culte du héros inconnu on apporte un triple hommage, d'abord d'amour et de reconnaissance pour cet anonyme, un deuxième envers tous les autres inconnus symbolisant la gloire de tous les héros morts pour la patrie; et un troisième *une consolation des familles ayant perdu un des leurs dans cette guerre, ne sachant plus rien de leur sort, chacun se consolant de l'espoir que le soldat héros vénéré est justement un des leurs*» («Evenimentul», mardi le 15 mai 1923, p. 1).

⁴⁹ Les monuments étaient autant d'occasions d'hypostasier l'esprit communautaire, les citoyens ayant des fois l'intention d'immortaliser et de récompenser, par l'inscription en marbre, les noms de ceux qui avaient contribué à l'inauguration d'une statue. Procédant ainsi, on ne faisait pas la publicité des gens vivants. On perpétuait, sous une autre forme, une coutume plus ancienne, qui attribuait la qualité de fondateur à celui qui faisait des donations à l'Église et à tout domaine d'utilité publique. Mais la Commission de București interdisait de telles pratiques, prenant la *dépersonnalisation* du monument pour garantie de la monumentalité, de l'objectivité et, par conséquent, de sa relevance à travers les siècles: «... Parmi les inscriptions du nouveau monument – il s'agit de celui de Bogata de Sus, département de Someș, analysé le 22 juin 1939 – il n'y aura que les noms des héros et le but du monument; *le nom du comité aussi bien que ceux des donateurs seront complètement supprimés*, car le monument est un monument public, à la gloire des héros, et non pas un travail privé» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, pages 315 r.-v.).

⁵⁰ Le 31 mars 1933, la Commission approuvait le monument des héros de la commune de Cacova, département de Caraș-Severin, recommandant qu'il soit installé à l'endroit de l'ancienne croix, dressée en 1907. Nécessitant des réparations, celle-ci allait être remplacée devant l'église (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 61/1933, pages 3 r.-v. et 15).

funèbres et de donner à l'iconographie militaire⁵¹ une nuance plus optimiste, constructive, victorieuse⁵². Elle décourageait donc les créations dont la signification était le sacrifice en tant que tel et non pas le succès qui en avait résulté, c'est-à-dire la Grande Roumanie⁵³. Il faut pourtant signaler un détail: à la différence de la France où le soldat inconnu avait été inhumé sous l'Arc de Triomphe (le 11 novembre 1920)⁵⁴, donc sous un monument «optimiste», de la victoire par excellence⁵⁵, en Roumanie les officiels n'ont pas forcé ce

⁵¹ Le 11 décembre 1936, la Commission des Monuments Publics débattait sur le projet déposé par le comité écolier de la commune d'Ungra, département de Târnava Mare, requérant certaines modifications. Entre autres, il y en a une qui justifie notre affirmation: «... à la place de la Madone sur le socle, qui donne l'impression de monument funéraire, qu'on place une Victoire qui symbolise la guerre...» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 57/1936, page 44).

⁵² Sur le monument des héros de la commune de Bârsești, département de Putna, la Commission constatait, le 11 octobre 1934, les aspects suivants: «... il est tout à fait inadéquat pour son but, n'étant qu'un monument funéraire de cimetière, *complètement dépourvu du caractère de grandeur* associé à un monument de commémoration des Héros» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 86/1934, page 60). Les observations sont reprises de manière presque identique, le 28 mars 1939, pour deux autres monuments, tous les deux rejetés. Le premier, de la commune de Teslui-Cherleşti, département d'Olt, provoquait un commentaire catégorique: «... la commission constate que les sculptures sont dépourvues de tout sentiment plastique, étant exécutées à la manière des monuments de cimetière et n'ayant rien de la grandeur d'un monument pour les Héros» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 70/1939, tome I, page 76). Le deuxième, de la commune de Cârpa, département de Severin, n'était, lui non plus, mieux décrit: «... le projet ne représente guère un monument des héros, mais un monument de cimetière de province, qui n'a rien d'artistique et est *dépourvu de toute grandeur*» (*ibidem*, page 85).

⁵³ Dans la séance du 22 septembre 1933, on refusait le projet de la commune d'Angheluș, département de Trei Scaune, qui attirait l'attention par ses significations bibliques, sacrificielles et douloureuses: «... un bloc en pierre où se trouvent fixés une plaque en marbre aux noms des Héros et un relief d'une fille en deuil soutenant la plaque; en haut du monument il y a un bélier la tête retournée» (A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 61/1933, page 51).

⁵⁴ Le modèle français nous a pourtant inspiré, à l'égard du rituel de ré-enterrement du héros anonyme. En France, une recrue a eu la mission de le désigner, déposant un bouquet de fleurs sur un des huit cercueils représentant tous les théâtres d'opérations militaires. En Roumanie, le héros inconnu a été choisi par un orphelin de guerre qui, touchant à un des dix cercueils disait: «... celui-là est mon père...». Pour tout détail, voir M. Olteanu, *Eroul necunoscut (Le héros inconnu)*, en «Magazin istoric» («Magazine historique»), București, no. 6/1972, p. 95-96.

⁵⁵ Le 16 mai 1919 l'Académie fondait une commission chargée de préparer un monument commémoratif des événements de 1916-1919. Ses membres, Vasile Pârvan, Anghel Saligny, Ovid Densușianu, Dimitrie Onciul, I. Ianculeț allaient ramasser les fonds nécessaires de souscription et organiser le concours de projets (voir les «Analele Academiei Române - Dezbateri» / «Annales de l'Académie Roumaine - Débats», XL, 1919-1920, p. 11-12). Une longue odyssée allait ainsi commencer, qui s'achèverait seulement au temps de Charles II de Roumanie. L'Arc de Triomphe a eu pour nous la même signification de «monument historique du Pays et de la victoire, sous lequel le grand Roi Ferdinand est passé...» C'est une mention retrouvée dans un rapport du 20 mai 1934, lorsque l'on discutait la reconstruction du monument improvisé à l'occasion du couronnement de Ferdinand, en 1922 (A.N.H.C., fonds de la Présidence du Conseil des Ministres, dossier 4/1935, page 40r.). La formation de la commission chargée de cette mission avait été décidée dans un Journal du Conseil des Ministres du 22 janvier 1932, commission allant se réunir au gouvernement le 11 mai de la même année. L'Arc de la rue de Kiseleff avait une sémiotique plus compliquée, n'étant pas interprété en tant que tel mais dans la manière dont Charles II voulait: en corrélation avec la statue de Charles I, que le souverain désirait installer dans la Place du Palais Royal, et avec celle de Ferdinand, de la Place de la Victoire (A.N.H.C., fonds de la Présidence du Conseil des Ministres, dossier

rapprochement (même si l'idée avait existé). la tombe de l'anonyme se trouvant dans un autre endroit, le Parc de la Liberté (le 17 mai 1923). Les autorités ont préféré à l'interprétation trop laïcisée, strictement patriotique, la parité des significations civiques avec celles eschatologiques. Cela se voit aussi dans les discours de l'époque qui soulignaient que, dans les lauriers offerts au héros inconnu, et la couronne du *gagnant* et celle du *martyre* sont présentes⁵⁶. Dans ce contexte, la forme finale des monuments de guerre ne représentait pas toujours le résultat d'un «dictat» intellectualiste, victorieux dans la confrontation avec les sensibilités populaires. La Commission savait satisfaire le goût général pour les symboles religieux, tout en le «cisellant». On obtenait ainsi le consensus par l'accommodation des prévisions légales et des canons esthétiques d'une part, aux doléances des citoyens de l'autre part. Un exemple en serait le cas de la commune Mihai Bravu du département de Brăila, mentionné dans la séance du 15 janvier 1932: les gens n'étaient pas décidés sur le genre de monument, demandant à la Commission même de leur suggérer un projet, mais cela à condition que «la croix y soit présente»⁵⁷.

Vu l'absence de bien des cadavres, la mort ne pouvait être représentée comme il fallait, par une tombe individuelle. Au plan artistique, la crise de sens était évitée à l'aide des monuments semi- ou non-figuratifs, l'hommage incluant pourtant un segment plus large des participants à la guerre, non seulement des soldats morts le fusil à la main. Le concept de héros, théoriquement contesté par personne, était remplacé en pratique par celui de victime (décédé ou juste invalide de guerre). Ce n'est pas par hasard que l'on rencontre aujourd'hui même de petits monuments qui rappellent les combattants morts de typhus.

Jusqu'à ce moment-là, les politiciens avaient voulu maintes fois éduquer le paysan roumain, le transformer en citoyen, impliquant le monde rural soit dans la fête du 10 mai, soit dans les fêtes urbaines où les villageois étaient présents à but décoratif. Leur participation aux manifestations des «pantalonnade» était passive, le changement allant survenir après que le milieu rural s'est vu pleinement impliqué dans les événements des années 1916-1919, quand il allait payer un gros tribut de vies humaines. Donc, une fois le jour des héros établi, le système des commémorations allait faire son entrée au village roumain, les paysans ne formant plus le public d'ornement, mais représentant les personnages principaux de la guerre évoquée. La distance temporelle et symbolique

21/1932, page 7). De toute façon, le sens de l'ensemble c'était de glorifier la nation, non pas d'en pleurer les morts. Pour détails, voir Ioan V. Lupescu, *Monumentele Unirii (Monuments de l'Union)*, București, Ed. Sport-Turism, 1985, p. 43-44 et surtout Virgiliu Z. Teodorescu, *Arcul de triumf din București. simbol al cinstirii înfăptuitorilor Unirii (L'Arc de Triomphe de București. symbole de l'honneur portée aux faiseurs de l'Union)*, in «Apulum», XXVII-XXX, 1990-1993, p. 585-598.

⁵⁶ «Chantez héros, l'hymne des martyres...» On fait référence au mémorial de Pârvan le 2/15 décembre 1918, dans la salle de festivités de la Fondation Universitaire «Charles I» de București. Voir Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 61. Trois notions à sens divers, «mort», «héros» et «martyre», étaient unifiées sémantiquement grâce à leur identification à l'idée d'«immortalité» – un substitut partiel du concept religieux de «rédemption».

⁵⁷ A.N.H.C., fonds du Département des Arts, dossier 60/ 1936, page 5.

entre l'époque des héros et celle de leurs descendants se réduit, les derniers ayant la chance de faire leur devoir (sans plus pouvoir être remarqués) non seulement par respect pour le patrimoine, mais aussi par leur propre participation à la guerre. La société allait l'homologuer d'office, comme geste patriotique, les milliers de morts sur les champs de bataille entrant automatiquement dans le panthéon et devenant plus vite des «ancêtres». Chez nous, la rapidité avec laquelle les Roumains s'étaient proposés de dresser des monuments à l'honneur de la première guerre mondiale n'est pas due à la ferveur commémorative, au sens citoyen du mot, mais au désir de conformation aussi rapide que possible aux rituels traditionnels qui accompagnent le passage vers l'au-delà. En accord avec un certain mental populaire, cette hâte peut être expliquée par l'obligation des vivants «de faire ce qu'il fallait» conformément à la tradition roumaine, pour ceux qui, au moment de leur mort, n'avaient pas bénéficié d'assistance religieuse⁵⁸. Indépendamment des décisions qui instituaient un culte à part, le souvenir des héros se confondait, en la Roumanie «profonde», avec la mémoire des morts.

6. Tranchées et musées

La première conflagration mondiale a consacré la réalité de la mort en masse, stimulant à la fois des événements mémoriaux adaptés aux milliers disparus sans trace, aux milliers de cadavres impossibles à être identifiés. Une première solution en a été la conversion du champ de bataille en endroits de la mémoire, c'est-à-dire les parties du front où beaucoup de soldats avaient trouvé la fin, sans que leurs corps puissent être retrouvés après, endroits d'avance nommés des cimetières de guerre. Grâce à cette localisation allégorique, la tombe et le cadavre calciné étaient la même chose, la mort se confondant ainsi à son propre monument⁵⁹. Une seconde solution en a été la construction de monuments immenses avec les listes de ceux sans tombe, mais dont le nom devait être rappelé⁶⁰. La troisième solution nous regarde aussi, étant représentée par le ramassage des restes disponibles dans un espace consacré, un mausolée⁶¹.

⁵⁸ «Le Ministère de la Guerre vous fait connaître qu'il s'intéresse de près du problème des tombes et ossements non enterrés des morts sur le champ d'honneur partout où les Roumains ont lutté. Cette importante préoccupation a besoin, bien sûr, de temps et moyens matériels pour être parachevée. Elle suppose une bonne organisation et nous faisons appel au concours et à la bienveillance de l'âme de tous les organes administratifs, cléricaux, aussi bien que du grand public. Le problème est en étude au ministère de la guerre et l'on pourra bientôt en faire publiques les résultats et les mesures qui doivent être prises à propos des tombes de ceux sacrifiés pour la patrie. [...] *Les tombes des héros sont des monuments nationaux*, elles doivent se constituer en autels de la foi et du pouvoir de notre future patrie. Jusqu'à présent, par des circulaires rendues aux archiprêtres, aux compagnies de gens d'armes et cercles de recrutement, le ministère a disposé le ramassage des ossements que les luttés et la retraite ont laissés sur les champs et à leur enterrement avec grande cérémonie, en l'assistance des villages...» («Universul», samedi, le 19 juillet 1919, p. 1).

⁵⁹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 155-156.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Reprenant une correspondance de Iași, de samedi le 11 octobre 1919, le journal «Universul» donnait des nouvelles sur le projet du mausolée de Mărășești: «... Nous avons

Les situations concrètes et les solutions à portée de la main ont soulevé quelques polémiques, surtout en France, notre presse les présentant avec fidélité. Par exemple, l'un des dilemmes qui préoccupaient tout le monde c'était si les restes des soldats devaient être enterrés sur le champ de bataille même ou être ramassés dans des cimetières militaires. La première variante était préférée, ne serait-ce que pour des considérations pragmatiques. Voilà ce que l'académicien François de Curel disait, illustrant, sans le vouloir peut-être, une très connue conception muséographique (la conservation de l'objet à l'endroit de sa découverte, suivant l'idée qu'il est vraiment conservé dans le contexte d'où il est issu, où il a fonctionné et a rempli son sens): «Entre 1871 et 1914, j'ai vécu dans le voisinage du champ de bataille de Lorraine et je connais d'expérience combien la présence du mort sur le champ qu'il a défendu peut être émouvante. Ce n'est que là que son héroïsme cueille les hommages lui dus. Au long de l'ancien front il y aura une ficelle de terre non cultivée que les arbres et les tombes vont petit à petit peupler et envahir. Ce sera une forêt sacrée, un endroit de pèlerinage pour tous et la plus grande honneur qui peut ambitionner une famille c'est d'y laisser son nom inscrit sur une croix»⁶². Une opinion pareille avait le général Malleterre: «... Je suis d'avis que les morts glorieux de la grande guerre se trouvent bien là où ils sont, où ils sont tombés et doivent rester. Nulle tombe en particulier, nul mausolée public ne compte pour eux autant que l'honneur suprême du champ de bataille. Vous avez raison de montrer que le culte patriotique des morts peut être substitué au culte domestique... L'histoire nous enseigne que les soldats grecs recevaient sur le champ de bataille les

annoncé qu'une grande délégation de notables, aussi bien de Iași que de București, s'est rendue à Mărășești ensemble avec le métropolite de la Moldavie. Après y avoir visité à nouveau les glorieux endroits où les luttes décisives pour la victoire des Roumains ont été portées, on a procédé au choix de la place où va être dressé le majestueux monument à la mémoire de la grande victoire. On a décidé, avec l'accord de tous présents, que le grandiose bâtiment soit placé sur le plateau devant la gare de Mărășești (s.a.). La construction va coûter 3 millions. L'argent sera ramassé par souscription publique dans toute la Grande Roumanie. Le bâtiment aura des proportions monumentales, ayant aussi des galeries où l'on fera déposer les ossements de tous ceux morts à Mărășești pour défendre la patrie...» («Universul», le 14 octobre 1919, p. 3). Selon un autre journal, la réunion décrite par «Universul» aurait eu lieu le 8 octobre, le langage employé pour décrire l'évènement étant imprégné de religiosité: le monument que nous appelons aujourd'hui «mausolée» était à l'époque nommé «L'église monumentale de Mărășești» («Evenimentul», Iași, dimanche, le 19 octobre 1919, p. 1). Il s'agissait plus précisément d'un communiqué de la Société Orthodoxe des Femmes de la Grande Roumanie, où l'on insistait sur le choix de la place pour le monument (c'est-à-dire planter une croix en fer et le drapeau du pays dans la terre), voué et consacré par les prêtres. Le texte a été divisé en deux parties, la dernière apparaissant mardi, le 21 octobre, portant le même détail de la croix en fer. Comme on s'attendait d'ailleurs à un pays affecté par la guerre, les travaux n'ont pas commencé tout de suite, la pierre de fondement du mausolée étant mise seulement le 10 juin 1928. Il est probable que les initiateurs étaient conscients dès le début des ressources extrêmement limitées dont ils disposaient, mais, une année après la fin des hostilités, le besoin de gestes réparateurs, de compensations symboliques offertes promptement aux victimes était bien plus important.

⁶² «Universul», jeudi, le 6 novembre 1919, p. 2.

honneurs d'un enterrement militaire. Ce n'est pas à Sparte qu'on dresse un monument à Léonidas et à ses braves compagnons, mais c'est à Thermopyles qu'une belle inscription glorifie leur immortel dévouement. On dressait – et toujours sur le champ de bataille – à la mémoire des soldats dont les corps ne pouvaient être retrouvés, un de ces monuments vides, les cénotaphes, dont la signification et l'emploi ont traversé les siècles et nous sont parvenus...»⁶³.

La concentration des restes dans des ossuaires ou, par contre, leur conservation dans l'endroit de la première inhumation représentaient deux solutions de *stabiliser le sens* que les gens donnaient à la guerre à peine terminée. La première partait de l'idée que le ramassage des os allait les transformer en reliques et à en accroître la signification. La deuxième cherchait à donner du sens aux quatre années de tranchées, en vertu de l'axiome suivant: ceux qui avaient lutté et étaient morts ensemble méritaient dormir leur éternel sommeil dans l'endroit même du suprême sacrifice. Les séparer signifiait altérer la mémoire de la solidarité en lutte, extrêmement importante pour les survivants qui en extrayaient une image cohérente, supportable, de la grande conflagration. Le souci de rationaliser cet événement par la *muséification des champs de bataille* ne se fondait pas, comme on n'arrête de le dire, sur l'idée de l'*égalité* devant la mort, mais sur la continuité temporelle des «acteurs» sur la «scène» qui les avait consacrés. De point de vue «muséal», un éventuel déplacement du défunt diminuait l'«originalité» de ses ossements. Hors du champ de bataille où ils pouvaient «dire» leur histoire, les os perdaient beaucoup de leur force symbolisatrice⁶⁴.

De telles polémiques ont eu lieu en Roumanie aussi, visant surtout la région où s'était consommée l'étape la plus importante des hostilités, la Moldavie. Par exemple, en mai 1923, les habitants de Iași hésitaient entre l'élévation d'un mausolée sur un des boulevards de la ville et la transformation de l'église Bărboi en une sorte de panthéon *sui generis*: 1) «... dresser le dit Mausolée où l'on ré-enterre les os de 1200 soldats du cimetière de Iași et département et de 150 officiers, au deuxième rond-point de Copou»; 2) «... que

⁶³ *Ibidem*. Au-delà du prestige du culte ancien des héros, qui inspirait sans doute les expériences des années 20 du siècle antérieur, il faut aussi mettre en évidence quelques erreurs d'interprétation, déjà signalées dans les interventions des passionnés du domaine: «... tandis que le culte du héros inconnu a comme objet un soldat anonyme – symbole de ceux morts pour défendre la patrie – les cérémonies religieuses officieuses aux temps anciens devant le cénotaphe se référaient directement à certaines actions, personnes et rien qu'à elles, elles *avaient donc un caractère d'individualité et non pas de généralité*. Le culte du soldat inconnu, sous sa forme concrète – une tombe où se trouvent déposés les os d'un soldat anonyme, symbole de tous ceux dont les sacrifices ont bien mérité la reconnaissance nationale – est donc issu et s'est développé *après la première guerre mondiale*» (voir Aurelian Miriță, *Cultul eroului necunoscut / Le culte du héros inconnu*, in «Revista de istorie militară» / «Revue d'histoire militaire», no. 3/1990, p. 55).

⁶⁴ Un exemple de la préférence pour préserver certains rapports entre homme et espace, entre le héros et l'endroit où il est mort, peut être le cimetière britannique Tyne Cot (12.000 tombes), au centre duquel on a fait dresser la Croix du Sacrifice, au-dessus des ruines d'un ancien bunker allemand (voir Jonathan F. Vance, *op. cit.*, p. 64).

les héros de la Patrie qui dorment dans les cimetières de Galata et d'Etermitatea de Iași et des cimetières du département soient enterrés – les soldats, dans une tombe de ciment dans le jardin de l'église Bârboi, et les officiers dans la crypte de la même église»⁶⁵. La célébration des faits d'armes et le souvenir des morts n'étaient pas trop en consonance, la première réclamant une place publique, le deuxième un espace isolé, indispensable au recueillement. Pour le moment on inclinait vers le cimetière-jardin⁶⁶, où la mémoire de la guerre se joignait au sacré, étant donc «muséifiée», mise hors-texte et gardée ainsi hors du quotidien⁶⁷. D'une part, nous notons que l'adepte de la deuxième variante, le prince Albert Ghica, choisissait une solution quelque peu anachronique par rapport au courant européen «de gauche», qui insistait sur l'égalité attention montrée aux morts, indépendamment du rang détenu de leur vivant. D'autre part, sa préférence pour le cimetière nous rend évident le fait que les *interprétations funéraires n'étaient pas une caractéristique exclusive de l'univers rural*. Il s'avère ainsi que la censure exercée plus tard, à commencer par 1930, par la Commission Supérieure des Monuments Publics, ne constituait pas l'expression d'un conflit culturel entre l'esthétique des élites et celle des masses. Les réticences de ceux tel I. Jalea ou Fr. Storck matérialisaient plutôt un type d'académisme. Ils croyaient toujours à l'idée que la valeur et la longévité d'une œuvre sont tributaires de la maîtrise avec laquelle le créateur s'éloigne des goûts passagers de son époque, fréquentant un langage universel, plus pauvre peut-être, mais susceptible d'être compris partout à jamais.

7. Rien de nouveau sur le front de l'Est

Le souvenir de la première conflagration mondiale appartient-il en vérité aux anciens combattants ou est-il, plutôt, la création de certains cercles intellectuels, penchés à donner à cet événement un sens plus élevé, politique, peut-être? En Roumanie, au moins, *le culte des morts et le culte de la victoire*⁶⁸ ne se sont pas trouvés dans un conflit ouvert, car leur symbiose encourageait une image finalement positive de la «guerre d'union». Mais si l'on veut

⁶⁵ «Evenimentul», Iași, mercredi, le 23 mai 1923, p. 1.

⁶⁶ Transformer le cimetière en jardin permettait aux morts de rester insérés dans la continuité de la végétation, de la vie et des cycles de la nature. C'était une stratégie de pacification de la mort, bien étudiée par l'historiographie occidentale. Voir Pascal Hintermeyer, *Politiques de la mort*, Paris, Payot, 1981, p. 126.

⁶⁷ «... Du point de vue de la piété, il reste incontestable que le monument devrait être dressé dans un cimetière, écrivait Albert Ghica, où il ne risque pas d'être profané par les passants inconscients, comme il le serait au deuxième rond-point de Copou ou dans une place publique...» (*ibidem*).

⁶⁸ Chez nous, *le culte de la victoire* a pris plutôt la forme d'un *culte de l'union*. Pour tout détail voir Cătălina Mihalache, *Războiul care a ajutat unire. Anii 1918-1919 în manualele de istorie (La guerre qui devint Union. Les années 1918-1919 dans les manuels d'histoire)*, in «Anuarul Institutului de Istorie 'A. D. Xenopol'» («L'Annuaire de l'Institut d'Histoire 'A. D. Xenopol'»), Iași, XLII/2005, p. 603-626.

forcément y trouver quelques tensions, celles-ci ne gravitent pas autour de l'antinomie entre la religiosité traditionnelle et la piété laïque, moderne. Elles naissent plutôt en marge de dissemblances sourdes, implicites, entre individu et collectivité, entre cimetière et fosses communes. Or, le mérite du folklore funéraire c'était justement celui qu'il fournissait à tous ces émotions aptes à ressusciter la mémoire du défunt, à lui rendre par-ci par-là l'individualité. Les deux tendances ont su détenir, en condominium, le filon sépulcral préexistant, la distinction réalisée par les Français entre les *monuments commémoratifs* et ceux *mortuaires*, étant, par la suite, un peu difficile à être appliquée chez nous. «La civilisation» du village ne signifiait pas la même chose que son urbanisation ou sa réduction à un prototype livresque. Par contre, les officiels étaient intéressés à en préserver le cachet, à s'en revendiquer, tout en en extrayant les facteurs de continuité susceptibles à consolider les filiations entre peuple et son élite. De toute façon, c'est la vision apothéotique, «de droite» qui a eu gain de cause chez nous. Bien que sans triomphe, sa rivale «de gauche» a été plus populaire en Occident⁶⁹. Là-bas, les millions de morts justifiaient le pessimisme et faisaient en sorte que la préférence pour le côté tragique de la guerre ne parût pas une exagération.

Selon le modèle de la France, où les éléments d'ordre religieux n'étaient pas encouragés pour que les protestants ne fussent lésés par les catholiques, et les athées par les croyants, – en la Grande Roumanie, tout intéressée à éduquer et intégrer idéologiquement ses nouvelles provinces, il y a eu la préoccupation de proposer au regard social un monument équidistant en signification. Tout individu, n'importe sa religion et ethnique, devait s'y reconnaître, sentir lui appartenir de quelque façon, comprendre qu'il représentait aussi une partie de sa vie⁷⁰. Aussi les accents confessionnels de certains projets n'étaient-ils acceptés qu'au monde du village ou dans les endroits où la population partageait, en grande proportion, la même confession. On combattait donc les détails partisans et le risque de polémiques qui mettaient en danger l'idée d'histoire nationale, *commune à tous*, sans se préoccuper si ceux impliqués venaient juste de devenir citoyens roumains ou l'étaient depuis longtemps. La mise propagandiste y était considérable, car on aimait dire qu'entre les opérations militaires des années 1916-1919 et l'annexion de territoires par la paix de Versailles aurait existé une liaison du type cause-effet. C'est pourquoi le souvenir de la guerre à peine terminée constituait une occasion pour que les Roumains de toutes les provinces

⁶⁹ À l'Ouest où des armées appartenant à la même civilisation se sont battues, le nationalisme n'avait pas produit une altérité trop sévère entre les Français et les Allemands. A la différence de l'Orient et des Balkans, on a remarqué la préoccupation pour l'humanité de l'adversaire, celui qui perdait la guerre, mais qui gagnait son droit à la compassion. Ce même climat se retrouve aussi dans la modalité de concevoir les monuments, peu d'entre eux renvoyant de manière explicite à l'ancien ennemi. Voir Antoine Prost, *Les limites de la brutalisation. Tuer sur le front occidental, 1914-1918*, en «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 81, janvier-mars 2004, p. 19.

⁷⁰ Belinda Davis, *Experience, Identity and Memory: The Legacy of World War I*, en «The Journal of Modern History», 75, March 2003, p. 128.

découvrirent un fait historique qu'ils avaient vécu simultanément, même si dans des champs opposés: la Grande Union les arrachait toutefois à des passés différents pour les rassembler dans un présent commun. On ne s'étonne donc pas que les monuments roumains n'ont pas la nuance pessimiste de nombreux monuments de l'Occident, leur but étant celui de nous consoler de la perte des proches, de nous suggérer qu'on n'aurait pas pu faire autrement, que les grands rêves requièrent des sacrifices à mesure.

Si au cas d'une personnalité, on loue infiniment les succès de sa vie, au cas des soldats de la première guerre mondiale *la mort en soi* semble être leur principal mérite. On ne se souvient pas de tous, il serait impossible, mais on fait leur éloge comme personnage collectif, tout en mentionnant chaque année non pas tellement les faits d'armes mais surtout la manière dont ils ont trouvé leur fin. Si la commémoration visait à entretenir une mémoire, à l'entretenir indéfiniment, il y avait donc grand besoin de catégories culturelles compatibles avec la rhétorique patrimoniale. Donc, sous l'égide des pratiques funéraires, le sentiment *religieux* s'insinuait de nouveau dans l'iconologie des monuments publics: de *l'éternité* sans début et sans fin de la divinité dérivait *l'immortalité* attribuée au héros par nous; de la relation avec le vocabulaire et les gestes liturgiques, le patriotisme s'appropriait davantage l'idée de *sacrifice*, et l'impératif du *devoir* envers les grandes valeurs fonctionnait pareil à un jeu secondaire de la *tradition*, dont on sait qu'elle ne persiste que si elle est mise en pratique.

A la différence des monuments strictement funéraires, qui signalaient de manière assez enthousiaste une perte insurmontable reprochée aux politiciens, ceux funéraires-patriotiques y joignaient la «collaboration» du sacré, consolant les familles du défunt de la promesse de sa rédemption. Et là où la guerre avait eu une fin heureuse («réunion de la patrie»), l'eschatologie laïque se mêlait facilement à celle religieuse, le héros devenant frère jumeau du martyr. On en déduit que son souvenir ne dépend pas de l'assiduité avec laquelle il est loué, mais de l'habileté avec laquelle on s'introduit dans sa descendance. Plus exactement, le héros ne reste pas oublié si on sait intégrer et réintégrer ses réussites au sens large de l'évolution sociale, faisant en sorte que son expérience ne devienne vétuste, qu'elle nous dise toujours quelque chose.

De perspective gauchiste, les cultures populaires sont en général supposées s'opposer de manière insidieuse aux valeurs promues par les élites. Or, si la «disciplination» de l'état français fut en vérité une réalité de l'époque absolutiste (XVII^e-XVIII^e siècles), cette expérience ne doit pas être extrapolée comme théorie sur la modernité balkanique (XIX^e-XX^e siècles). Chez nous, le fond des croyances ancestrales a été pris en considération de la façon la plus sérieuse, n'ayant pas l'intention d'agresser les coutumes mais de les valoriser au service de l'éducation citoyenne. Ce n'est pas par hasard que les élites avaient accepté d'emblée l'idée que «la civilisation» du village par le biais d'un type nouveau de commémorations était tributaire de l'habileté avec laquelle les intellectuels allaient se soumettre au contexte traditionaliste, lui donnant, avec le

temps, d'autres connotations que celles tombales. Elles ne tentaient pas de discipliner la civilisation rurale, mais d'équilibrer les rapports entre la messe funèbre et la commémoration, la dernière devant rendre compatible l'image de l'homme ordinaire avec la vision académique.

C'est ainsi qu'on explique pourquoi les décisions de la Commission pour les Monuments Publics ont souvent paru se contredire: elles n'ignoraient pas le besoin des gens de pleurer leurs morts, comme ils le croyaient, en accord non pas avec l'esthétique du rituel civique mais avec la tradition. Sous prétexte du manque d'argent qui ne permettait pas aux petites communautés rurales d'employer des sculpteurs professionnels, la Commission consentait à l'élévation des croix votives renommées, initiées, comme on le sait bien, surtout par les curés paroissiaux. L'endroit accordé à ces licences n'était pas pour autant la place publique mais la région du cimetière. Le défunt y été «retiré» du panthéon national et rendu à l'affection et au deuil familial. Il y réacquerrait ainsi son identité de fils, frère ou père, bien des projets illustrant son visage, l'individualisant par une photo ou épitaphe. Le côté explicite funéraire des commémorations ne prouve rien de la résistance du grand public contre les goûts des élites, mais le fait que tous ceux impliqués en de telles activités partageaient un même bagage de mots, expériences et représentations sur la mort et la vie d'après. Il ne leur dictait nullement sur leurs choix, mais les obligeait de se rapporter malgré eux aux symboles et gestes qui lui étaient spécifiques.

Key-words: war commemorations, monuments, public funeral, politics of memory

CIVIC AND FUNERAL MEANINGS IN THE COMMEMORATIONS OF THE FIRST WORLD WAR (Abstract)

The study is a comparative approach trying to stress the different meanings given to the memorial sculpture of the First World War in Western Europe and in Romania, between 1918 and 1940. It mainly focuses on two competing memories of the war. The first, that is the official one, has a patriotic and heroic profile. The second is a "popular" one, a silent protest against the war that killed countless young soldiers (especially in the West); it belongs to the private, familial mourning, concerning not the public cult of heroes but an allusive accusation of the nationalism, of the politicians, etc. The study insists on the activity of the Commission of Public Monuments, created in 1929 and assigned to "civilize" the orthodox interpretation of statues and to encourage a civic, not a religious memory of the First World War.

MÉTA-GÉOGRAPHIE DU MORT: DE LA NÉCESSITE DU PAYSAGE FUNÉRAIRE

Dennis Cettour

Notre propos ne voudrait guère développer une métaphysique du mort. Le constat empirique est notre point de départ: d'un côté, nous observons une errance du deuil, effet d'une psychologisation du fait de la mort et de l'autre, une errance du mort, effet d'un changement de comportement relatif au cadavre, largement coefficienté par la «mode» de la crémation. En France, actuellement un mort sur quatre est incinéré. Le législateur prend acte de cette tendance et promet une loi pour endiguer certaines dérives¹. Quoiqu'il en soit, dans notre culture, le mort devient «avant l'heure» de plus en plus poussière. Une tradition religieuse chrétienne a longtemps accompagné et soutenu cette thématique du mort-poussière: pour cette tradition Dieu seul combat la mort, l'homme en instance de mourir délègue ce combat à Dieu. Le temps de la poussière marque celui de la délégation. Cette référence religieuse est de moins en moins invoquée: le mort n'est plus délégué mais souvent relégué². C'est assurément là que notre propos prend son origine et voudrait dégager un sens. Plus on déclare le deuil à propos de tout et moins on accorde une place au mort: on ne porte plus le mort, on ne porte donc plus le deuil mais on le fait! La place du mort, c'est le cimetière: une longue histoire la ponctue mais une ponctuation finale semble aussi se dessiner. On évoque de plus en plus le cimetière mais c'est pour parler de celui des grands bateaux dont on ne sait pas recycler les matériaux! On annonce là un des grands chantiers pour les décennies à venir. Nous appellerons de nos vœux un chantier d'une toute autre nature.

¹ Cf. à ce sujet notre ouvrage, co-auteur avec Michel Debout, *Science et Mythologie du mort*, édit. Vuibert, Paris, 2006, p. 226 sq. Ajoutons que le code général des collectivités définit les possibilités de la destination des cendres: dispersion dans la nature, urne scellée sur un monument funéraire, placée dans un columbarium ou... conservée à domicile. C'est évidemment cette dernière possibilité qui génère les conflits les plus fantasques. Cela va du partage des cendres proportionnel à la division des familles et aux conflits qui les animent au refus des héritiers de vendre la maison parce que les cendres de l'ascendant ont été dispersées dans le jardin! Il est certain que l'on posera une digue à cette vague d'appropriation lorsque la puissance publique obligera le dépôt de l'urne dans l'espace commun du cimetière. En France, la proposition de loi du Sénateur Sueur va, positivement, dans ce sens.

² Cf. Dennis Cettour, Michel Debout, *op. cit.*, p. 248 sq.

I. De l'errance du deuil à l'errance du mort

I.1. Passage du mort

La psychologisation des rites, de tous les rites, nous semble être une donnée sur laquelle nous devons nous attarder. Cette psychologisation entraîne une sur-détermination de l'idée du passage qui signe, la plupart du temps, sa profonde dévalorisation. Qu'est-ce qu'un rite? Notre idée générale est la suivante: le rite nous incline à faire des passages sans avoir à passer. Le rite est donc plus sérieux qu'une simple habitude psychologique: l'être humain est un animal de passage qui n'est pas sage au point de vouloir le passage! On a pu dire que le cercle, figure de la répétition des rites, apaise l'irréversibilité du temps et narcotise ainsi le passage. Nous voudrions davantage suggérer, à ce sujet, un problème de territoire, d'espace: remarquons l'intense imaginaire voué aux Portes, Portes des paradis, des enfers, des pays (les frontières), des villes et des maisons! Être à la porte, devant la porte, c'est souvent «prendre la porte»! Un imposant dispositif culturel, nous fait comprendre que l'essentiel n'est pas de franchir les portes. Les portes ne sont-elles pas là afin que l'on s'affranchisse de ce franchissement? Nous devons, peut-être, voir ici-même la matérialisation du passage et son essentiel entre-deux. Le passage, tout passage, est cette angoissante entité qui fait que ce qui est deux vaut trois: entre l'état que l'on est censé quitter et l'autre que l'on esquisse du regard, il en est un troisième qui n'est plus et qui n'est pas encore. D'où, et en dépit de ce que suggère l'étymologie, les trois pas – le trépas – que semble contenir tout passage, aux deux sens que revêt ce dernier verbe. Nous objectera-t-on notre propos existentiel, donc abusivement individualisant? Comment, en effet, dégager la dimension collective inhérente à toute pratique rituelle? En réalité, être au bord d'un nouveau passage, c'est être ex-posé, c'est être posé devant..., devant tous les dangers – du moins pressentis ainsi. Un tel individu est alors toujours à la recherche d'une aide: un autre homme, un dieu, un objet totémique! A vrai dire, rien de tout cela et tout cela à la foi(s)! N'est-ce pas le rite qui met précisément le sujet en situation de succès et donc de modèle à imiter? Pratiquer un rite, c'est réussir et c'est alors être imité! Nulle magie n'est alors supposée en pareille situation: le «jeu» du rite, le «comme si» du rite, met «du jeu» de la distance d'avec le monde des humains, des objets et ses aléas. Nous voyons là sa profonde fonction: dans le rite l'homme se joue du hasard. Ainsi l'assurance générée invite à l'imitation que les relations sociales, toujours plus élargies, manifestent et solidarisent. Résumons notre propos: on passe des rites, on se passe des rites, on crée une communauté toujours plus solidaire et on devient un passeur qui n'a que les grandes étapes de sa vie à passer.

Si l'on applique plus précisément ces analyses au problème du mort, à ce qui constitue l'archétype du passage, on rencontre le problème des «Revenants»³. Le revenant incarne ce passeur qui repasse! Les morts subites,

³ *Ibidem*. Pour la question des Revenants. cf. p. 112 sq.

non préparées (suicide, mort violente, mort d'un enfant...) alimentent, le plus souvent, le florilège des récits folkloriques des revenants. Retenons un trait saillant de cet imaginaire: ce qui est accidentel pour le mort et qui suscite, dans les descriptions, son nouveau passage, devient essentiel pour le vivant, dans la conduite de sa vie. En effet, pour le vivant, céder à la «demande» d'un revenant, c'est permettre à ce dernier d'échapper aux peines – purgatives ou autres! – mais c'est encore une autre façon de s'engager auprès des autres vivants. Ce qui signifie que voir la semblance d'un mort, d'un mort qui connaît les deux rivages, c'est pour le vivant une façon de s'acquitter, au nom même de ce passage, de mille «passages» escamotés (un devoir négligé auprès d'un proche lui-même négligé, une transaction mal acquise...)! Pour le vivant, le revenant est l'assurance de passages «revus et corrigés» sans avoir eu à subir l'épreuve de l'authentique et unique passage, celui de la mort. Au-delà... au-delà de la littérature des Revenants, on a tous rencontré un Charon qui connaît les deux rivages et que l'on imite dans le rôle du passeur qui ne passe pas. C'est ainsi que nous comprenons les rites trans-culturels des grandes étapes de la vie. Ces rites sont, le plus souvent, décrits et vécus comme autant de petites morts. Songeons, par exemple, aux futurs mariés qui *enterrent* leur vie de garçon!

1.2. Mort du passage: tout est passage

Nous voulons le souligner: ce que nous venons de décrire suppose, par l'entremise du mort, l'extrême valorisation du passage. Or, c'est précisément cette matrice du passage qui perd de sa pertinence dans notre culture: la mort est devenue trop visible, trop «consciencisée»⁴ et le mort, le corps mort trop absent, trop invisible. C'est alors une cascade de comportements individualisés qui assure le relais et en même temps la dévalorisation du passage. Pour demeurer dans la logique de l'exemple que l'on vient de citer, on remarquera que l'on enterre de moins en moins sa vie de garçon et que l'on se marie au bout du monde, dans l'intimité, là où l'on est sûr de ne pas rencontrer ses traditions rituelles! Mais, d'une façon plus générale, ce sont les comportements les plus divers qui vont être investis par l'imaginaire du passage. Cet imaginaire est d'autant plus actif qu'il va corroborer l'idéal de la société de consommation des objets, l'idéal du passage des objets. Marquons le renversement: alors que le mort, l'archétype du passage, nous «invitait» à de petits passages pour les grandes étapes de la vie, c'est alors une infinité de petits passages, plus factices les uns que les autres – ceux qui sont rivaux au mode d'être des objets empiriques selon la loi de l'apparition et de la disparition – qui ont la charge de nous faire vivre l'expérience de la mort dans les moments les plus saugrenus de notre existence. C'est ainsi qu'un objet disparaît et qu'on déclare en faire le deuil: on oublie d'acheter tel ou tel produit de consommation, on en fera le deuil! Faire le deuil, cette injonction sociale, culturelle «promeut» l'errance du deuil et oblitère

⁴ Nous étudions, dans l'ouvrage cité, la genèse de cette sur-visibilité de la mort, de Descartes à nos jours: cf. p. 118-124.

le rite qui consiste à porter et le mort, et le deuil, c'est-à-dire à re-présenter le mort. Appuyons notre propos: au jeu de Charon se substitue le jeu du deuil qui n'est que son errance! Cette dérive du deuil nous semble être un avatar du jeu de la bobine décrite par Freud⁵ l'enfant, nous dit Freud, joue la disparition de l'objet alors que la scène du retour lui procurerait, semble-t-il, davantage de plaisir. Mais Freud nous explique que l'enfant se satisfait d'une pulsion d'emprise qui lui fait répéter l'événement déplaisant. Ce gain d'activité permet alors à l'enfant de dépasser la passivité créée par la disparition. Au contraire, dans ce que nous nommons l'errance du deuil, on joue à l'emprise de ce dont on a l'emprise: on choisit la disparition d'un objet immédiatement substituable, un objet de rechange. On s'essaye alors toujours au retour d'un objet, jamais à une perte. La société de consommation s'emploie à peupler les objets de l'esprit des revenants mais c'est pour mieux susciter le passage des objets! On peut pressentir la catastrophe qui envahit une telle personne, dans l'errance du deuil, lorsqu'elle est en face de la perte d'un sujet proche: elle n'a que l'entraînement à l'attente passive d'un autre objet à faire prévaloir! Telle est la nouvelle métamorphose de l'expérience de la mort!

1.3. Naissance du paysage de la mort

Selon nous, cet entraînement à l'attente passive d'un autre objet, attente qui sied fort bien à notre culture de l'objet de rechange, est non seulement constitutif de l'évitement du mort, du corps mort qui, lui, ne peut être échangé, mais en même temps constitutif de la primauté du lieu de la mort sur la place du mort. Qu'est-ce que l'errance du mort sinon un lieu pour la mort et un «non-lieu» pour le corps mort? Nous voudrions analyser cette dissociation du lieu de la mort d'avec la place du mort à la mesure de nouveaux rites funéraires qui ont en commun de contester le bien-fondé du cimetière. Nous pensons à un rite de plus en plus pratiqué, en France, le long des routes: là où un accident mortel a eu lieu, on fleurit l'endroit, on entretient la mémoire au moyen de divers objets: on fait le deuil au bord de la route. Ces pseudo-cimetières sauvages colorent le paysage des routes meurtrières du signe de la mort. Citons les paroles d'une mère⁶: «... c'est là qu'il est présent, je veux rappeler le lieu où mon fils a respiré pour la dernière fois... en passant en voiture, je peux lui faire un petit signe». Et bien évidemment la dispersion des cendres du défunt dans le beau paysage naturel (montagne, mer, désert) généralise et fonde cette exclusion de la place du corps mort au profit du lieu, alors paysage de la mort. L'errance du mort, c'est le «né à...» qui n'est, pour ainsi dire jamais «un mort à...». Le paysage artificiellement enjolivé doit rappeler autant le vivant du défunt que la mort. Ce n'est pas le corps mort du défunt qui appelle le paysage. Le paysage ne

⁵ Freud (1920). *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essai de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 1977, p. 52.

⁶ A ce sujet, il va de soi que nous n'incriminons pas une intention individuelle mais bien davantage la culture qui organise une telle attitude.

doit pas contenir le mort, alors on «mélancolise» le pays de la présence de la mort métaphorisée.

En France, pendant l'été 2003, le soleil a tué 15.000 personnes. La comptabilité des morts a été comme étouffée par la canicule, en dépit des signes alarmants pourtant largement diffusés. Une année plus tard, en Asie du Sud, le tsunami a été l'occasion d'une comptabilité mortuaire égrainée chaque jour de façon plus oppressante et plus pressante. D'un côté, 15.000 morts jamais vus, fantomatiques avant l'heure: de l'autre, des morts sur-exposés à la surface de la vague, et de la vague médiatique. D'un côté, un jour férié, don de la puissance publique (don immédiatement contesté par la société civile, voire suspecté); de l'autre, des dons qui parviennent à encombrer la gestion de certaines grandes organisations humanitaires. Que voulons-nous signifier? Le soleil de l'été 2003 n'a pas détruit le paysage français, il a enténébré un pays. Les morts n'étaient pas dans ce paysage mais quelque part dans des appartements inconnus et plus tard dans des chambres réfrigérées et improvisées. Bien au contraire, la mer a détruit le paysage, en laissant intact le pays. En outre, les morts ont été atrocement mêlés au paysage. Nous avons, maintes fois employé le terme de «paysage»: qu'est-ce qu'un paysage? Écoutons le philosophe François Dagognet: «Le pays signifie le lieu, le paysage (image) indique un point de vue d'ensemble sur lui»⁷. Le paysage satisfait notre «passion du rassemblement, voire de la focalisation»⁸. Et le philosophe de nous expliquer que géographes, militaires, religieux ne s'y sont pas trompés: chacun d'eux, à sa façon, célèbre cette exigence qui condense l'étalement de l'espace et contient la dispersion du temps. Or ce qui a été dévasté par le tsunami, c'est assurément le sens du paysage. Mais s'agit-il exactement du paysage asiatique? Ne s'agit-il pas davantage du paysage rassemblé, focalisé par la mesure marchande du monde occidental? Quand le pays est réduit à un paysage – la forêt des palétuviers réduite en plage! – la vue, naguère, imprenable de la mer devient alors insoutenable. Face à ce paysage renversé, les dons à profusion ne sont peut-être pas la marque d'une conjuration de quelques forces invisibles maléfiques. Cette mythologie d'emprunt nous paraît folklorique. Ce n'est pas non plus la nostalgie de l'Eldorado qui est en jeu, la nostalgie est une «maladie» du pays. Il s'agit alors, peut-être bien, d'une forme de mélancolie: une «maladie» du paysage perdu. Songeons à Gaston Bachelard lorsque le philosophe évoque les eaux violentes⁹ et plus précisément le «complexe de Swinburne». De quoi s'agit-il? Soit l'enfant, dont l'imagination perçoit une image de guerre qui l'effraye dans la violence des vagues et qui, observant le reflux, lance à cette vague retirée des cailloux et des insultes. L'orgueil, nous dit Bachelard, «s'excite toujours de même devant la vague fuyante»¹⁰, devant ce qui nous a pourtant renversés avec rage. Une bonne part de la psychologie qui a présidé

⁷ *Mort du paysage?*, sous la dir. de François Dagognet. Paris, éd. Champ Vallon, 1982, p. 10.

⁸ *Ibidem*.

⁹ G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, éd. José Corti, Paris, 1942, p. 213 sq.

¹⁰ *Ibidem*, p. 236.

aux dons face à la catastrophe est peut-être bien une façon de toiser la fureur de cette vague, de la toiser sans avoir à «se jeter à l'eau»! En cela, nous lançons des dons comme nous aurions pu lancer des cailloux et plus les dons sont dispendieux, plus ils ressemblent à l'orgueil de l'enfant devant le reflux. Soulignons la prime: effacer ce que la vague a détruit et restaurer ce qui fait encore défaut, l'image du pays, le paysage. Par l'entremise des dons, les donateurs peuvent prendre la place des offensés et peuvent en même temps subir l'offense des choses dans la perte symbolique ou réelle qu'entraînent ces dons. Vouloir subir l'offense des choses après avoir subi celle – bien involontaire! – des hommes, c'est là ce que Bachelard nomme «la mélancolie des eaux fortes». Appuyons la transposition que nous nous proposons de faire: la prodigalité manifestée est moins le fait d'un sentiment altruiste en direction des morts qu'une façon de «s'auto-offenser», de «profaner» pour un temps «l'homme faiseur de paysages» qui sommeille au fond de chacun d'entre nous. L'homme donne pour se «refaire une santé» d'acteur de paysages: c'est le paysage que l'on ritualise, non pas celui qui contient les morts mais celui qui a été marqué par la mort. Au regard de notre présente culture, nous aurions tendance à vouloir généraliser cette attitude, et ceci, bien au-delà des faits rapportés, dramatiques mais ponctuels. Il nous suffit de souligner, pour notre culture, la façon dont la mort violente est appréhendée. La mort est plus immédiatement «estimée», déclarée violente – nonobstant la classification académique! – lorsqu'elle laisse son empreinte sur le paysage (accident d'avion ou d'automobile par exemple) que sur le mort lui-même. En France, les morts de la canicule n'ont pas été, dans le ressenti collectif, déclarés décédés de mort violente! La place qu'on accordera au corps mort, aux soins qu'il réclame et aux rites qu'il impose est déterminée par le degré d'altération du paysage. Mais cette place est comme déplacée: on s'efforce de donner un nouveau contenant au paysage des choses et aux choses du paysage, à l'objet altéré pour symboliquement – dit-on! – représenter le sujet mort, véritable sujet de la perte. Les routes fleuries, nous le disions plus haut, «apaisent» une mélancolie en construisant une mélancolie à venir, en donnant un objet de rechange, appelé lui-même à être, perpétuellement, perdu et rechangé.

II. La place du mort: méta-géographie du mort

II.1. Le mort géographe

Nous voudrions, pour ouvrir la place du mort, évoquer un écueil psychologique insuffisamment pris en acte: notre incapacité à nous représenter notre propre mort. Vivant, on peut se représenter «autre» que soi – et ces représentations sont pléthoriques: de la mémoire laissée aux vivants comme une enveloppe de notre présence à la vision spirituelle d'un être régénéré, le répertoire est infini! – mais on ne peut se représenter (dans le) rien. La conscience de la finitude humaine, notre conscience de la mort, a été un thème d'élection chez les philosophes pressés par le besoin de nommer l'autre (la figure de l'animal en

disgrâce de conscience de la mort) afin de pouvoir le faire mourir en toute bonne conscience¹¹. Rien de tel dans notre dessein: l'autre, avant d'être, éventuellement, en face de nous et avant de donner lieu à de nombreuses digressions projetées, est peut-être bien en nous et seulement en nous. Et il se peut bien qu'il en soit ainsi tant que nous ne représentons pas physiquement le mort d'à côté, le proche. Représenter physiquement le mort, nous permettrait de nous nous représenter autrement vivants. Cette volonté de nous nous représenter autrement vivants rend raison, nous le pensons, des premières sépultures de l'histoire de l'humanité. En effet, enterrer ou cacher son semblable sous une pierre, n'est-ce pas essentiellement le re-présenter? Nous avons là un geste inouï quelque soit l'interprétation utilitariste qu'on lui accorde (le nomadisme, par exemple, des premiers hommes!). Cette représentation physique du mort anticipe et surtout fonde la représentation psychologique. Il est vrai que les représentations mentales, puis intellectuelles ou encore spirituelles, très chargées de symbolisme au fil des millénaires, ont pu faire penser à leur antériorité et à leur primauté. Selon nous, il n'en est rien: c'est davantage une attitude physique qui prend acte d'une disparition d'un proche, qui peut même la provoquer, en vue de l'inscrire sur un autre contenant. Par là, l'espace vague, indéterminé, devient un espace limité, géographique. L'espace ainsi créé devient une empreinte d'humanité. Le passage matriciel auquel nous avons consacré nos analyses à propos du deuil, se trouve redéfini: alors que les représentations mentales du passage de la vie à la mort tablent sur celui du déterminé à l'indéterminé (augmentant ainsi l'angoisse en la coefficientant du passage d'un temps fini à un temps infini!), celles des représentations physiques indiquent le passage inverse, de l'indéterminé au déterminé. En inhumant son semblable mort, ou en le dissimulant sous une dalle, l'être humain prend moins conscience de la mort qu'il ne prend conscience, vivant, de la nécessité de la re-présentation de la mort physique de son semblable. C'est cette conscience qui lui permet alors d'accepter la place laissée par le mort. Une telle perspective semble faire fi de la crainte de la mort, le plus souvent assortie de son refus. En réalité, nous essayons de donner sens à ces sentiments universaux. C'est assurément le problème de la place qui rassemble le pré-humain (d'avant les premières sépultures, environ cent mille ans) et le mal-humain de notre humanité présente. Le pré-humain et l'être humain esseulé, en perte de communauté, ne veulent pas laisser leur place. C'est là le «après moi le déluge»! Dès lors l'enjeu de la représentation du mort doit se lire plus strictement comme le passage d'un «après moi le déluge» – expression désespérée d'une volonté de conservation d'une place insulaire – à la création d'une place commune, celle qui est inaugurée par la représentation du mort. On a pu dire qu'un symbole, conformément à l'étymologie de ce terme, est un objet brisé en deux ou plusieurs parties, parties qui servent de signe de reconnaissance aux personnes qui les détiennent et qui peuvent alors les remettre

¹¹ Cf. notre chapitre, *L'animal mort et le mort animalisé*, in Dennis Cettour, Michel Debout, *op. cit.*, p. 177 sq.

ensemble. Or, nous sommes enclins à penser que la place, laissée par le mort et donnée au mort, est à l'origine de toute symbolique: ici, l'unité des places (des parties) ne préexiste pas à la séparation comme si elles renvoyaient à une origine commune. Cette unité est un «au-delà» géographique: l'effet d'un assemblage inédit exprimé par la création d'une place commune. La place donnée au mort ouvre l'avenir de l'humain. Ce sont les restes du corps mort, les fragments de l'humain qui participent à l'inachevé de l'humain. Nous montrerons que cette place du mort ne pose pas essentiellement un problème de frontières. de frontières qui séparent des lieux. La place inaugure un lieu qui n'en est pas exactement un. Un lieu se partage, celui auquel nous nous adresserons se construit infiniment dès l'instant où il est. Mais avant d'examiner cette perspective, concluons notre présent propos. L'absence de représentation mentale de notre propre mort nous accule à représenter celle d'autrui et nous fait gagner, en prime, le contenant d'une place commune, garant du rêve d'immortalité de l'humanité rassemblée et solidaire. En ce sens, nous déplorons le non-sens, à nos yeux, de la revendication emblématique de l'Association française des Crématisistes: «La terre appartient aux vivants»! Le mort représenté n'est pas identique au cadavre disparu et dispersé en poussières de cendre; c'est un mort devenu dans l'espace communautaire, espace qui participe de son devenir. Là, réside une des raisons d'être mortel.

II.2. Histoires de cimetières

Il est certain que notre propos plaide en faveur d'une réelle pensée urbanistique et architecturale du cimetière. Le cimetière, gage d'un espace devenu public – en France, le 22 prairial an XII! – manque de place. Les grandes villes sont saturées, bientôt seuls les dignitaires, les représentants des grandes Institutions pourront être enterrés dans le cimetière de leur choix. L'espace public se privatise! Ceux qui représentent, non pas un grand corps institutionnel, mais leurs proches semblables, risquent d'être limités, dans leurs vœux, à un espace «anonymé». De ce point de vue, la progression de la crémation – cause ou conséquence? – confirme les décideurs de l'espace public dans leur volonté de ne pas inscrire ce problème au premier rang de leurs préoccupations! Et pourtant ce problème nous paraît éminemment politique. On pourrait être enclin à faire se croiser l'histoire de la Place «royale», autrement dit, l'histoire de la représentation du pouvoir de la personne vivante alors consacrée (songeons, par exemple à Paris, à la Place Louis XV devenue – précisément et symboliquement! – celle de la Concorde...) avec l'histoire de la place du mort telle qu'on peut l'envisager avec l'avènement du cimetière public. A l'évidence, une leçon se dessine: plus la Place est conçue comme une place insulaire, propre à contenir le monument d'une personnalité suprême (la statue!), plus elle est destinée à la sur-vie de son pouvoir sur les autres vivants. Et cette sur-vie du dignitaire continue à être représentée sous le pavement de quelques églises. Dans le même temps, la place (?) réservée à la mort des

vivants inféodés se transforme en anti-place, en fosse commune! Ce qui pourrait signifier que lorsque la Place a été pensée comme une place commune, elle a été en même temps, l'inscription d'un dialogue des vivants et des morts rassemblés autour d'une autre idée de l'humanité. La Place, figure centrale de nos villes et villages, est un luxe, une dépense d'espace pour tous les citoyens. Celle du cimetière public, l'autre face de la même dépense, pour tous les morts. Assurément l'enjeu est politique et culturel.

Le cimetière, dans l'Occident chrétien, a été pensé comme un lieu limitrophe au pays des vivants. Il n'est pas dans notre compétence d'en faire l'historique¹². Signalons malgré tout, la dialectique de l'ouverture et de la fermeture dont le cimetière a été l'objet. Le cimetière médiéval rassemble les morts dispersés le long des routes (tradition et héritage romains) et inscrit le lieu des morts autour de la figure centrale de l'Eglise. Le cimetière est alors un signe, pour une assemblée qui attend la «solution» du combat de Dieu avec la mort, d'une autre attente, la résurrection du peuple de Dieu¹³. Cette attente suppose un lieu indistinct, transitoire, voire inessentiel qui récuse les frontières strictes de la vie et de la mort. Cette relative ouverture du cimetière a eu pour elle le poids des siècles. En effet, il faut se reporter à la Renaissance pour observer combien ce lieu se trouve alors investi par des logiques multiples (de la césure plus marquée entre le pouvoir spirituel et le pouvoir du temporel à l'appropriation personnelle du lieu de sépulture par les dignitaires...) qui provoqueront la fermeture du cimetière et sa séparation de la vie sociale des vivants. Cette fermeture sera relayée et renforcée, dès la fin du XVIII^{ème} siècle, par un souci hygiéniste très en vogue à l'époque. Elle sera à son tour couverte par la «naissance» du cimetière public, ouvert à tous mais séparé des villes et des villages. Mais l'urbanisation au XIX^{ème} est telle que les villes s'étendent vers ce qui paraissait éloigné! La ville des vivants risque de rejoindre celle des morts. Devant ce risque de confusion, l'idée d'une nécropole pénètre, pour un temps, les esprits. Mais la radicalité d'un tel projet est délaissée au profit d'un compromis: des cimetières confirmés à l'intérieur des villes et la construction de cimetières éloignés du centre mais en contact avec le tissu urbain. Ce rapide panorama est dirigé par notre volonté de suggérer combien les grandes préoccupations politiques en direction du cimetière concernent un passé révolu. En France, à Paris – mais aussi dans les provinces – les «faux» cimetières extra-muros voient le jour au début du XIX^{ème} siècle; les constructions des nouveaux cimetières, à la jonction du terrain vague et de la ville, ponctuent la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle. Ce n'est pas sans ironie que nous aurions tendance à signaler l'innovation en matière funéraire, celle augurée par la maison funéraire, ce lieu de transit du mort avant la sépulture. Cette

¹² Cf. J. D. Urbain, *L'île des morts*, in *La Mort et l'Immortalité*, sous la dir. de F. Lenoir et J.-P de Tonnac, éd. Bayard, Paris, 2004, p. 1199-1201.

¹³ Cf. notre ouvrage, au sujet de la résurrection du peuple de Dieu et de la résurrection individuelle, in Dennis Cettour, Michel Debout, *op. cit.*, p. 226-230.

innovation (?) est, par ailleurs, moins le fait de décisions politiques que celui des entreprises de pompes funèbres soucieuses de prendre acte d'une modification des comportements au «regard» du mort... du mort qui n'a plus de «chez-soi» avant le moment de la sépulture!

II.3. De la nécessité du paysage funéraire

Dans cette querelle des lieux, de la lutte ou de l'accord du pays des vivants et du pays des morts, il manque, selon nous, la donnée du paysage. Or, nous l'avons vu le paysage est plus que jamais inscrit dans notre problème: faire le deuil de tout à l'exception du mort signifie aussi que le mort «reste» comme enfoui dans le paysage, paysage mental mais encore matériel, paysage mortifié qu'on veut perpétuellement reconstruire. Lorsqu'un paysage n'est pas destiné intentionnellement au funéraire, il est le lieu «mélancolisé» de plus en plus voué à recevoir la marque de la mort et en même temps à réduire le corps mort à un cadavre disparu. La méta-géographie du mort que nous défendons sollicite un autre paysage, un autre paysage pour la place donnée au mort et laissée par lui.

L'au-delà que figure, selon nous, la place du mort ne peut avoir (de) lieu. Seule la notion de paysage peut répondre à cette place en l'honorant. Comment penser un tel paysage funéraire pour le cimetière? Tentons d'en esquisser le profil pour achever notre propos. Il nous faut revoir la notion de paysage pour dégager une telle condition de possibilité pour le funéraire. A quoi sert le paysage? Confions cette question au géographe Yves Lacoste qui nous répond ainsi: «l'observation des paysages sert, d'abord, à faire la guerre»¹⁴. L'utilisation du paysage, nous explique Yves Lacoste, l'utilisation de ses espaces masqués et découverts décident autant des tactiques que des stratégies. Voulons-nous donner au paysage funéraire les contours d'un champ de guerre dévasté? Rien de tel n'est dans notre pensée mais remarquons, malgré tout, que de l'horreur et du sentiment immédiat de répulsion peut naître un sentiment de beauté. En effet Yves Lacoste nous explique que l'ustensilité première du paysage laisse la place à une autre dimension, celle-ci non ustensile, qui n'est autre que la beauté. La belle vue guerrière – depuis telle ou telle forteresse, ou encore tel site – est aussi le beau paysage qui présente le point de vue sur le beau panorama! Ce qui signifie encore que les sites autrefois fortifiés mais qui ne laissent, aujourd'hui, plus de traces physiques des ouvrages, laissent quelque chose pour la vue. Et ajoutons que cette donnée n'est pas «à perte de vue»: le désert réduit à deux dimensions ne présente aucun intérêt, ni pour le stratège, ni pour l'esthète. C'est le rocher, la falaise qui arrêtent la vue et la prolongent en même temps et qui parachèvent les trois dimensions du paysage. De la même façon, le paysage du cimetière doit s'inspirer d'une telle transformation pour en inspirer une autre.

Dirons-nous que le paysage du cimetière ne peut prendre appui sur le paysage naturel même traversé par une mémoire guerrière? Assurément,

¹⁴ Y. Lacoste, *A quoi sert le paysage?*, in «Hérodote», n° 7, Paris, 1977, p. 18.

puisque nous invoquons des projets architecturaux et urbanistiques. C'est bien pour cette raison qu'il faut conduire l'analyse jusque dans le tissu urbain. Or la même trajectoire peut être reconduite: un paysage urbain n'est jamais celui donné par le coin de rue, ou quelques habitations encaissées! On évoquera alors le paysage à partir d'une place, d'une avenue, autant de perspectives que le regard peut rassembler sans être observé. Qu'il soit naturel ou urbain, le paysage est, pour le spectateur, celui de l'homme absent mais en même temps tout entier dans le paysage. Ce qui vaut pour le guerrier, vaut pour l'homme ordinaire. Ce qui vaut pour l'homme ordinaire face au paysage doit prévaloir pour l'homme mortel face au paysage du cimetière.

Le paysage du cimetière a besoin de cette beauté dégagée du champ de guerre, il a tout autant besoin de ce regard habité par cette curieuse absence humaine qui n'est pas synonyme de vacuité. Si nous nous tournons vers le paysage représenté par les peintres, nous remarquerons un très symbolique croisement. Le paysage a été, en Europe, l'objet d'un engouement – relatif, dès la Renaissance puis très massif au XVIII^{ème} siècle – qui coïncide avec une idée qui fait alors son chemin, l'idée de liberté et de destin individuel. Les premiers peintres du paysage ont d'abord représenté l'espace de Dieu (héritage asiatique des grands paysages mythiques), puis celui des rois et princes. Mais l'homme, en se libérant de la diction des Cieux, du pouvoir des rois, a vu dans le paysage la raison du voyage, du désir de partir vers un horizon qui n'était plus une borne. Le paysage n'est jamais celui d'un jardin! Le sentiment esthétique du paysage conditionne l'observation du paysage «réel»: n'a-t-on pas dit que les Londoniens ont vu le brouillard représenté par les peintres avant de l'observer dans leur réalité empirique? Le paysage funéraire doit organiser cette «prophétie» pour le cimetière.

Fondamentalement, le paysage c'est le regard de l'au-delà de l'espace pourtant bien là! Pour cette raison, le paysage contrairement au lieu n'articule pas un dedans et un dehors et contrairement au pays, il ne met pas en scène des frontières. Ce que nous avons analysé de la place du mort, laissée par le mort et donnée au mort, trouve dans le paysage sa réverbération. Le cimetière ne doit pas être un pays des morts ramené à l'espace d'une île en face d'une Terre qui appartient aux vivants. Les hommes sont mortels mais ils ne sont pas que mortels. Par conséquent les morts ont un «droit de cité» sur terre que le paysage en-visage grâce au point de vue des vivants. Notre propos sur le paysage du cimetière en appelle aux géographes, aux urbanistes, aux architectes sans pour autant solliciter des projets pharaoniques. Pourtant, n'oublions jamais que les Pyramides ont contenu des morts en offrant un paysage! En outre, si les champs de guerre, qui ont fait tant de morts, ont pu se transformer en beaux paysages, pourquoi les champs des morts ne seraient-ils pas transformés en paysages funéraires? L'art du mort n'est pas l'art de la mort. Il faut créer un nouveau paysage qui représente autre chose qu'une forêt de croix et de cyprès. Ce ne sont évidemment pas les croix que nous condamnons et pas davantage les cyprès mais assurément l'idée d'une forêt – antidote à tout paysage! – cerclée

de murs. Nous passons notre vie à ne pas franchir les portes qui sont à franchir afin de nous préparer à la seule porte qui nous emporte. Mais cette porte doit, en réalité, nous porter au paysage et non pas à une forêt close ou même cosmique. Le paysage funéraire n'a pas pour enjeu de représenter le mort mais celui de représenter ce qui nous habite depuis toujours et pour lequel l'«habitat» est de plus en plus laissé à lui-même, c'est-à-dire délaissé. Le mort contribue à la géographie humaine, le paysage funéraire du cimetière doit contribuer à la méta-géographie du mort rassemblé par le point de vue du vivant vers sa destinée de mortel.

Key-words: the dead, mourning, passage, geography, funerary landscape

**META-GEOGRAPHY OF DEATH:
ON THE NECESSITY OF THE FUNERARY LANDSCAPE
(Abstract)**

We mourn everything now, except, maybe, for the dead, and, at the same time, we do not wear mourning any more, and neither does the dead! We would like to underline this social injunction to "mourning", as well as this social oblivion of the dead in the active of a philosophy of the plenitude, a philosophy that has virtually organised this paradox for centuries, but which has been certainly revived over the last decades. We will distance ourselves to such a culture, laying the premises of a positive philosophy of the loss, a prodigal philosophy of the loss, in the space that we leave for the dead, but not for the thinking about death. We shall plead here in favour of a philosophy of the funerary landscape.

LE PHILOSOPHE ET LA MORT

Constantin Mihai

Emil Cioran, l'un des représentants de la génération de Criterion, n'est pas un sceptique radical, mais un agonisant. La lucidité par l'intermédiaire de laquelle, il filtre le relativisme anthropologique l'empêche d'accepter la conception du spirituel. La perspective envisagée réussit à conférer un nouveau sens à la certitude; de ce point de vue, la connaissance, l'équilibre constituent «la mort spirituelle».

Cioran accepte le spirituel en tant qu'élément d'incertitude et de tragédie de la métaphysique immanente. Il rejette le terme de «spiritualisme», proposant une conception vitaliste et presque freudienne de l'esprit. Par conséquent, on remarque que la thèse de Cioran est une sorte d'anthropologie agonisante de la lucidité et du désespoir, son attitude philosophique n'est que le refus de la résignation et des réconciliations illusoire. Ce groupe d'intellectuels de Criterion qui étaient sous le patronage de Nae Ionescu, se remarquait par ce qu'on appelle «l'unité en diversité». La problématique de la mort ou du désespoir constitue le noyau germinatif de la pensée de Cioran. Avant de traiter cette question majeure de l'œuvre du philosophe roumain, on doit souligner le contexte où la pensée de Cioran venait dans le prolongement d'une tradition philosophique axée sur cette dimension.

Les thèmes philosophiques sont des variations qui témoignent de la présence d'un schématisme commun auquel Cioran raccroche l'histoire de la pensée. L'emblée la plus courante rattache la pensée de Cioran à l'existentialisme, surtout à Kierkegaard, Heidegger, Sartre. On ne doit pas oublier l'analogie avec Nietzsche, l'auteur de la thèse «Der Gott ist tot», interprétation sur laquelle on n'insiste pas.

L'existentialisme de Kierkegaard, par rapport à celui du XX^e siècle, notamment sous sa forme tapageuse, c'est par excellence la projection d'une *passio*, une philosophie surgie par vocation. La nouveauté de la sa philosophie réside du prolongement programmé de l'idée de *reduplicatio*. Essayant de surprendre la condition humaine et de la comprendre dans sa non-détermination absolue, Kierkegaard, tout comme Cioran, souligne un fait essentiel, c'est-à-dire que l'humain se trouve toujours au-delà de lui et qu'il se résout au plan surhumain; l'être se définit par le vivre autodestructeur de son statut ontologique.

Quant au rapport entre *chronos-aion*, dans l'histoire de la philosophie, le temps est ressenti comme l'affirmation du négatif, s'opposant à la durée, à l'éternité. Ce thème est lié chez Kierkegaard à une phénoménologie des âges. On retrouve aussi chez Cioran le projet moderne de récupérer l'éternité par le biais de la réflexivité. Bref, l'existence c'est la problématique de l'individualité perçue en tant que limite.

Heidegger partage avec la philosophie existentialiste la préoccupation de ne pas réduire l'être de l'homme à des spéculations générales sur l'humanité, de ne pas dire ce qu'il est, mais de saisir comment il apparaît. Cependant, si l'existence est le point de vue privilégié de la réflexion philosophique, il n'en est pas le seul. Le mouvement d'apparition de l'existence reste lui-même abstrait, s'il n'est rattaché à celui du langage et de la pensée.

Aussi la réflexion de Heidegger se situe au carrefour de ces trois chemins: celui de la parole, de l'existence et de la pensée. L'existence humaine n'est pas un simple fait: elle articule dans l'acte même de son déploiement la question de l'Être. Ex-sister, c'est habiter extatiquement dans la vérité de l'être. Penser, c'est découvrir réflexivement le chemin de l'Être, ce n'est pas d'abord comprendre quelque chose mais comprendre que l'on est déjà pris.

La philosophie de Sartre est une relecture métaphysique de la pensée de Heidegger. Du côté de la conscience, il y a la différence, le vide créateur; du côté de l'étant, il y a l'identité. Cette dichotomie est l'œuvre de la représentation niveleuse. C'est à la *praxis* que Sartre attribue le rôle de combler l'écart engendré par la théorie métaphysique: l'action confère au donné un sens humain et dépasse en quelque sorte son imperméabilité native. Cioran s'éloigne tout même de cette vision dualiste d'un monde où la *praxis* compense la théorie en aliénant la liberté. Le vrai monde n'est pas celui de l'action ou de la contemplation; il est celui de la présence – *Anwesen* (Heidegger).

On ne peut pas aborder le problème de la théologie de la mort chez Cioran sans traiter en quelque sorte la question de Dieu qui est très importante pour ce thème. On essaie d'envisager cet aspect par une analogie avec la philosophie de Sartre. Non seulement on a prêté à la philosophie de Cioran le modèle de l'existence commun à l'existentialisme, mais on a interprété sa réponse en ce qui concerne la question de Dieu comme un refus ou comme une négation.

Pour Sartre, le plan de l'existence est celui de l'homme: il exclut toute référence à une transcendance quelconque. Dieu est un idéal et, comme tel, il est irréalisable. S'il existe, il devrait être l'englobant, la réalité absolue qui assure la synthèse du pour-soi et de l'en-soi. Mais cette identité est impensable: que la conscience coïncide avec l'être, cela peut signifier deux choses: soit que la réflexion est précipitée dans la masse ontologique, soit que, inversement, le *factum brutum* de la réalité qui est absorbé par le projet réflexif.

Ces deux hypothèses sont chimériques: dans le premier cas, c'est la liberté qui est détruite et, par conséquent, l'humanisme qui est ruiné à sa racine; dans le second cas, c'est l'en-soi qui, perdant son statut, devient transparent à la

conscience. Il faut donc nécessairement admettre que le plan de l'existence s'inscrit dans la différence entre le pour-soi et l'en-soi. Il s'ensuit que c'est la structure même de sa conscience, tendue vers une synthèse irréalisable, qui rend l'homme malheureux¹.

Le prix de ce malheur est la liberté: le projet anéantissant de la conscience transcende la projection massive de l'en-soi. Les conclusions de Sartre sont opposées à celles de Cioran: celui-ci cherche la liberté dans l'ouverture de l'homme à l'être, tout comme Heidegger, celui-là, au contraire, voit dans la fermeture de l'être à la conscience la possibilité de l'éclosion de la liberté.

Toutefois, si l'idée de Dieu est, pour Sartre, irréalisable, elle n'est pas dénuée de signification. Dieu n'est pas une réalité, mais une idée: Il est l'image modèle de la structure de l'homme. Cette représentation-limite est l'expression du désir de la conscience, l'incarnation de l'idéal de la perfection morale², l'idée hypothétique de l'humanité³. Dieu est l'*eidōs* secrété par l'*eros* de l'homme. Sartre rejoindrait les conclusions de Blondel considérant que «Dieu est absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme»⁴.

Nous ne voulons pas développer ici la vision sartrienne de Dieu. Bornons-nous à remarquer combien le refus athée est dépendant des modèles traditionnels de la métaphysique. Toutes ces considérations ne se retrouvent pas dans la pensée de Cioran, laquelle se déploie au-delà du théisme et de l'athéisme. Sartre voit dans la négation de Dieu le prélude nécessaire à l'éclosion de la liberté; Cioran, par contre, laisse entendre que ce n'est pas la négation logique, mais l'absence ontologique du Dieu de la métaphysique qui ouvre la zone séculière à l'intérieur de laquelle s'affirme l'homme libre.

La problématique de la mort devient chez Cioran un prétexte pour s'interroger sur son propre statut d'être, sur le sens de la vie et même de dialoguer avec le Créateur. S'il y a plusieurs moyens d'aimer, il y en a malheureusement un de mourir. Cioran conçoit la mort dans un milieu d'illusions et d'attentes où on pourrait disparaître dans l'espace, sous la pression d'une fièvre infinie. Il s'agit de la mort comme dissolution immatérielle dans l'infini, la mort comme rêve et comme poésie de la matière; donc, il ne s'agit pas de la mort comme vérification de la matière, comme illustration des lois naturelles, comme fatalité de la nature⁵.

On n'assiste pas à une révolte contre la mort, mais contre le moyen de mourir. La révolte exclut la révélation de l'irréparable, de l'immanence inéluctable de la mort, qui s'ouvre à la nature humaine dans sa plénitude. La révolte contre la mort c'est, dans la pensée de Cioran, le fruit d'une inspiration de

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1961, p. 134.

² Idem, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 213.

³ Idem, *L'Être et le Néant*, p. 495.

⁴ Maurice Blondel, *L'Action*, Paris, F. Alcan, 1893, p. 388.

⁵ Emil Cioran, *Cartea Amăgirilor (Le Livre des illusions)*, București, Cugetarea, 1936, *Le livre des leures*, traduction par Grazyna Klewek et Thomas Bazin, in *Cioran. Œuvres*, Paris, Gallimard, 2007, p. 213.

moment. Pour dépasser la peur de mort, le philosophe propose ce qu'on appelle *ars moriendi*, qui se traduit par une pratique permanente d'utiliser l'expérience intégrale en tant que modalité sotériologique de s'éloigner de la mort.

On ne peut pas parler de la théologie de la mort chez Cioran sans nous rapporter à la théologie dialectique de Karl Barth. La réalité de la religion consiste, selon Barth, dans le sentiment de vénération que l'homme manifeste devant un Autre. L'homme devient conscient de sa relation avec l'Autre qui comprime toutes les qualités désirées par la nature humaine: la vérité, la tranquillité et le pouvoir. La religion, c'est pour l'homme un événement dont la possibilité se retrouve dans son âme. Barth s'interroge à ce point si la possibilité humaine est identique avec celle subjective de la révélation.

Par rapport à la théorie de Schleiermacher qui soutenait cette identité entre la réalité de la religion et la possibilité subjective de la Révélation, Barth voit dans la présence personnelle de Dieu une des conditions pour la possibilité subjective de la révélation. Le christianisme qui a comme prémisses les critères de la révélation, imprime à l'homme la conscience du péché.

Fonder la théologie, dans le sens de Schleiermacher, c'est s'appuyer sur la confiance de l'homme. Barth souligne le fait que la religion conçue en l'absence de Dieu, outre sa profondeur et sa sincérité du point de vue humain, ne signifie au plan de la révélation évangélique que la cime du péché. La différence entre la religiosité naturelle, panthéiste, d'une part et la foi fondée sur la Révélation en tant que rapport dialogique entre Dieu et l'homme se manifeste dans ce monologue protestant allemand qui est la discussion entre Barth et Schleiermacher⁶.

Pour Cioran, on ne peut pas parler de la mort sans l'expérience de l'agonie, car la mort ne diffère pas de la vie qui est ressentie comme une longue agonie. La présupposition du philosophe réside dans l'identité entre la vie et la mort comme réalités *sui generis*, la mort ne se manifestant pas, de la perspective ontologique, en tant que réalité autonome⁷. Si le christianisme voit la mort comme l'entrée dans une zone d'une autre structure et positivité que celle de la vie, Cioran accentue l'idée de découvrir dans la progression de la vie une voie vers la mort. Dans les métaphysiques religieuses la mort équivaut à un triomphe; par la mort, l'homme devient libre et l'agonie, au lieu d'ouvrir de nouvelles perspectives vers la vie où elle se réalise, révèle des sphères transcendantes.

Cioran perçoit le sens de l'agonie dans la révélation de l'immanence de la mort dans la vie. Etant donné le manque du sentiment de l'immanence de la mort parmi les gens, le philosophe s'interroge si sa prémisses est valide et en ce cas pourrait-il plutôt parler d'une théologie de la mort par le biais d'une vision

⁶ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei (Cours de la philosophie de la religion)*, Alba Iulia-Paris, Fronde, 1994, p. 182-187.

⁷ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Fundația pentru Literatură și Artă Carol II, 1934, *Sur les cimes du désespoir*, traduction par André Vornic, revue par Christiane Frémont, in *Cioran. Œuvres*, Paris, Gallimard, p. 32.

transcendante. Les révélations d'ordre métaphysique se manifestent lorsque l'équilibre superficiel de l'homme commence à s'ébranler. La transcendance de la mort apparaît dans la conception des êtres qui ne découvrent pas une couche organique ou une agonie des incertitudes de la vie, mais une cause extérieure. Si la conscience acquiert son autonomie de vie, la révélation de la mort devient si forte qu'elle peut détruire n'importe quel genre de volupté naturelle⁸.

Cioran met en évidence la caractéristique de l'homme ordinaire, dépourvu de toute perspective métaphysique qui n'a pas la conscience de l'entrée progressive dans la mort, en dépit de son statut assimilé à un destin inexorable. La position de Cioran diffère nettement de celle de son maître qui parlait de la mort du point de vue de la métaphysique religieuse. Par conséquent, Nae Ionescu traitait la problématique de la mort dans les termes de la limite; la limite en tant qu'immortalité et mort. L'ascension vers la transcendance constitue le mouvement vers une limite, c'est-à-dire vers l'immortalité, tandis que la descente représente le mouvement vers une autre limite, c'est-à-dire la mort. Il n'y a pas une zone spécifique de l'immortalité, mais il y a un état qu'on appelle immortalité. Le moment de la mort physique accentue l'idée que la mort ne signifie pas la fin de l'existence, l'homme étant dépendant de l'état où il se trouve au moment de la mort. C'est justement à ce moment-là, au moment de la dissolution de la fonction biologique, qu'on décide le destin de l'être. La présence de quelqu'un, après sa disparition physique, c'est la persistance de l'être comme être⁹.

Pour Cioran, l'attitude de Nae Ionescu devant la mort s'inscrivait dans le paysage des projections finalistes et des illusions théologiques de l'homme. Avoir la conscience de l'agonie, c'est détacher l'expérience individuelle de son intégration naturelle, pour dévoiler son insignifiance, c'est attaquer les racines irrationnelles de la vie. La vie comme une longue agonie et comme un chemin vers la mort n'est autre chose que l'expression de la dialectique démoniaque de la vie selon laquelle elle donne naissance aux formes spéciales pour les anéantir dans une productivité immanente. La multiplicité de toutes ces formes se réalise dans un rythme alerte, propre au démon du devenir et à la destruction¹⁰.

La mort est un phénomène dénué de sens dans les limites de la raison; elle apparaît comme un *datum* sans aucune explication. Du point de vue de la philosophie naturaliste, la mort, c'est le symptôme le plus grave du mal d'où vient son caractère négatif. Le néant est l'unique ouverture de l'homme qui n'a pas trouvé la voie substantielle vers l'esprit et son potentiel créateur. Faire de la mort un but, c'est une maladie de l'esprit, une déviation du sens de la vie. Cette orientation mène à un vide intérieur, à un état insupportable même pour la condition biologique. L'idée de la mort en tant que but, c'est une idée par

⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică (Traité de métaphysique)*, București, Roza Vânturilor, 1999, p. 198-201.

¹⁰ Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 34.

laquelle l'acceptation et la réconciliation avec une finalité négative conduisent à une impasse destructive de la nature humaine.

Et pourtant l'homme n'a pas été capable d'accepter la mort avec tout son cortège de manifestations irrationnelles. Dans l'histoire des phénomènes spirituels, il y a plusieurs moyens d'interpréter la mort. Par exemple, parmi les systèmes qui ont fourni des solutions à ce problème on peut mentionner le bouddhisme et le stoïcisme, une religion au caractère passif et une philosophie à nuance héroïque. L'élément commun de ces deux doctrines, c'est l'idée panthéiste de l'intégration de l'homme dans l'univers. Par conséquent, la mort comme phénomène doit être acceptée puisqu'elle apparaît en fonction de l'existence durable du monde (cosmos)¹¹.

La tragédie de l'être, selon Ernest Bernea, se place entre les lois de la nature et celles de l'ordre spirituel. Par rapport à la vision de Cioran, son collègue de génération prolonge la théorie de leur maître, parlant du dépassement de la limite imposée par la réalité empirique comme moyen de vaincre la mort. Pour annuler la tragédie du conflit entre la nature et l'esprit, le christianisme propose une participation de l'homme à l'existence absolue, qui ne signifie seulement une participation au monde du mystère, à l'éternité, mais aussi une métamorphose de l'existence humaine. Ce fait se produit à l'intérieur d'un acte de foi qui représente une véritable conversion de l'humanisme naturel dans l'humanisme transcendant. Le mystère de la mort se transforme dans une sorte d'attachement au mystère de la création.

La mort dans le sens négatif de l'existence ne se manifeste que dans la perspective de la philosophie naturaliste. Mais l'homme peut être introduit dans un autre ordre où dominant l'affirmation et la création. La dominante spirituelle rejetée par Cioran ne confère pas à l'être la possibilité d'avoir devant la mort une attitude de résignation, tout comme dans le bouddhisme et le stoïcisme, mais une attitude majeure, active qui rappelle le mystère de la création.

La révélation de la mort dans la vie, selon Cioran, se réalise par les maladies et les états dépressifs. Le philosophe roumain croit que la mission métaphysique des maladies réside dans la capacité de montrer à l'être humain l'illusion du sentiment de la vie. C'est probablement vrai que les états malades nous lient d'une réalité métaphysique que l'homme sain ne peut comprendre. Les états dépressifs ne dévoilent pas seulement l'existence comme objectivité sensible, mais aussi la mort. Pour un malade, la sensation de l'immanence de la mort ajoute un plus d'intensité à la dépression et crée une atmosphère d'insatisfaction.

Par la sensation de la présence de la mort dans la structure de l'élément vital s'introduit implicitement un élément de néant dans le devenir¹². Tout comme Sartre, Cioran ne conçoit ni la mort sans le néant, ni la vie sans un

¹¹ Ernest Bernea, *Crist și condiția umană (Christ et la condition humaine)*, București, Cartea Românească, 1996, p. 86-88.

¹² Emil Cioran, *op. cit.*, p. 35-36.

principe d'absolue négativité. L'immanence de la mort, c'est le signe du triomphe du néant sur la vie, idée par laquelle s'actualise progressivement la thèse de l'existentialisme athée.

On ne peut pas discuter sur la théologie de la mort chez Cioran sans nous rapporter à la philosophie de Heidegger. Le philosophe allemand, dans son ouvrage *Sein und Zeit*, ne parle pas de la mort, mais il arrive à ce problème sur un chemin purement technique, par une certaine méthode. Si la mort représente la possibilité suprême de l'être, *Das eigenste Seinkönnen*, cela veut dire que la seule préoccupation de l'homme doit être la réalisation de cette possibilité. La mort vécue comme possibilité suprême n'invite ni au suicide – comme Cioran a compris la situation – ni au fait d'attendre toujours la mort. La possibilité de mourir ne constitue pas sa disponibilité, et l'attente ne fait que détourner la mort vers sa réalisation possible. La mort n'est jamais réelle en tant que la mort de l'être, mais seulement en tant que la mort des autres. Pour conserver le statut existentiel de la mort et pour qu'elle ait un sens, l'être doit la maintenir dans l'espace du possible.

L'authenticité du *Dasein* s'appuie sur cette conservation de l'être de la mort comme possibilité. Au fur et à mesure que la mort n'est plus un événement réel, mais comme une possibilité de l'homme, elle est sortie de la sphère de l'actualisation. La clef de cette interprétation se retrouve dans la distinction que Heidegger fait entre *Erwarten* – l'attente passive – et *Vorlaufen* – devancement – c'est-à-dire entre «être dans l'actualisation» et «être dans la possibilité». *Sein zum Tode* – l'être vers la mort – c'est la possibilité existentielle du *Dasein*.

La problématique existentielle a comme but la mise en évidence de la structure ontologique du *Dasein* d'être vers la mort. L'anthropologie religieuse – de Pavel jusqu'à la *meditatio futurae vitae* de Calvin – a vu la mort comme un aspect essentiel dans l'interprétation de la vie. Dilthey, dont les tendances philosophiques visaient une ontologie de la mort, ne pouvait ignorer les rapports entre l'ontologie et la mort. Simmel a inclus lui-même le phénomène de la mort dans la détermination de la vie sans dissocier la question biologico-ontique de celle ontologico-existentielle. Jaspers conçoit la mort sur le fil du phénomène de «situation-limite», un phénomène dont la signification fondamentale dépasse toute typologie des «attitudes» ou «des images sur le monde».

La définition du *Dasein* par le biais du projet existentiel a argumenté la possibilité ontologique de l'être vers la mort – *Sein zum Tode*. La caractérisation de *Sein zum Tode*, comme l'être projeté d'une manière existentielle, peut être ainsi résumée: être lui-même dans la liberté factice, envahie par l'angoisse, la liberté vers la mort¹³.

Emil Cioran voit la mort comme un moment final, comme une fermeture de l'histoire, une fermeture du passé. Le sentiment commun de la mort pourrait

¹³ Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, *Ființă și timp (L'Être et le temps)*, traduction de l'allemand par Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003, p. 315-354.

se définir en tant que probabilité. L'être humain oppose à la vision lucide et irrévocable de la mort la résistance désespérée de l'unicité et de l'affectivité. Il y a un fond de tristesse dans l'homme, la tristesse d'être, qui est la véritable tristesse métaphysique. Dans l'intimité de chaque nature humaine, il y a l'inquiétude de l'éloignement de monde qui résulte d'un rapport, d'une relation entre l'homme et le milieu extérieur, tandis que la tristesse d'être résulte de l'existence humaine, de la structure intrinsèque de l'être.

La métaphysique de la souffrance ou de la tristesse illustrée par le philosophe roumain qui implique la réflexion sur l'idée de la mort semble se trouver sous le signe de l'affirmation de sainte Thérèse d'Avila «souffrir ou mourir». C'est pourquoi Cioran, philosophant en marge de la théologie de la mort, met en discussion le problème du péché et de la transfiguration. La naissance de la conscience coupable ne peut pas être perçue en dehors d'une existence qui souffre. Le chemin vers le péché a comme prémisse la souffrance, la douleur que l'homme vit toujours. Il tend à considérer la douleur comme un chemin vers la pureté, comme un aspect décisif de son devenir.

Tout le drame du péché métaphysique consiste dans l'annulation des dernières raisons de l'existence. Le péché métaphysique, c'est la déviation de la responsabilité suprême devant la vie. Un homme qui aime la vie et a conspiré contre elle ressemble au chrétien qui a nié Dieu. Le péché théologique est si grave comme celui métaphysique. Pourtant, il y a une différence majeure entre ces deux types de péchés: Dieu peut pardonner s'Il veut, tandis que la vie peut recevoir l'homme si celui-ci le veut.

La transfiguration, c'est une défaite de la dialectique démoniaque de la vie. Elle représente une grande tentation après la gravité du péché métaphysique. La sainteté, c'est un état permanent de transfiguration, elle constitue un dépassement définitif de la dialectique. Un saint n'a pas besoin d'aucune histoire; il va en ligne droite vers le ciel¹⁴.

Il y a un élément christique dans l'hérésie exorciste de la tradition où s'inscrit Cioran. Toutes les hypostases du mal, les figures démoniaques, non-canoniques, toutes les excroissances de l'hérésie ont dans le scénario du philosophe un rôle spécial, dans le sens physiologique du terme¹⁵.

Le doute et l'anathème constituent des facteurs essentiels dans la pensée de Cioran pour s'approcher du néant pascalien. Le doute est toujours doublé par la violence des sentiments de vivre, tandis que l'anathème rencontre les figures de l'échec. Le doute gravite entre le dogme et l'aporie, conférant l'unicité à la pensée de Cioran. Si on tient compte du sens des trois stades du doute de type sceptique, exposés par Sextius Empiricus: le doute de type zététiq (l'interrogation qui cherche le sens), le doute de type éphektique (la suspension du jugement) et aporétique (la perte de l'unicité de tout sens), on peut situer le

¹⁴ Emil Cioran, *Le livre des larmes*, p. 190-192.

¹⁵ Idem, *De l'inconvénient d'être né*, in *Cioran. Œuvres*, Paris, Gallimard, 2007, p. 1340.

doute de Cioran dans la seconde catégorie qui fonctionne entre l'incertitude prospective et la finalité réductrice¹⁶.

Cioran propose une doctrine *sui generis* du salut à partir de la présupposition valide qui est l'existence. On n'arrive pas à cette présupposition par une constatation inattendue ou par une opération strictement logique du raisonnement, mais par l'élaboration inconsciente des moments de l'existence humaine, par toutes les expériences infimes ou capitales. L'existence est possible dans les limites fondamentales de l'imagination et de la mémoire. Les contradictions et les conflits qui dominent la nature humaine empêchent l'annulation de la souffrance par le salut.

L'espace métaphysique de la pensée de Cioran est marqué par des images et des représentations emblématiques qui essaient de justifier la situation dans le monde et dans l'histoire. Quelques unes qui visent la supposition d'une dualité originelle, l'égalité apparente du Bien et du Mal, le pouvoir immense du négatif – dans une acception différente, par rapport à celle de Hegel – et la présence de la temporalité ne peuvent plus être séparées par l'aspect de la transcendance négative.

La perception réelle de l'existence se réalise, selon Cioran, par le sentiment de la mort imminente. Par exemple, certains personnages littéraires (Ivan Ilici de Tolstoï) n'ont pas de consistance sans une maladie quelconque. Détruisant, la maladie lui confère une dimension existentielle. Il se manifeste seulement dans l'intervalle renfermé entre le vide de la santé et celui de la mort; il existe jusqu'au moment de la mort. Donc, pour le philosophe roumain, la vie commence et finit par l'agonie.

On ne connaît pas la signification démonologique de la mort de l'homme, la mesure où l'être démoniaque apparaît justement dans l'espace de présence de la finitude ou de la mort. La peur commune devant la mort provoque l'imaginaire démoniaque ou la représentation de la négativité. La crainte devant la mort ou l'effroi organique à la survenue lente de la mort retient l'être dans le monde, dans le flux du temps.

Selon Cioran, la conscience humaine, pour acquérir la révélation du pouvoir immense du négatif, doit transgresser la sphère de la temporalité. Elle doit s'éloigner des craintes organiques, de l'effroi de la fin pour retrouver l'autre facette de la mort. C'est la mort qui doit découvrir dans l'homme l'image différente du sacré, l'image la plus vivante dans sa négativité. Il s'agit plutôt d'une certaine métaphysique que d'une sotériologie de la conscience malheureuse. Cette perspective vise le christianisme métaphysique que celui éthique, reprenant la distinction de Nae Ionescu lorsqu'il se rapportait à l'enseignement chrétien. Le christianisme éthique s'axait sur l'exaltation des valeurs sociales, tandis que le christianisme métaphysique s'axait sur la contemplation liturgique d'un Dieu extatique.

¹⁶ Idem. *La chute dans le temps*, in *Cioran. Œuvres*, Paris, Gallimard, 2007, p. 1107.

La vision de Cioran cultive la conscience d'une certaine insuffisance existentielle de l'homme, la conscience de la finitude ontologique de la créature. Le monde garde une limite fatale, un vide définitoire. C'est le même cas avec la mort, l'échec, la tristesse. La mort ne sera jamais parfaite, car elle devrait se dépasser en absolue, tout comme la mort christique. C'est pourquoi Cioran soutient l'idée que la mort peut révéler la sphère démoniaque, sa signification.

La théologie de la mort équivaut chez Cioran à l'initiation vers le néant, qui brille dans tout ce qui est définitoire pour le temps, c'est-à-dire dans sa tendance de ne pas être. Par son ouvrage constant, par son insertion dans l'économie de l'être, le néant devient total. C'est une page essentielle de l'histoire culturelle où le rapport entre le philosophe et la mort devient exemplaire pour tout modèle qui comprend une leçon majeure selon laquelle «philosopher, c'est apprendre à mourir».

Key-words: philosopher, death, human being, doubt, good, evil, representation, transcendence.

THE PHILOSOPHER AND THE DEATH (Abstract)

This study tries to underline the main articulations of the relation between the philosopher and the death, starting from the Romanian case of Emil Cioran. The theology of the death becomes a great opportunity for the human being to initiate to the mystery of the nothingness, that marks the historical space (time), cancelling the whole ontological aspect. By his permanent work, by his insidious insertion in the economy of human being, the nothingness is all over the world. The death is not perfect because of his impossibility to project in Absolute. Therefore, Cioran emphasized the idea that the death can reveal the significance of the demonical sphere. However, this is an essential page of cultural history where the relation between the philosopher and the death becomes outstanding for the whole pattern that understands the major lesson according to which "to philosophy is about how to learn die".

CRISTIAN BĂDILIȚĂ, *Les Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris. Beauchesne, 2005; édition roumaine, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, Iași. Polirom, 2006

À l'origine une thèse de doctorat soutenue en juillet 2002, à l'Université Paris IV-Sorbonne, qui a reçu le prix Salomon Reinach de l'Association des Hellénistes de Paris pour la meilleure monographie sur le thème de l'Antichrist, l'ouvrage du patrologue Cristian Bădiliță essaie de déceler les métamorphoses du mythe de l'Antichrist dans plusieurs contextes: idéologique, théologique, historique et exégétique. Enrico Norelli déplore, à vrai dire, le manque d'une monographie scientifique récente sur la figure de l'Antichrist, dans les écrits des Pères de l'Église pendant les premiers siècles. En fait, l'ouvrage de Cristian Bădiliță veut répondre au désir du chercheur italien, proposant une approche historique et, implicitement, théologique du personnage. La tentative de l'auteur réside dans la manière de déchiffrer les significations de l'Antichrist chez certains Pères de l'Église, dans la perspective des événements essentiels qui ont marqué leurs destinée et pensée.

La nouveauté de l'interprétation vise le fait que le mythe de l'Antichrist n'évolue pas linéairement, en se développant d'une étape à l'autre, mais il se «métamorphose» en fonction de chaque contexte. L'herméneutique patristique sur le mythe de l'Antichrist est complexe, Cristian Bădiliță identifiant trois types d'interprétations. Par la XV^{ème} catéchèse de Cyrille de Jérusalem et la pseudo épigraphie *De consummatione mundi*, on se retrouve, selon l'auteur, au niveau le plus proche de la mythologie. La dimension historique du mythe y est presque ignorée, en faveur de celle mythologique. Le binôme Christ-Antichrist présent dans ces deux écrits se situe sur le même plan avec celui de Mardouk-Tiamate du poème *Enuma Eliş*, de la tradition akkadienne. Il s'agit de deux principes fondateurs, ayant des conséquences sur la vie de l'univers et de l'homme.

Les Pères de l'Église adoptent une vision plutôt historique, sans réussir, quand même, par leur entreprise, à réaliser une démythification totale. L'Antichrist apparaît ainsi sous la forme politisée du tyran eschatologique qui va dominer dans un certain laps de temps le monde avant la parousie du Christ. Cette vision est caractéristique surtout aux auteurs qui rédigent leurs oeuvres pendant les persécutions (Hippolyte, Victorin de Poetovio). Les Métamorphoses du mythe de l'Antichrist commencent avec Marc 13 et culminent avec la synthèse de Théodoret de Cyr (le V^e siècle). Chez Irénée de Lyon (le II^e siècle),

l'Antichrist a une fonction antihérétique et antijuive. Pour Hippolyte (le III^e siècle), il est le tyran de l'Empire romain qui incarne aussi le *katechon*. Si Irénée évite de politiser trop son personnage à cause de la diplomatie ou de la constance à l'égard des principes théologiques, Lactance manifeste un plus d'intérêt par ce qu'il n'affirme pas. Pour lui, l'Antichrist ne constitue qu'un instrument idéologique contre l'Empire qu'il n'hésite pas à abandonner lorsque celui-ci change l'attitude envers les chrétiens. Par Commodiane et Lactance, un thème important ajoute une nuance particulière au discours antichristologique : il s'agit du conflit entre l'Orient et l'Occident qui fait du mythe de l'Antichrist une manière de restituer et de mettre en évidence la figure légendaire de Néron. Pour Cyrille de Jérusalem (le IV^e siècle), l'adversaire eschatologique se confond avec le diable, tandis que pour Pseudo Hippolyte, il est l'incarnation de Satan.

Restant dans le registre de l'exégèse historiciste, l'Antichrist n'est plus le personnage singulier qui va se manifester à un moment donné, mais il s'identifie aux hérétiques. Ceux-ci représentent, outre les persécuteurs, le deuxième aspect que les Pères de l'Église visent dans leurs démarches antichristologiques (Irénée de Lyon, Origène, Tertullien, Augustin, Théodoret de Cyr, Jean Chrysostome, Athanase le Grand). La troisième interprétation dépasse les niveaux historique et mythique, opérant une véritable mutation spirituelle dans la signification du personnage. Il s'agit de la grande «révolution sémantique» réalisée par Origène et finalisée par Augustin, avec le concours de Victorin de Poetovio. Cette vision que l'auteur appelle «métaphysique» dans le cas d'Origène et «psychologisante» dans le cas d'Augustin, confère un sens plus abstrait et plus général qui permet à n'importe qui de s'y reconnaître. Lorsque Origène identifie le «pseudo Christ» avec tout «sens dénaturé» de la Bible, il opère une extension de la signification du mythe de l'Antichrist qui fait que tout lecteur virtuel des Écritures, placé en dehors de la Tradition de l'Église, puisse devenir un véritable «antichrist». Augustin va plus loin qu'Origène et identifie le «mal absolu» avec la mauvaise conscience du pseudo chrétien. La signification augustinienne résume la pensée du christianisme et de ses thèmes majeurs: la liberté et le libre arbitre; le mensonge et la vérité; la culpabilité et la responsabilité; le péché et l'amélioration; la mort et la résurrection. Théodoret de Cyr fait la synthèse des positions théologiques et exégétiques sur le mythe de l'Antichrist sans apporter de nouveautés. Pourtant, son *vade-mecum* sert comme modèle à l'espace byzantin et, par la filiation de Jean Damascène, au christianisme orthodoxe.

Cristian Bădiliță attire l'attention sur le rapport entre le mythe de l'Antichrist et la dimension prophétique de la religion chrétienne. Les deux livres sur lesquels s'appuie l'antichristologie, *Le livre de Daniel* et *L'Apocalypse* sont vraiment des livres prophétiques. On ne doit pas oublier le fait que saint Irénée, le créateur et le biographe du mythe de l'Antichrist et saint Hippolyte sont les plus fervents défenseurs de la canonicité de l'écrit de Jean. Ils gardent un certain équilibre entre la dimension du prophétisme et celle de

l'exégèse, leurs scénarios étant plutôt marqués de l'esprit prophétique que ceux d'Origène et d'Augustin, dominés par une exégèse intellectualiste. Quant aux apocryphes, ils s'intéressent aux traits physiques de l'Antichrist, proposant d'esquisses symboliques, qui s'inspirent de la quatrième bête du *Livre de Daniel*, chapitre VII.

Le Mythe de l'Antichrist tel qu'il est envisagé dans les écrits des Pères de l'Église, appartient à un ensemble plus complexe, le mythe eschatologique chrétien, constitué autour de la parousie du Christ. C'est seulement par rapport à la parousie du Christ, que la manifestation du dernier tyran anti-Messie peut acquérir de sens. La recherche du mythe de l'Antichrist représente une tentative de repenser, dans une autre perspective, le problème du mal absolu qui agit dans l'histoire. Si Jésus Christ est l'incarnation du Bien absolu, l'Antichrist est l'incarnation du mal absolu dans l'histoire. Tandis que le mythe du diable constitue, en quelque sorte, un prolongement de la vision mythologique anhistorique du mal, le mythe de l'Antichrist en dépasse, proposant une solution historique, avec toutes ses implications sur le plan intellectuel et psychologique.

Par cet ouvrage, Cristian Bădiliță a réussi à explorer, avec érudition et compétence, les manifestations de la figure de l'Antichrist, remplissant un vide dans l'historiographie de la théologie chrétienne des premiers siècles.

Constantin Mihai

OVIDIU-VICTOR OLAR, *Împăratul înaripat. Cultul arhanghelului Mihail în lumea bizantină (L'Empereur ailé. Le culte de l'archange Michel dans l'espace byzantin)*, București, Ed. Anastasia, 2004, 286 p.

Nous entrons dans l'espace sacré d'une église et, tôt ou tard, d'une fresque ou d'une icône, du rideau des portes sacrées ou de la porte nord de l'iconostase, la figure de l'archange Michel nous apparaît. Il est toujours présent dans les scènes à connotation eschatologique (la séparation des moutons d'avec les chèvres, donc des justes et des pécheurs, conformément au passage y relatif de l'Évangile selon Mathieu 25,32-33; la pesée des âmes lors du Jugement dernier) ou combative (le combat des anges contre les démons). En fonction du contexte, on «active» l'une ou l'autre des valences de ce personnage à plusieurs casquettes: chef des milices célestes, pourfendeur des anges déchus, intercesseur, guide dans l'au-delà, exécuteur des ordres divins et aussi psychopompe, «grand maître des cérémonies le jour où le soleil ne se couchera plus, celui de la fin» – comme l'appelle si suggestivement Ovidiu-Victor Olar dans le livre qu'il lui consacre (p. 39). De toute évidence, il est une des figures de proue de l'angéologie et de la religion en général, ce que démontre pleinement l'analyse de la naissance et du développement de son culte dans l'espace byzantin. Ovidiu-Victor Olar ressemble à un pèlerin médiéval. Ce dernier est décidé à aller jusqu'au bout du chemin qui mène au sanctuaire de l'archange Michel, creusé à même la roche du mont Gargano, en Italie. Ovidiu-Victor Olar, quant à lui, parcourt

vaillamment un livresque «Chemin de l'Ange». Son but? Reconstituer, à partir de sources écrites et iconographiques, la figure de celui qui fut l'unique à connaître le nom mystérieux et indicible de Dieu. Le voyage qu'il nous propose, avec un juste équilibre entre les informations de théologie, d'histoire, d'art et d'histoire politique est redevable à la méthode de recherche de Peter Brown ou de Cyril Mango. Le parcours est structuré en quelques étapes jalonnées par la perception différente du personnage en fonction des coordonnées spatio-temporelles analysées par l'auteur. Ainsi, dans l'univers judaïque, il est le protecteur du peuple élu et le plus proche collaborateur de Dieu. Et pourtant, l'Ancien Testament ne lui prête pas une attention particulière: le seul livre biblique à mentionner son nom est celui de Daniel. En revanche, les apocryphes à caractère apocalyptique (tels le Livre d'Enoch ou le Livre de Baruch) détaillent la vision d'un espace céleste richement peuplé de diverses figures angéliques.

Les premiers siècles du christianisme, l'adoration des anges touche au polythéisme, les forces divines étant, souvent, assimilées aux divinités païennes. L'incursion dans l'univers des mythes gnostiques restitue une image étrange pour le chrétien moderne car l'archange est pourvu de traits léonins (d'ailleurs, les croyances gnostiques perçoivent les anges comme des éons, intermédiaires entre l'Être suprême et les hommes). La présence de Michel sur des amulettes ou son invocation lors de divers rituels ésotériques consacrent son statut de «membre de pleins droits du panthéon magique» (p. 76). En l'Égypte des premiers siècles du christianisme, sa figure se superpose symboliquement à celle des dieux Osiris ou Toth, substitution engendrée par la similitude de la fonction de psychopompe attribuée à l'un et aux autres.

Les débuts de la théologie chrétienne sont marqués par les tentatives d'établir, délimiter et ordonner, selon certains critères, le monde invisible des créatures célestes. Les Saints Cyril d'Alexandrie, Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Jérôme ou le Bienheureux Augustin, proposent des modalités distinctes de classification des natures célestes.¹ La Hiérarchie céleste de Saint Denys l'Aréopagite reste, aujourd'hui encore, l'ouvrage de référence. Les «natures célestes» y sont divisées en trois hiérarchies principales avec, chacune, trois «ordres» (autrement dit, entre Dieu et l'homme, il y a «neuf filtres consécutifs»² comme les définit Sorin Ullea), en fonction des attributions et tâches assignées: Séraphins, Chérubins et Trônes; Dominations, Vertus et Puissances; Principautés, Archanges et Anges. Dans la conception de Saint Denys l'Aréopagite, les anges sont les seuls à toucher l'humanité de plus près, donc les seuls à laisser voir «leur visage». L'iconographie religieuse se permet de «déroger» à ce principe, en proposant des représentations des archanges (le plus souvent

¹ Voir Gustav Davidson. *A dictionary of angels including the fallen angels*. New York, Macmillan Publishing, 1971, p. 336-339.

² Sorin Ullea. *Arhanghelul de la Ribița. Angeologie, estetică, istorie politică (L'Archange de Ribița. Angeologie, esthétique, histoire politique)*, București, Ed. Cerna, 2001, p. 109.

Michel et Gabriel, mais aussi Raphaël et Uriel), ainsi que des chérubins et séraphins (figurés plutôt comme des stéréotypes d'une même catégorie que des individualités).

Le chef de la cohorte des archanges – Michel – se voit, peu à peu, pourvu d'une «biographie», ce qui va consolider son culte. Ovidiu-Victor Olar passe en revue les articulations de cet ample curriculum, lesquelles marquent, en fait, les moments-clé de l'histoire du judaïsme et du christianisme primaire: «Ainsi, Michel avec Jésus et Gabriel rend visite à Abraham au chêne de Membré; il aide Loth à se sauver de Sodome; il apparaît à Josué, fils de Noun, devant les murs de Jéricho; il discute avec Jacob à Béthel; il prédit à Manoah la naissance de Samson; il ordonne à Nabuchodonosor de conquérir Jérusalem; il parle à Daniel dans sa prison; il empoigne par les cheveux le prophète Habacuc et le fait voler avec lui de Judée à Babylone pour qu'il nourrisse Daniel dans la fosse aux lions; il roule la lourde pierre qui fermait le sépulcre du Sauveur et annonce sa résurrection; il délivre l'apôtre Pierre de sa captivité; il apparaît au centurion Cornélius (...) et à l'empereur Constantin auquel il offre la victoire sur les Perses; enfin, il détruit l'idole Boz d'Alexandrie, à l'époque où Saint Euménios en était le patriarche» (p. 128).

La force de la tradition (judaïque), du nom («réflexe du nom divin hébreux mystérieux et indicible», p. 77), ainsi que l'importance que lui conféraient ses nombreuses attributions, concourent au développement significatif du culte du chef de la milice céleste, dans l'espace byzantin. Cette adoration se reflète dans la pierre des églises élevées en son honneur (car, à côté du martyrium, apostolion et profeteion s'aligne tout naturellement le sanctuaire du type mihaelion) et aussi dans l'institution des jours fériés et messes dédiées à celui désigné à conduire les âmes des morts dans l'au-delà. Des sanctuaires aujourd'hui disparus, autour desquels on tisse des légendes sur les pouvoirs de l'Archange, des textes depuis longtemps ignorés, qui témoignent de l'aide considérable apportée aux humains, des inscriptions sur objets divers, qui sollicitent la protection du messager ailé, des monnaies battues à son effigie – tout cela rend l'image d'un personnage profondément enraciné dans la foi et la mémoire affective des anciens. Pour l'âme blasée de l'homme moderne, cette familiarité avec l'Archange Michel est incompréhensible ou, tout au plus, considérée comme un élément de légende. Le rappel d'endroits et de situations historiques où sa présence fut ressentie, fait revivre, de par même la sonorité de noms, un monde disparu: Colossae-Hone, Lesnovo («unique représentation où il apparaît comme exorciste», p. 198), Hora et beaucoup d'autres pour finir avec Războieni et Plăvniceni, deux localités roumaines, car les derniers chapitres du livre sont consacrés à la présence de l'Archange dans le Moyen Âge roumain.

Le chemin que nous parcourons en suivant l'auteur dans cet essai, parfois à saveur de légende, permet de reconstituer, à partir de petits bouts, le portrait d'une entité située, à la fois, près de Dieu et de l'homme. En fait, il n'est qu'un messager, une fenêtre ouverte vers la divinité que l'œil matériel ne saurait

percevoir car «... l'ange de la paix Divine n'est pas peint pour retenir le regard. Bien au contraire, c'est pour permettre à l'homme de passer outre, de percer sa substance éthérée pour contempler à travers lui, dans l'infini de la beauté invisible de la Divinité, cette beauté qu'il commence à entrevoir matériellement dans l'image peinte, pour arriver à voir avec les yeux de l'esprit.»³ En ce sens, le livre d'Ovidiu-Victor Olar est un plaidoyer en faveur des choses invisibles, révélées par d'autres qui peuvent, ne fût-ce que pour un moment privilégié, livrer leur secret.

Cristina Bogdan

MIHAI MORARU, *Studii și texte. O carte populară necunoscută: Viteazul și Moartea (Etudes et textes. Un livre populaire inconnu: le Brave et la Mort)* București, Ed. Cartea Universitară, 2005, 164 p.

Entre le lecteur d'aujourd'hui et les textes d'avant le milieu du XIX^e siècle se lève une barrière difficile à franchir même pour les professionnels. L'écriture en alphabet cyrillien prend parfois l'allure d'un labyrinthe infini de signes, car les copistes de l'époque les utilisaient à leur gré, en produisant de la sorte des variantes «propres» de lettres. Pour lire une telle écriture, l'œil doit être familiarisé avec une multitude de règles générales (vu les conventions de l'époque et de la région respective), mais aussi individuelles (spécifiques à celui qui a mis le texte sur le papier). A cause de la difficulté qu'implique une telle démarche, de nombreux écrits sont restés inconnus au lecteur contemporain et même au spécialiste de l'histoire de la littérature ou de la culture roumaines de la période dénommée conventionnellement «ancienne» ou «pré-moderne». C'est le cas d'un livre populaire qui présente la rencontre de l'homme avec la Mort, placée sous les auspices du dialogue, rappelant la structure des textes *De Morte prologus* qui ont circulé dans la culture européenne aux XIV^e-XVI^e siècles, en expression latine.

Sur le terrain roumain, les avatars de cette insolite rencontre, découverts dans les variantes du livre populaire *Viteazul și Moartea (Le Brave et la Mort)*, ont constitué l'objet de recherche de la thèse de doctorat soutenue en 1991 par Mihai Moraru, sous la direction du professeur Ion C. Chițimia et publiée en 2005 aux Editions «Cartea Universitară». L'étude monographique propose au lecteur un texte inconnu de la littérature roumaine médiévale, conservé en 19 copies manuscrites, fait qui «dénote une circulation assez grande si l'on pense que, par exemple, *Fiziologul* ou *Sindipa* – livres populaires particulièrement répandus dans la littérature roumaine – sont conservés en 13, respectivement 26

³ *Ibidem*, p. 73.

copies manuscrites, tandis que d'autres livres compris dans la catégorie des livres populaires tels *Imberie și Margaronă* ou *Alțidălis și Zelidia* se sont conservés dans un nombre très restreint de copies» (p. 17).

L'identification du *corpus* de manuscrits contenant la confrontation entre le Brave et la Mort, l'analyse des textes en rapport avec les possibles sources et leur intégration dans l'ensemble des écrits de la même facture ayant également circulé dans les littératures des espaces voisins tracent la démarche d'un professionnel, intéressé tant par le genre proche que par la différence spécifique du livre populaire qu'il restitue au lecteur. L'investigation de l'auteur ne s'est pas limitée aux textes proprement-dits, mais elle a également visé les informations qui pouvaient être fournies par l'analyse du contenu des miscellanées et par le milieu où celles-ci ont été copiées et reçues. La datation et la localisation des manuscrits ont constitué la première étape de la démarche, complétée par la présentation succincte des émendations philologiques, destinées à offrir une image du protographe de la traduction roumaine. Entre celui-ci et les manuscrits conservés ont probablement existé certaines copies intermédiaires et la traduction du premier texte de *Viteazul și Moartea* en langue roumaine semble être réalisée dans l'espace moldave, vers le début du XVIII^e siècle.

La modalité compositionnelle adoptée – celle du débat – insère cet écrit parmi des textes tels *Alexandria* (l'épisode du dialogue d'Alexandre avec Por aux Enfers), *Istoria voinicului înțelept...* (L'histoire du brave sage...), *Mustrarea sufletului cu trupul* (La dispute de l'âme et du corps) ou *Convorbirea învățatului Polikarp cu Moartea* (La discussion de l'érudit Polikarp avec la Mort), le dernier de ces textes étant présent dans les littératures polonaise, russe, ukrainienne et croate, mais absent dans l'espace roumain.

Le chapitre «Le plan figuratif du dialogue dramatique. Eléments théâtraux, enseignes emblématiques; rapport avec les Danses macabres» situe les manuscrits dans des contextes voisins des plus divers – folkloriques, théâtraux, iconographiques – réussissant ainsi à mettre en relief les analogies et les différences qui illuminent de manière implicite la structure et la fonction du livre populaire visé. Une place spéciale est consacrée, dans la même section, à la manière dont est construit le portrait des deux personnages au cours de la confrontation verbale. La présentation du héros est sommaire, seuls les aspects absolument obligatoires pour la délimitation du statut social étant sélectionnés: «Les éléments qui pourraient individualiser le personnage humain de ce dialogue [le rang social: *voinic* (vaillant), *viteaz* (courageux), *prințip* (prince), *arnăuț* (mercenaire); les premiers deux termes avaient dans la langue ancienne des sens qui désignaient la catégorie sociale, ils ne représentaient pas de qualités morales ou physiques; d'ailleurs, une évolution sémantique similaire a été consignée dans le cas du terme *cavaler* (chevalier); les traits physiques: *vărtos* (vigoureux), *tare* (fort), *puternic* (vaillant); les éléments descriptifs n'apparaissent pourtant pas] sont, en fait, destinés à un unique but – celui de réaliser un portrait allégorique d'une catégorie emblématique de l'humanité médiévale: le Chevalier. Ainsi, dans

toutes les variantes il n'y a que l'enseigne de cette catégorie – le cheval» (p. 54). L'équipement de la Mort est, lui-aussi, lapidaire: les armes dont elle est dotée dans les variantes roumaines sont la faux et la lance, à la différence des versions russes ou ukrainiennes où l'on rencontre une véritable agglomération d'outils (fait confirmé par le manuscrit roumain 5507 B.A.R., traduit de l'ukrainien sans intermédiaire). Les séquences qui l'individualisent sont relativement peu nombreuses [*mânioasă* (courroucée), *ciudată* (bizarre), *groaznică* (épouvantable), *viderea cu chipul de leu* (apparition à tête de lion)], sélectionnées invariablement de la sphère du laid, du monstrueux à fonction symbolique.

L'auteur cherche en permanence à identifier les structures mentales qui se trouvent derrière les textes, les rapportant au syntagme *artes bene moriendi* de notre culture médiévale, bien qu'il insère dans cette catégorie une série de textes fort divers du point de vue typologique et compositionnel: homélies, livres populaires, fragments hagiographiques, *verșuri* (rimes) dédiées aux morts, etc. Des motifs médiévaux et baroques se disputent la prééminence, cherchant à intégrer le dialogue dramatique dans une certaine direction: «Si nous essayons de situer le texte qui nous intéresse dans la descendance des conceptions médiévales sur la mort, nous observerons que, bien que la morale du dialogue dramatique soit similaire à celles-ci, à travers le personnage du Brave la peur devant la mort acquiert des accents tragiques (...). L'attitude du Brave devant la Mort est différente par rapport à l'attitude des moines ou des martyrs qui accueillaient sereinement la nouvelle de leur mort, ainsi que le confirment de nombreuses hagiographies» (p. 86).

L'attitude du Brave devant la mort ne s'inscrit ni dans le paradigme de la mort du saint (les hagiographies, mais également toute une suite de légendes apocryphes, décrivent l'accueil de la fin avec joie) ni dans celui de la «mort apprivoisée»¹ (qui se rapporte à l'acceptation sereine de cet événement, perçu comme une réalité normale surtout lorsqu'elle offre «le répit de l'avertissement»², afin d'accomplir les rites de séparation d'avec ce monde et d'agrégation à l'au-delà). Son désir de se soustraire à la fin, de conclure un marché avec la Mort, afin que celle-ci lui accorde encore un délai pour vivre (et, implicitement, pour se repentir) se retrouve pourtant dans un type de ballades roumaines – *Vâlcu-Văleanu* –, sans correspondant dans le folklore balkanique. Les similitudes entre le dialogue dramatique et la ballade populaire soulèvent le problème de la possibilité d'une ressemblance des fonctions: «Dans la ballade, comme dans le texte *Viteazul și Moartea*, le résultat de la confrontation n'est pas mis en doute; nous assistons à une *agonie*, une lutte à résultat connu d'avance. La raison d'être de ce texte folklorique ne saurait être comprise que si nous partons de l'idée du transfert cathartique collectif, la mort du personnage (dont le nom représente la forme masculine de *vâlfa* ou *vâlva* – stryge –, signe

¹ Conformément à la typologie proposée par Philippe Ariès, *Omul în fața morții* (*L'homme devant la mort*), vol. I, trad. Andrei Niculescu, București, Ed. Meridiane, 1996.

² *Ibidem*, p. 14, 31.

qui marquait les limites de la communauté ayant un rôle protecteur et exorciseur, de même que *ciuca bătăilor* – le bouc émissaire), étant de nature à écarter le danger qui menace la communauté» (p. 11).

L'absence des informations concernant une possible représentation du texte sur le terrain roumain rend difficile le décodage d'une certaine fonction. Dans les versions tardives, où, au niveau de certaines répliques du héros, se font ressentir des contaminations avec les ballades rappelées, il détient la même fonction rituelle qu'avait en Occident *le Prologue de la Mort*: «moyen d'exorciser la peur collective devant les épidémies de choléra» (p. 112).

L'étude monographique est complétée par une annexe qui comprend la transcription de quelques manuscrits qui présentent *Vitejia / Întâlnirea / Istoria* (la Bravoure / la Rencontre / l'Histoire) du Brave avec la Mort, une suite d'illustrations sur des thèmes macabres, ainsi qu'une généreuse bibliographie en trois sections: *Synthèse, travaux de référence et instruments de travail; Etudes concernant la diffusion du thème sur le terrain roumain; Bibliographie étrangère concernant la diffusion du thème en Europe.*

L'intérêt de Mihai Moraru pour l'étude des livres populaires ayant circulé dans le monde roumain prémoderne (matérialisé dans l'admirable postface³ à l'ouvrage de Nicolae Cartoian concernant ce sujet ou dans les deux volumes de la *Bibliographie analytique de la littérature roumaine médiévale*⁴, devenus repère obligatoire de la recherche sur ce segment culturel), témoigne une fois de plus de son sérieux et de sa consistance, par ce livre très fourni.

Cristina Bogdan

³ *Cărțile populare - încercare de definire structurală (Les livres populaires – essai de définition structurale)*, postface à Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească (Les livres populaires dans la littérature roumaine)*, vol. II, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974, p. 481-519.

⁴ Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărțile populare laice (La bibliographie analytique de la littérature roumaine médiévale. Les livres populaires laïques)*, vol. I, II, București, Ed. Academiei, 1976-1978.

LES CROYANCES ET LES COUTUMES FUNÈBRES DES DACES

Nous reproduisons un fragment de l'ouvrage de A. D. Xenopol, *L'Histoire des Roumains*, vol. I (*La Dacie antéromaine, La Dacie romaine et les invasions des barbares. 513 av. J.C.-1290*), publiée pour la première fois en 1888 et rééditée en 1985 aux soins de Al. Zub et V. Mihăilescu-Bârliba. Le fragment réfère aux croyances et aux coutumes funèbres des Daces.

„Comme toutes les religions centrées sur l'importance de la vie future et qui imposent des conditions de moralité pour gagner cette vie, la religion de Zamolxis fit apparaître une classe de gens qui se privaient volontairement de la plupart des plaisirs de ce monde, une classe de moines. Ceux-ci ne mangeaient pas de viande et vivaient en célibatò chez les Gètes et les Thraces ils s'appelaient *ctistes* [*ctiști*] et chez les Daces *polystes* [*poliști*]. On peut supposer que ces moines partageaient une idée encore plus sévère de la doctrine de Zamolxis qui la rapproche de la Nirvane de Bouddha. Pomponius Mela précise justement que «le mépris de la mort chez les Gètes a des causes variées: certains croient que les âmes des morts reviendront un jour; d'autres croient que, même si elles ne reviennent pas, les âmes ne s'éteignent mais passent vers des endroits plus heureux; et enfin, il y en a qui croient que les âmes s'évanouissent mais que cela est mieux que vivre».

Sur les formes du culte nous savons seulement que tous les 5 ans les Gètes envoyaient un messager chez Zamolxis pour l'informer de leurs besoins. Le roi désignait celui qui devait être sacrifié. Celui-ci, saisi par les mains et les pieds, était lancé vers le haut pour tomber ensuite sur les flèches que les autres tenaient dans leurs mains. S'il mourait tout de suite à cause des blessures, ils croyaient que le dieu leur était favorable; sinon, ils rejetaient le survivant considéré un homme méchant et envoyaient un autre.

Une religion comme celle des Gète-Thraces devait avoir une forte influence sur la vie de tout le peuple. L'idée de l'immortalité, si profondément enracinée dans leurs esprits, devait beaucoup solliciter leurs forces pendant la vie terrestre. Pour eux, la mort n'était que la délivrance des souffrances du monde réel qui leur assurait le chemin libre vers le monde du bonheur. Ils ne pouvaient pas avoir peur de la mort mais la désiraient et bénissaient son arrivée.

surtout sur le champ de bataille où ils luttèrent pour la patrie et la liberté. C'est à cause de ça que les écrivains antiques proclamaient d'une seule voix que ces peuples étaient très courageux et presque invincibles, grâce au mépris qu'ils avaient envers la vie et à leur appétit pour la mort. Voilà pourquoi eux seuls parmi les thraces osent à s'opposer aux hordes innombrables que Darius avait emmenées en Europe. Et c'est la même explication qu'on peut donner à leur volonté de quitter la vie. Le roi gète Dapix, se voyant trahi par un grec et obligé de se rendre avec toute son armée, se suicide ensemble à tous ses compagnons. C'est une occurrence qui justifie aussi l'extraordinaire fierté des Daces. Qui n'a pas peur de la mort, n'est pas obligé de souffrir les humiliations de la vie. Quand les Daces voient la chute de leur royaume, l'anéantissement de leur pays, mettent eux-mêmes le feu à la capitale et, à la lumière des flammes dévorantes, se réunissent autour du vase de poison, s'enfoncent le poignard dans le cœur ou bien demandent à leurs amis de leur rendre ce dernier service et leur roi, après avoir tenté encore une fois le sort des armes, toujours sans succès, met fin lui aussi à sa vie physique dont le sabre romain en avait déjà coupé les liaisons morales. Un peuple qui sait mourir comme ça, mérite le respect de la postérité et ce respect ne leur a été nié ni même par leurs ennemis.

Leur opinion que la mort serait un bonheur les rendait cruels aux yeux des autres peuples, car pour eux l'action de tuer un ennemi signifiait lui rendre service; alors, il fallait qu'ils le torturent pour le punir vraiment. A cause de ça, ils étaient terribles envers leurs ennemis; même les femmes devenaient les bourreaux des malheureux prisonniers de guerre romains. On les voit représentées sur les tableaux de «La Colonne de Trajan» en train de brûler à l'aide des torches la tête et les épaules de leurs ennemis. Devant les murailles d'une citadelle, on aperçoit les têtes de plusieurs soldats romains, tandis que les dépouilles d'un autre sont entraînées par les roues d'un char.“

A. D. Xenopol, *Istoria românilor*, vol. I, *Dacia anteromană, Dacia romană și năvălirile barbare (513 înainte de Hristos-1290)* [L'Histoire des Roumains, vol. I, *La Dacie antéromaine, La Dacie romaine et les invasions des barbares (513 av. J.C.-1290)*], ed. IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 88-89.

(Traduit par **Angela Pintilie**)

LISTE DES AUTEURS

Cristina Bogdan – Bachelière ès lettres. Université de Bucarest. section Langues et Littérature Roumaine/Française (1999). Lecteur, dans la même institution, dans le Département de Communication et Relations Publiques (cours et séminaires sur l'histoire des mentalités collectives et anthropologie culturelle). Docteur ès philologie de l'Université de București et de l'Université Paris XII (juin 2007), avec la thèse *Viziunea asupra Morții în cultura română veche* (*La Vision sur la mort dans la culture roumaine ancienne*). Auteur du volume *IMAGO MORTIS în cultura română veche, secolele XVII-XIX* (*Imago Mortis dans la culture roumaine ancienne, XVII^e-XIX^e siècles*), Ed. Universității București, 2002. Mél: cristinabogdan@yahoo.fr

Corin Braga est professeur et directeur du Centre de recherche de l'imaginaire de l'Université «Babeș-Bolyai», Cluj-Napoca, et des «Caietele Echinox» («Cahiers Echinox»). Spécialiste dans littérature comparée et imaginaire culturel, son intérêt se dirige vers l'analyse des eschatologies, mythes et métaphores culturelles de la Renaissance jusqu'à nos jours. Il est auteur du *Le Paradis interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*, L'Harmattan, 2004; *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le Paradis interdit au Moyen Age – 2*, L'Harmattan, 2006 et plus récemment *De la arhetip la anarhetip* (*De l'archétype à l'anarchétype*), 2006, et *Concepte și metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma* (*Concepts et méthodes dans la recherche de l'imaginaire. Les débats de «Phantasma»*), 2007. Mél: CorinBraga@yahoo.com

Dennis Cettour – Professeur de philosophie, chargé de cours à l'Université Jean Moulin (Lyon III), président du Comité Ethique et Scientifique de l'Union Nationale de la Prévention du Suicide, travaille à la croisée du philosophique et du médical. Au sujet du problème de la mort, une partie de ses travaux se trouve synthétisée dans sa contribution au *Dictionnaire de la Mort*, sous la direction de Di Folco (Collection Bouquins, Ed. Laffont, à paraître Janvier 2009). Mél: denis.cettour@wanadoo.fr

Irina Cristescu est doctorant et chercheur de l'Université de București (Département d'Histoire et Centre d'Études Administratives, Culturelles et Économiques). Ses domaines d'intérêt sont à retrouver dans la sphère des différents discours de la mort au temps du Moyen Age, avec un accent spécial sur la mort dans l'histoire médicale et les représentations de la mort dans la littérature et l'art macabre des XIV^e et XV^e siècles. Elle vient de finir sa thèse de doctorat, avec le titre *Moartea în Evul Mediu târziu. Discursuri și mentalități în regiunile de limbă și cultură germanică (La Mort au Moyen Age tardif. Discours et mentalités dans les régions de langue et culture germaniques)*. Elle est aussi en train de finir son projet de recherche, à l'Université de București, sur le même thème. Elle a publié plusieurs articles sur les danses germaniques urbaines de la mort et la Grande Peste et la médecine germanique médiévale et prépare maintenant la publication de sa thèse de doctorat. Mél: irene@crisescu.net

Silvia Marin-Barutchieff – Bachelière ès lettres, Université de București, section Langues et Littérature Roumaine / Française (1999). Lecteur, dans le Département de Communication et Relations Publiques de la Faculté de Lettres de la même Université. Docteur ès philologie (2007) avec *Hagiografia între text și imagine (La Hagiographie entre texte et image)*. Mél: silviaahmarin@yahoo.fr

Sarah Mezaguer – Originnaire de Dijon (France), elle a soutenu une thèse de Philosophie à l'Université Jean Moulin de Lyon 3, le 22 septembre 2006, dont le titre est *La Femme et la Mort, ou les Figures de l'altérité radicale en Grèce ancienne*, et qui a été recensée dans le *Bulletin des Amis de Gaston Bachelard*, n° 9. Partisane de l'interdisciplinarité, elle travaille sur le domaine de l'Imaginaire au sens large et porte un intérêt particulier à l'œuvre de Bachelard, ayant également travaillé à l'établissement d'un index des auteurs cités par celui-ci à travers ses différents ouvrages. Mél: fsbconcept@free.fr

Constantin Mihai – Docteur ès lettres (Université de Craiova / Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3), assistant, Université Constantin Brâncoveanu (Râmnicu Vâlcea). Livres: *Arca lui Nae. Perspective culturale asupra generației '27 (L'Arche de Nae. Perspectives culturelles sur la génération de 1927)*, Craiova, Sitech, 2004; *La logique d'Hermès. Études sur l'Imaginaire*, Craiova, Sitech, 2006; *Descartes. L'Argument ontologique et sa causalité symbolique*, Paris, L'Harmattan, 2007. Email: costimihai1977@yahoo.fr

Nicolae Mihai: est chargé de recherches de l'Institut pour des Études en Sciences Sociales et Humanités «C. S. Nicolaescu-Plopsor» de l'Académie Roumaine, département d'Histoire, Craiova. Son domaine principal d'intérêt porte sur l'histoire culturelle, particulièrement sur les cultures politiques et populaires de la mémoire aux XVIII^e-XIX^e siècles, et sur les pratiques épistolaires au XIX^e siècle dans l'espace roumain (avec un accent spécial sur la culture du voyage et l'exile politique). Email: nicom48@gmail.com

Andi Mihalache – chargé de recherches de l'Institut d'Histoire «A. D. Xenopol» de Iasi. Docteur ès histoire (2001); domaines d'intérêt: histoire de l'historiographie, histoire culturelle, histoire récente; boursier de la Fondation Alexander von Humboldt (2004, 2005); chercheur invité de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (2006); auteur de *Istorie și practici discursive în România democrației populare (Histoire et pratiques discursives en la Roumanie de la démocratie populaire)*, București, Ed. Albatros, 2003; *Pe urmele lui Marx. Studii despre comunism și consecințele sale (À la suite de Marx. Études sur le communisme et ses conséquences)*, Iași, Ed. Alfa, 2005; *Mănuși albe, mănuși negre. Cultul eroilor în vremea dinastiei Hohenzollern (Gants blancs, gants noirs. Le culte des héros sous les Hohenzollerns)*, Cluj-Napoca, Ed. Limes, 2007. Email: andiadx@yahoo.com

Susan Morrissey: est maître de conférences en Histoire de la Russie Moderne à l'École d'Études Slaves et Sud-Est-Européennes de Londres. Elle s'intéresse particulièrement aux études interdisciplinaires, combinant l'histoire sociale, culturelle et politique. Son livre le plus récent, *Suicide and the Body Politic in Imperial Russia* [Le Suicide et la politique du corps en Russie impériale] (Cambridge & New York, 2006) explore l'histoire du suicide en Russie, à partir des sources médiévales les plus anciennes et jusqu'en 1914. Email: s.morrissey@ssees.ucl.ac.uk

André Paleologue – Docteur ès Histoire, chargé de recherches et expert-consultant auprès du CNRS et de plusieurs organismes internationaux, actuellement formateur à l'Institut d'enseignement supérieur des Métiers de la Culture (EAC-Paris), il est auteur d'un nombre important de travaux scientifiques et d'ouvrages traitant, entre autres, des peintures des façades des églises valaques (*Pictura exterioară în Țara Românească*, București, Ed. Meridian, 1984), du Mont Athos et le christianisme byzantin ou de l'œuvre de Brâncuși et de la sculpture moderne sur bois. Mél: apaleologue@gmail.com

Marius Rotar: Docteur ès Histoire, chargé de recherches du Centre de recherches historiques et politiques «Iuliu Maniu» auprès de l'Université «1 Decembrie 1918», il est l'auteur de l'ouvrage *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea (La Mort en Transylvanie au XIX^e siècle)*, vols. I-II, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2006-2007. Ses domaines d'intérêt sont: histoire et anthropologie de la mort, l'histoire de l'alcoolisme. Email: mrotar2000@yahoo.com

LIST OF AUTHORS

Cristina Bogdan graduated from University of București with a Bachelor of Arts in French and Romanian Languages and Literatures (1999). She works as Lecturer with the Communications and Public Relations Department within the same University (History of Collective Mentalities and Cultural Anthropology class). Cristina Bogdan received her PhD from University of București and Paris XII University (June 2007), having defended her dissertation titled *Viziunea asupra Morții în cultura română veche (The Vision of Death in Old Romanian Culture)*. Author of the volume *IMAGO MORTIS în cultura română veche, secolele XVII-XIX (IMAGO MORTIS in Old Romanian Culture (XVII-XIX centuries)*), Ed. Universității București, 2002. Email: cristinabogdan@yahoo.fr

Corin Braga is a Professor and Director of the Centre of Research on the Imaginary within the “Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca and of the “Caietele Echinox” (“Echinox magazine”). He is a specialist in compared literature and cultural imaginary, his interest fields focus on the analysis of eschatology, myths and cultural metaphors from Renaissance to nowadays. He is the author of *Le Paradis interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental (Forbidden Paradise in the Middle Age. The Missed Quest for the Eastern Eden)*, L'Harmattan, 2004; of *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le Paradis interdit au Moyen Age (The Missed Quest for the Western Avalon. The Forbidden Paradise in the Middle Age)*, L'Harmattan, 2006, and more recently of *De la arhetip la anarhetip (From Archetype to Anarchetype)*, 2006, and of *Concepte și metode în cercetarea imaginariului. Dezbaterile Phantasma (Concepts and Methods in the Research on the Imaginary: The “Phantasma” Debates)*, 2007. Email: CorinBraga@yahoo.com

Dennis Cettour: Professor of Philosophy, lecturer at the “Jean Moulin” University (Lyon III), president of the Ethical and Scientific Committee of the National Union against Suicide; his work is halfway to philosophy and medicine. On the topic of death, part of his studies are synthesised in his contribution to the *Dictionnaire de la Mort (Dictionary of Death)*, edited by Di Folco (Collection Bouquins, Ed. Laffont, to be published in January 2009). Email: denis.cettour@wanadoo.fr

Irina Cristescu is a PhD candidate and a researcher at the University of București (History Department and Center of Administrative, Cultural and Economical Studies). Her main research interests are in the various discourses of death during the (Late) Middle Ages, with a special emphasis on death throughout the medical history and representations of death in the macabre art and literature of the XIVth and XVth centuries. She has just finished her PhD thesis called *Moartea în Evul Mediu târziu. Discursuri și mentalități în regiunile de limbă și cultură germanică (Death in the Late Middle Ages. Discourses and Mentalities in the Regions of German Language and Culture)*. Moreover, she is currently finishing her ongoing research project at the University of București on the same research matter. She has published a series of articles on the German Urban Dances of Death and the Great Plague and the German Medieval Medicine and is currently preparing the publication of her PhD thesis. Email: irene@cristescu.net

Silvia Marin-Barutcieff: Graduate of the Faculty of Humanities (Romanian/French section), University of București. Lecturer in the Department of Communication and Public Relations of the same Faculty, University of București. Doctor of Philology (2007) with *Hagiografia între text și imagine (Hagiography between text and image)*. Email: silviaahmarin@yahoo.fr

Sarah Mezaguer: Coming from Dijon, France, she defended a Philosophy thesis at the “Jean Moulin” University of Lyon 3, the 22nd September 2006, called *La Femme et la Mort, ou les Figures de l’altérité radicale en Grèce ancienne (The Woman and Death or Figures of Radical Otherness in Ancient Greece)*, which was written up in the *Bulletin des Amis de Gaston Bachelard*, n° 9. Partisan of the interdisciplinary approach, she works on the field of the Imaginary in the widest sense, with a particular focus on Bachelard’s work; she has also worked on the drawing up of an index of authors quoted by the latter in his different books. Email: fsbconcept@free.fr

Constantin Mihai: Doctor of Humanities (University of Craiova / Michel de Montaigne University, Bordeaux 3), teaching assistant at the “Constantin Brâncoveanu” University (Râmnicu Vâlcea). Author of *Arca lui Nae. Perspective culturale asupra generației '27 (Nae's Ark. Cultural Perspectives on 1927 Generation)*, Craiova, Sitech, 2004; *La logique d'Hermès. Études sur l'Imaginaire (Hermès' Logic. Studies on the Imaginary)*, Craiova, Sitech, 2006; *Descartes. L'Argument ontologique et sa causalité symbolique (The Ontological Argument and Its Symbolic Causality)*, Paris, L'Harmattan, 2007. Email: costimihai1977@yahoo.fr

Nicolae Mihai is researcher at the Romanian Academy, “C. S. Nicolaescu-Plopșor” Institute for Studies in Social Sciences and Humanities, Department of History, Craiova. His particular area of research is cultural history with focus on the 18th-19th century political and popular cultures of memory, 19th epistolary practices in Romanian space (with special focus on traveling culture and political exile). Email: nicom48@gmail.com

Andi Mihalache is a researcher at the Romanian Academy “A. D. Xenopol” History Institute of Iași; doctor of History (2001); fields of interest: history of historiography, cultural history, recent history; fellow of the Alexander von Humboldt Foundation (2004, 2005); invited researcher of Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (2006); author of *Istorie și practici discursive în România democrației populare (History and discourse practices in popular democracy Romania)*, București, Editura Albatros, 2003; *Pe urmele lui Marx. Studii despre comunism și consecințele sale (On Marx's footsteps. Studies on communism and its consequences)*, Iași, Editura Alfa, 2005; *Mănuși albe, mănuși negre. Cultul eroilor în vremea dinastiei Hohenzollern (White Gloves, Black Gloves. The Cult of Heroes under the Hohenzollerns)*, Cluj-Napoca, Ed. Limes, 2007. Email: andiadx@yahoo.com

Susan Morrissey is senior lecturer in Modern Russian History at School of Slavonic and South Eastern Europe Studies from London. She's interested in interdisciplinary approaches, which combines social, cultural, and political history. Her recent book, *Suicide and the Body Politic in Imperial Russia* (Cambridge & New York, 2006) explores the history of suicide in Russia from the earliest medieval sources to 1914. Email: s.morrissey@ssees.ucl.ac.uk

André Paleologue, doctor of History, research fellow and scientific adviser at CNRS and several international organisms; presently, trainer at the Institut d'enseignement supérieur des Métiers de la Culture (EAC-Paris); he is the author of many scientific papers and books, on, for instance, the paintings on church façades in Wallachia (*Pictura exterioară în Țara românească*, București, Ed. Meridiane, 1984), on Mount Athos and Byzantine Christianity or on Brancuși's work and on the modern sculpture in wood. Email: apaleologue@gmail.com

Marius Rotar: Doctor in History (2005) and research fellow at the “Iuliu Maniu” Centre for Historical and Political Studies at the “1 Decembrie 1918” University in Alba Iulia. Author of *Moartea în Transilvania în secolul al XIX-lea (Death in 19th Century Transylvania)* vol. I-II, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2006-2007. His fields of interest are: history and the anthropology of death, history of alcoholism. Email: mortar2000@yahoo.com

SOMMAIRE

<i>L'historien et les voix du passé ou le cache-cache avec la mort</i> (Nicolae Mihai)	3
<i>La représentation des enfers grecs transparaissant du symbolisme de l'hadès homérique</i> (Sarah Mezaguer)	5
<i>Les eschatologies superposées de la mythologie irlandaise</i> (Corin Braga)	24
<i>The Medical Discourse and the Plague Epidemics in the late Middle Ages. A Case Study: Sebastian Pauschner's „Kleine unterrichtung über die pest“ (Sibiu, 1530)</i> (Irina Cristescu)	36
<i>On the Way to Redemption. The Passion and Death of the Martyr in Romanian Hagiography: between the 17th and the 19th centuries</i> (Silvia Marin-Barutcieff)	56
<i>La mort en face. Représentations, histoire et sagesse populaire dans le premier XIX^e siècle valaque</i> (André Paleologue)	68
<i>Le vieillard et la mort. Variantes littéraires et iconographiques d'un texte ésopique en terre roumaine</i> (Cristina Bogdan)	77
<i>Vestige et signes: «des professionnels» de la mort en Transylvanie dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle</i> (Marius Rotar)	96
<i>Politics, Pathologies, and the "School Regime". The Suicide of Children in Late Imperial Russia</i> (Susan Morrissey)	119
<i>«Cet homme que la patrie pleure à chaudes larmes»: les funérailles publiques du grand logothète Alexandru Ghica, 1850</i> (Nicolae Mihai)	136
<i>Significations civiques et funéraires dans les commémorations de la Première Guerre Mondiale</i> (Andi Mihalache)	145
<i>Méta-géographie du mort: de la nécessité du paysage funéraire</i> (Dennis Cettour)	169
<i>Le philosophe et la mort</i> (Constantin Mihai)	181

Comptes-rendus

- CRISTIAN BĂDILIȚĂ, *Les Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 2005; édition roumaine, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, Iași, Polirom, 2006 (**Constantin Mihai**) ... 191
- OVIDIU-VICTOR OLAR, *Împăratul înaripat. Cultul arhanghelului Mihail în lumea bizantină (L'Empereur ailé. Le culte de l'archange Michel dans l'espace byzantin)*, București, Ed. Anastasia, 2004, 286 p. (**Cristina Bogdan**) ... 193
- MIHAI MORARU, *Studii și texte. O carte populară necunoscută: Viteazul și Moartea, (Etudes et textes. Un livre populaire inconnu: le Brave et la Mort)*, București, Editura Cartea Universitară, 2005, 164 p. (**Cristina Bogdan**) 196
- Restitutio: Les croyances et les coutumes funèbres des Daces (A. D. Xenopol)**..... 200
- Liste des auteurs* 202
- List of authors* 205

XENOPOLIANA

**publicație a Fundației Academice „A. D. Xenopol”
Str. Lascăr Catargi, 15, 700107 – Iași, România**

Abonamente se pot face la redacție.

**Fiindcă revista se autofinanțează, orice contribuție bănească este binevenită.
Cod IBAN RO90BRDE240SV07637882400,
BRD Sucursala Iași, România**

XENOPOLIANA

**published by the „A. D. Xenopol” Academic Foundation
Str. Lascăr Catargi, 15, 700107 – Iași, România**

Any financial contributions are welcomed.

**Cod IBAN RO17BRDE240SV10502782400 (USD);
RO08BRDE240SV16261852400 (euro)**

Romanian Bank for Development Bucharest (BRDEROBU), România

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”

Propuneri tematice:

ORDINE, CONTESTAȚIE, REPRESIUNE

*

DISCURS ȘI LIMBAJ ISTORIC

*

INSTITUȚIONALISM ROMÂNESC

*

EXTREMISME ȘI EXTREME POLITICE

*

TRADIȚIONALISM ȘI EUROPENISM

*

PARTIDE, GRUPURI DE PRESIUNE, SOCIABILITĂȚI POLITICE

ISSN: 1223-9941

<https://biblioteca-digitala.ro/> / <http://adxenopol.academiaromana-is.ro>