
ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE

SUD-ESTUL
și
CONTEXTUL EUROPEAN

Cultură și solidarități în
„EUROPA ORTODOXĂ“

Buletin
VII

1997

SUD-ESTUL ȘI CONTEXTUL EUROPEAN

Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene, VII

Coordonator: Alexandru Duțu

Culegere îngrijită de Elena Scărlătoiu

în colaborare cu:

Virginia Blînda

Simona Nicolae

Laurențiu Vlad

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Studii Sud-Est. Europene

SUD-ESTUL
ȘI
CONTEXTUL EUROPEAN

Buletin
VII

CULTURĂ ȘI SOLIDARITĂȚI ÎN
„EURÒPA ORTODOXĂ“

1997

ISSN 0035-2063
Institutul de Studii Sud-Est Europene

Tehnoredactare computerizată:
Mariana Dinu
Computer Publishing Center
Siret 8, tel. 666 56 15

Apare cu sprijinul Fundației Soros
pentru o Societate Deschisă

Cuprins

„EUROPA ORTODOXĂ“

Alexandru Duțu, Y-a-t-il une Europe Orthodoxe?

Byzance, byzantinisme – l'image et le stéréotype, 11

Le livre et la „culture commune“, 25

La métamorphose des solidarités, 37

Orthodoxie et totalitarisme, 53

ORGANIC ȘI ORGANIZAT

Alexandru Duțu, Organic și organizat, 89

Simona Nicolae, Model și replică în mediul imperial bizantin, 91

Emanuela Popescu-Mihuț, Cultură și vocabular juridic în Țările
Române în epoca fanariotă, 99

Virginia Blînda, Aventura unui cuvânt – *cetățean*, 111

Laurențiu Vlad, Comunitățile rurale din România de la sfârșitul
secolului 19 – chestionarul lui Hasdeu, 119

Contents

„THE ORTHODOX EUROPE“

Alexandru Duțu, Does there exist an „Orthodox Europe“?, 11

ORGANIC AND ORGANIZED SOLIDARITIES

Alexandru Duțu, Organic and organized solidarities, 89

Simona Nicolae, Model and Reply in Imperial Byzantium, 91

Emanuela Popescu-Mihuț, Cultural and Juridical Vocabulary in the
Romanian Principalities during the Phanariot Period, 99

Virginia Blînda, The Destiny of a Word – *Citizen*, 111

Laurențiu Vlad, Rural Communities in Romania at the end of the
19-th Century – Hasdeu's Questionary, 119

Alexandru Duțu

Y-a-t-il une Europe Orthodoxe?

Leçons faites au Collège de France
en 1995

D'ailleurs, l'idée romaine de l'Etat s'est perpétuée dans le Bas-empire, ce qui a empêché l'apparition d'un augustinisme politique dans la culture byzantine, et ce qui a facilité la séparation des voies. Au V^e siècle, quand le pape Gélase formule la thèse que l'Eglise est au-dessous de l'Empire, il ne songe pas à s'ingérer dans le domaine politique, car il est „arrêté par l'existence de l'Empire byzantin solidement assis sur la tradition romaine“³⁸. Au moment où cet empire s'est écroulé l'absence d'une absorption du temporel par le spirituel, ou du spirituel par le temporel, a favorisé la survie de l'Eglise en tant qu'institution ancrée dans le social.

Après la chute de l'empire, l'Eglise a continué à impulser la vie intellectuelle dans le Sud-Est européen, mais il ne s'agit pas d'une simple perpétuation de la civilisation byzantine, d'une „pseudomorphose“ (d'après G. Florovsky). Des travaux récents³⁹ ont analysé aussi bien les faiblesses d'une culture attaquée par les compromissions et la corruption issus des relations avec la Sublime Porte, que les nouvelles réalisations capables de faire évoluer (par les académies d'Istanbul, Bucarest, Iași, les imprimeries, les ouvrages) une culture désignée comme post-byzantine où mieux encore comme prémoderne. L'Eglise orthodoxe a été revigorée par le mouvement hésychaste du Mont Athos et du monastère roumain de Neamț, où l'activité culturelle a connu une belle éclosion vers la fin du 18^e siècle. Deux conclusions se dégagent de cette recapitulation historique: d'un côté, il faut constater que l'Eglise orthodoxe a inspiré une forme de civilisation basée sur „le bien commun“, pendant que de l'autre côté, on constate l'incapacité du pouvoir politique de développer les concepts de „patrie“ et de „polis“ formulés par les humanistes roumains vers la fin du 17^e siècle. Cette incapacité a des répercussions dans la vie des sociétés sud-est européennes qui n'assurent pas un épanouissement continu de l'espace public. „Le bien commun“ n'est pas secondé par „le bien public“. Les maladies politiques du Sud-Est européen doivent être cherchées du côté des défaillances et des refus du pouvoir politique.

La forme de civilisation réalisée par l'Eglise orthodoxe est clairement perçue par les lettrés du 18^e siècle, comme Césaire Dapontes ou Grégoire de Râmnic qui, dans un texte imprimé en 1798, faisait l'éloge de l'Europe et, en même temps, esquissait les traits spécifiques d'une culture fondée sur l'activité des monastères et des évêchés. Face à la pression ottomane, cette forme culturelle a développé une conscience orthodoxe qui a favorisé les relations entre les peuples de cette zone du continent. Le nationalisme a agi directement sur cette conscience et a dissout les liens traditionnels pour installer à leur place un autre type de relations basé sur les vertus des ethnies. L'imaginaire a été envahi par des images ayant non seulement une forme, mais aussi un contenu nouveau. Le choc de la modernisation a déclenché un conflit vif entre l'individu et la communauté, et a bouleversé, jusqu'aujourd'hui, la cohérence et le discours culturel et politique de „l'Europe orthodoxe“.

Dans le Sud-Est européen, „la culture commune“ est issue des offices, des livres, de l'enseignement de l'Eglise. Les cours princières roumaines ont complété cette culture avec des corpus juridiques, l'historiographie, des initiatives artistiques: mais l'activité courtoise n'a jamais offert une alternative à la culture élaborée dans les monastères et les évêchés³³. Au 18^e siècle, l'initiative du pouvoir princier est plus réduite qu'au siècle précédent et un courant paysan commence à exercer une certaine suprématie sur la culture commune. Cette culture reçoit des impulsions assez faibles de la part des villes qui ne réussissent pas à développer une culture urbaine³⁴: mais dans le cas roumain, il serait inexact d'ignorer la composante princière ou aristocratique. La culture urbaine, l'éclosion de l'esprit scientifique, l'esprit individualiste qui dominent la vie intellectuelle occidentale n'ont pas orienté le débat sud-est européen dans la même direction, justement parce que leur présence a été assez faible dans l'existence quotidienne des hommes de cette partie de l'Europe. Le pouvoir n'arrête pas le pouvoir, car le prince ou le représentant du Sultan jouissent d'une autorité incontestée parce que soutenue par une force formidable. Les hommes savent qu'ils ne peuvent aller trop loin dans la direction de l'amélioration de leur existence et leur initiative ne peut dépasser certaines limites. Dans ces conditions, les hommes se solidarisent avec l'Eglise qui leur offre la protection nécessaire et une convaincante explication des phénomènes qui marquent leur existence éphémère. La nature ne devient pas objet et l'ordre naturel n'est pas invoqué pour trouver une alternative à la doctrine d'une Eglise qui dominerait la vie politique. La Sud-Est européen ne répète pas l'expérience occidentale où l'esprit laïque s'affirme *contre* l'Eglise³⁵: les lettrés découvrent leur adversaire dans un pouvoir despotique et „non-européen“ que l'Eglise orthodoxe ne soutient pas. Au moment où les campagnes napoléoniennes bouleversent le continent, l'alternative commence à se dessiner.

S'il est impropre de parler d'„orthodoxisme“, comme il s'agirait d'une idéologie et d'un programme politique, il est tout aussi inadéquat de faire appel au byzantinisme pour définir une partie de notre continent. L'orthodoxie ne se confond pas avec Byzance du moment que son rayonnement a dépassé de loin les frontières de l'empire: en même temps, on peut douter que l'orthodoxie ait produit „une personne chrétienne collective“ capable de fournir à l'historien une désignation commode³⁶. L'Orthodoxie s'est détachée de l'empire byzantin avant sa chute.

L'iconoclasme a contribué à cette séparation des chemins³⁷ sous un aspect qui n'a pas été approfondi jusqu'à présent: c'est à partir de ce moment que l'Eglise a commencé à commémorer ceux qui avaient résisté face au pouvoir politique byzantin. Après l'iconoclasme, l'Eglise a commémoré non seulement ceux qui ont été exilés ou exécutés par Néron et Dioclétien ou par l'empereur byzantin Julien l'Apostat, mais aussi par Léon l'Arménien ou Constantin Copronyme. Or, la lecture de la vie de ces martyres faite dans le cadre de la liturgie (comme „le synaxaire“ de Saint Emilien le Confesseur ou de Saint Etienne le Jeune) suggérerait aux fidèles que l'Etat n'a pas été toujours favorable à l'Eglise et qu'un bon orthodoxe ne doit pas une obéissance absolue au pouvoir politique.

le terme de „symphonie“. Mais ni la désignation brutale, ni celle flatteuse ne dévoilent la complexité des rapports établis au long de plusieurs siècles dans le cadre de régimes politiques divers. Aussi bien à Byzance que dans les sociétés communistes, le pouvoir a essayé de manipuler l'Eglise pour consolider sa légitimité et son contrôle: mais l'Etat n'a jamais reconnu dans l'Eglise orthodoxe son principal adversaire, parce que cette Eglise ne s'est jamais engagée dans le combat pour le contrôle du pouvoir séculier. L'Eglise est restée fidèle au principe que l'empire de Jésus „n'est pas de ce monde“.

Dans ces conditions, l'Eglise orthodoxe a poursuivi surtout la construction morale et sociale des fidèles, au risque de ne pas attaquer les problèmes de la construction politique: elle a manifesté sa compréhension même pour les arguments du totalitarisme, mais s'est opposée nettement, en échange, au programme de formation de „l'homme nouveau“, justement parce que ce programme défigurait la nature humaine. Aussi bien la littérature de sermons, que l'hymnographie ont comme thème principal la construction intérieure de l'homme. Du côté politique, les écrits du type „miroir des princes“ se sont perpétués jusqu'au 18^e siècle, non pas à cause d'un „retardement“ culturel, mais parce que l'Eglise a essayé d'agir par le côté moral sur les détenteurs du pouvoir. Le pouvoir absolu de l'empereur ou du sultan, la pression de l'Etat national qui a tout le temps mis en mouvement les émotions populaires, l'intransigeance de l'utopie communiste ont interdit une implication plus profonde de l'Eglise dans les questions politiques.

Il faudra, peut être, approfondir cette tenacité de l'Eglise orthodoxe de conserver intact le domaine du sacré, tout en le démarquant clairement du domaine de l'activité séculière, ce qui rend impossible toute forme de fondamentalisme religieux orthodoxe. Pour le moment, il suffit d'observer que la pensée orthodoxe ne s'est pas laissée contaminer par les théories du droit naturel basées sur une vision essentiellement laïque de la nature, comme si les choses du dehors n'avaient aucune liaison avec les choses du dedans. En même temps, il faut reconnaître que l'Eglise s'est souvent réfugiée dans un conservatorisme à outrance, surtout face à l'incapacité du pouvoir politique de développer une pensée cohérente. Ce conservatorisme est facilement décélable sous les fleurs de la rhétorique byzantine d'où est né le byzantinisme, cette manière de contourner les graves problèmes à l'aide des métaphores consolatrices. Le maintien de la sacralité a parfois incité l'Eglise à repousser une modernité qui avait l'air d'un règne de la satiété, et à s'engager dans une défense plus hardie des valeurs religieuses et morales. Nous allons revenir sur ces aspects. Pour le moment, il suffit de souligner que l'Eglise orthodoxe a toujours considéré la politique un domaine „du dehors“ contrôlé par le pouvoir temporel, investi, dans la vision orthodoxe, d'un charisme qui devait assurer la sacralisation du domaine. L'hymne dédié à l'empereur Constantin déclare clairement que le détenteur du pouvoir temporel a reçu ce pouvoir non pas de la part des hommes, mais de Dieu, puisqu'il est semblable aux apôtres. Ce qui veut aussi dire que l'empereur doit offrir à ses sujets des conditions d'existence qui favorisent le salut de leurs âmes.

pouvoir et les clercs courtisans, d'une part, „et de l'autre une Eglise confessante, populaire et monastique qui trouve d'autant plus aisément l'oreille de l'episcopat que celui-ci, depuis le 7^e siècle, se recrute uniquement parmi les moines. Ainsi s'est trouvée sauvegardée l'indépendance de l'Eglise"²⁸. On peut même affirmer que l'Eglise orthodoxe est restée debout sous la dictature communiste grâce à la diplomatie de la hiérarchie ecclésiastique et à l'intransigeance de la hiérarchie pneumatique, protectrice des valeurs religieuses, morales et politiques. Si cette diplomatie a offert parfois des avantages sociaux et politiques à quelques hiérarches, en échange les maîtres spirituels, dont la grande majorité a passé par les prisons, ont assuré la continuité et la pureté du message évangélique.

Eglise et engagement politique

S'il est vrai que l'originalité profonde de l'Eglise Orthodoxe réside „dans un sentiment plus aigu du sacré présent parmi les hommes"²⁹, il faut immédiatement ajouter que les compromissions faites avec le pouvoir impérial, la domination ottomane, les commandements de l'Etat National et les attaques de l'Etat athée ont été contrebalancées par un courant spirituel qui donne un statut spécial au „droit imprescriptible de l'homme de se déterminer lui-même". „Sans lui, affirme Alain Ducellier, on ne comprendrait guère ce mélange de force brutale et de liberté extrême d'expression qui caractérise l'Europe orthodoxe, depuis les moines russes qui fustigeaient les tsars jusqu'à Boulgakov qui narguit Staline"³⁰, et, ajoutons-nous, depuis le métropolite Anthime qui stigmatisait les moeurs de ses contemporains de la cour valaque et jusqu'à Nicolae Steinhardt qui a écrit dans les terribles prisons communistes le *Journal du bonheur*³¹. Deux aspects méritent d'être soulignés: le rapport subtil entre l'ascèse qui détache le croyant de l'immédiat et la responsabilité qui implique le croyant dans l'action quotidienne, d'un côté, et la relation entre le droit canon et la liberté individuelle de l'autre. D'un côté, la lutte contre l'illusion et les apparences n'est pas dominée par le désir de trouver un refuge, du moment que le *Paterikon* propose: „l'acte que tu fais, pense qu'il pourrait être le dernier" et qu'il doit être rempli avec toute la responsabilité possible. De l'autre côté, il y a l'ensemble des dispositions légales qui assurent le fonctionnement de l'Eglise, institution en même temps pneumatique et sociale, et la pédagogie des maîtres spirituels qui dirigent l'homme vers la déification de sa nature. Dans ce sens, la réplique du Père Sisoë donnée à celui qui essayait de le consoler lorsqu'il a dû abandonner la vie dans le désert, au moment de sa vieillesse, est très éclairante, car le *Paterikon* relate que le vieux s'est fâché et a répondu: c'est vrai que je n'ai plus la vigueur du jeune, mais qui me redonnera la liberté de la pensée que j'ai connue dans le désert?

Dans cette perspective, l'Eglise s'avère être non seulement une organisation légale – canonique, mais surtout une communion qui poursuit la déification des fidèles, et qui sait alterner la contrainte avec le stimulus et l'initiative personnelle.

On a souvent parlé de „caesaropapisme" à propos des relations entre Eglise orthodoxe et Etat byzantin, mais l'étiquette n'est plus usitée³². On utilise souvent

A l'époque des Lumières, les enseignants du Sud-Est ont commencé à traduire des livres de savoir-vivre surtout allemands, sous l'impulsion du jésuitisme désireux de former de bons sujets. A ce moment, la politesse traditionnelle a été remplacée lentement par la civilisation des mœurs dont parle Norbert Elias²⁶. Dans un monde où les gestes, les mots, les phénomènes avaient des significations spéciales, le sacré se trouvait au centre de la vie. Pour maintenir, par la volonté humaine, sa présence dans le monde, l'orthodoxie a refusé de conférer autonomie au profane, au domaine où la volonté humaine déployait, non pas les résultats de la coopération de l'homme avec Dieu, mais une activité dirigée par les calculs et les désirs. Dans ce sens la culture commune n'a pas consolidé un esprit anonyme, communautaire, mais a proposé une solidarité basée aussi bien sur l'amour que sur la responsabilité personnelle. Entre esprit communautaire et liberté individuelle se trouve le mot „*oikonomia*“ (oikonomia) qui contient la règle appliquée à un cas concret, une justice qui tient toujours compte de la défense de l'accusé. D'où la règle qui est clairement formulée dans le livre qui contient l'enseignement pratique des Pères du désert – le *Paterikon*: „chacun se soumettra aux normes selon ce qu'il a fait avant d'entrer dans le monastère et selon ce que son corps lui permet de faire“. Et cela parce que la liberté n'est pas chose abstraite, mais capacité personnelle de comprendre la vérité et d'agir selon elle.

Le sacré rend actuelle une réalité; il ne s'insère pas dans un imaginaire qui domine l'existence humaine, à un moment donné, mais il se place au-dessus de cet imaginaire. Très instructive est, dans ce sens, la correspondance publiée récemment entre Raffaele Pettazzoni et Mircea Eliade, parce que, pendant que le premier désire localiser historiquement toute manifestation sacrée pour l'analyser ensuite, Eliade réplique, dans une perspective orthodoxe: „avant d'être un rite australien ou malgache, un rite est... un rite et il demande à être considéré comme tel. Non pour en soustraire une idée du rite, une quintessence qui n'existe nulle part – mais pour concentrer notre attention en premier lieu sur son contenu spécifique, qui est religieux“²⁷. Réduire le sacré à sa dimension historique ou philosophique, c'est perdre de vue l'essence même du sacré qui est théophanie, présence d'une réalité qui échappe aux classifications historiques ou philosophiques. Le sacré sollicite et impose un ensemble de normes qui favorise sa présence non seulement dans les choses du dedans, mais aussi dans les choses du dehors.

Pour assurer cette présence du sacré, l'orthodoxe est appelé à vivre la liturgie qui réactualise chaque fois l'Incarnation de Dieu, la tradition définie par ceux qui ont déifié la nature humaine, les Saints Pères, à maintenir comme repère l'existence de ceux qui se sont engagés dans la voie de la déification – les moines. C'est le motif pour lequel la hiérarchie est complétée par l'autorité spirituelle des grands maîtres. Bien entendu, l'Eglise est dirigée par le patriarche et le synode, mais l'autorité spirituelle et morale est toujours du côté de ceux qui écoutent et mettent en pratique la parole de Dieu, d'où le prestige des maîtres confesseurs qui, au niveau populaire, jouissent d'une autorité incontestée. Non seulement du temps de l'empire byzantin, mais aussi de nos jours, la relation entre l'Etat et l'Eglise, la „symphonie“ traditionnelle, a été dynamisée par la tension entre les détenteurs du

Théodose, ne connaissait pas l'oeuvre de son contemporain Machiavel, mais il aurait été surpris de l'écouter dire que l'activité politique se trouve au-delà des principes qui sacralisent la vie. La politique est pour Neagoe, comme pour ces prédécesseurs, un art qui doit assurer la paix, l'ordre, la justice, afin que les choses du dehors puissent s'harmoniser avec les choses du dedans. Le prince doit acquérir la sagesse du dehors surtout en pratiquant la pitié et la pitié.

Un ensemble de normes de comportement s'est développé surtout par voie orale, par ce qu'on appelle le „paradosis“, „predania“. Quelques normes se trouvent écrites dans les rituels. Le système était fondé sur la force de l'exemple et c'est dans ce sens que le moine est devenu un modèle qui enseignait par sa propre existence. Un maître spirituel affirmait qu'il n'avait jamais enseigné ce qu'il n'avait pas fait auparavant. En tant que personne qui avait dédié tout son existence à Dieu, le moine rendait vive l'image de l'homme qui devait posséder la sagesse intérieure et celle extérieure. L'homme qui continuait son existence au milieu „des tourments de cette vie“ ne pouvait imiter l'existence du moine, mais il devait essayer de ne pas se détacher trop de ce modèle.

Les normes qui régissent le comportement des moines ne se réduisent pas aux règles des Pères fondateurs. Le monachisme orthodoxe respecte les règles de Saint Basile qui ont été transmises par voie surtout orale: s'y ajoute tout un corpus de normes qui peut être reconstitué des écrits qui ont circulé dans les monastères. Abba Isaïe l'Hérmitte, qui a vécu vers 370 en Egypte, contemporain du grand Macaire l'Egyptien, donne des recommandations concrètes dans ces 29 paroles d'enseignement qui couvrent un ample registre. Un précepte essentiel se trouve au début: „pour que ton coeur voit Dieu, il faut que tu honnisses les mots du monde“ et le commentateur roumain, le Père Stăniloae, explique: „les mots qui embelissent plus qu'il ne faut les choses du monde“. Abba Isaïe conseille à son lecteur de ne pas faire des visites avant midi et de ne pas comparer son travail aux travaux des autres. „Et quand la liturgie a pris fin ou quand vous avez terminé de manger, ne commencez pas à bavarder, ni sur des questions divines, ni sur celles du monde, mais rentrez chez vous en silence“. Des conseils pour ceux qui partent en route et pour ceux qui se trouvent à table complètent l'éducation du novice. „Quand tu bois, ne fais pas de bruit comme les laïcs... et si tu entends des mots concernant les choses du dehors, ne les transmets pas... Et si un frère viendra chez toi, mets de l'huile sur ses pieds et donne lui encore, en disant, sois bon et prends un peu, et s'il n'en veut pas, ne le force pas“. Le commentateur roumain de ce passage, le Père Stăniloae, note: „L'humilité et le contrôle de soi produisent une délicate forme de politesse“²⁴.

Cette politesse régit les relations d'homme à homme et ne prend pas en charge la construction de la société humaine. C'est seulement plus tard, quand l'homme a accordé une attention prioritaire à l'immédiat, que l'organisation de la société est devenue plus importante que les relations directes entre les hommes. Cette préoccupation dépend directement de l'étude de la nature en tant qu'objet, de la déduction des lois qui dirigent les phénomènes naturels et de la fin du symbolisme naturel, de ce que Max Weber a nommé „die Entzauberung der Welt“; la découverte du monde en tant que mécanisme sans significations plus profondes²⁵.

illustrées par les sept conciles oecuméniques. Le passage de la chronique aux ouvrages d'histoire correspond dans la représentation picturale à une plus grande attention accordée aux détails concrets, ainsi qu'à des changements dans la composition: l'artiste s'interdit désormais d'accumuler, dans une même scène, tous les moments successifs d'une histoire²⁰. Au temps de Brâncoveanu, le rapport est étroit entre la rédaction des chroniques de cour et la place importante que l'on réserve maintenant, dans les fresques, aux portraits du fondateur, de sa famille et de son ascendance princière; ces portraits occupent un espace beaucoup plus grand qu'autrefois (à Horez ou à Doicești).

A la fin de 18^e siècle, dans le peinture du nord de l'Olténie, l'imagerie abondante inspirée par les livres populaires n'atteste pas seulement les nouvelles lectures des fondateurs et des artistes, mais aussi un progrès continu de l'esprit didactique, la réforme des mœurs devenant plus urgente que l'explication des vérités²¹. D'une manière générale, l'évolution du registre imagier va vers l'accentuation du caractère historique ou didactique des portraits et des scènes, au détriment de leur caractère «explicatif» et de leur rôle de miroir des vérités; en même temps, les images commencent à s'individualiser sous forme de tableaux. Plus tard, les nouveaux rapports qu'entretenaient l'intelligence et l'imagination lâcheront la bride à l'allégorie²². Jusqu'au jour où «le beau mensonge» finira par revendiquer sa complète autonomie à l'égard de la vérité. Mais l'essor de l'illusion surviendra au temps de la „mutation romantique»²³, jusqu'à ce moment, la structure des images est restée traditionnelle et les changements se sont manifestés surtout dans la composition, le colorit ou encore par le débordement de tel ou tel registre imagier.

La civilisation des mœurs

Jusqu'au 19^e siècle, quand s'est déclenchée, dans le Sud-Est européen, le processus de constitution des Etats nationaux, le livre orthodoxe a promu une forme de croyance qui a soutenu une forme de civilisation. Les chants et les sermons écoutés dans les églises et la liturgie qui récapitule le mystère de l'incarnation et actualise la présence du Sauveur au milieu des fidèles ont inspiré le monde du livre et les auteurs des fresques. L'univers, l'Eglise et l'Homme ont formé une même unité qui maintenait en équilibre les choses du dedans et les choses du dehors: les premiers offraient à l'homme la possibilité de revenir à son état primordial d'être déifié, pendant que les secondes, ancrées dans l'immédiat et l'éphémère, devaient être dominés et dirigés pour assurer à chacun et à tous une vie éclairée par la Vérité. Une sagesse intérieure manifestait la nature exceptionnelle de l'homme, pendant que la sagesse extérieure lui offrait la capacité de distinguer et de séparer les essences des apparences. Les apparences ne pouvaient dominer l'homme que par l'action de l'illusion qui bouleversait les rapports entre permanence et éphémère.

Dans cette vision de l'existence humaine, il n'y avait pas de place pour le profane, pour ce qui aurait échappé à l'action divine. Le prince roumain Neagoe Basarab qui écrivait, au début du 16^e siècle, des *Enseignements pour son fils*

même au 17^e siècle, les autorités interdisaient l'impression, la vente et la possession dans les colonies des „romances que traten de materias profanas“. Et Roger Chartier explique cette mesure comme „une défiance vis-à-vis de la fiction qui s'appuie aussi sur la hantise créée par les progrès de la lecture silencieuse“¹⁷.

La structure traditionnelle se perpetue dans la culture roumaine et la préface de Dosoftei reprend, en 1673, un système classique d'interprétation déjà présent dans le *Convivio* de Dante; en effet, celui-ci avait affirmé que les oeuvres peuvent être entendues et interprétées selon quatre sens: littéral, allégorique, moral et analogique, ou supra-sens. La définition du sens allégorique est célèbre: c'est „celui qui se cache sous les habits de ces inventions, étant une vérité voilée par un beau mensonge“¹⁸.

La classification de Dosoftei avait encore cours cent ans plus tard puisque Dositei, starets de Neamț, note dans sa préface à un livre imprimé en 1807 que les écrits sont de trois sortes: „les uns sont explicatifs, d'autres corrigent les moeurs et enseignent les bonnes actions, d'autres enfin sont narratifs“. Il jugeait donc l'ancienne structure encore d'actualité; mais de son temps paraissaient déjà des ouvrages d'économie, de littérature et de philosophie qui débordaient le vieux schéma. Tout particulièrement, une nouvelle catégorie d'écrits s'affirmait vigoureusement, en jugeant d'après le grand nombre de copies manuscrites sollicitées par les lecteurs: la littérature de délectation. Au début, la délectation pénètre par le truchement des traductions: les oeuvres originales suivront à petite distance. Cette littérature qui s'est particulièrement développée dans les cultures grecque et roumaine pendant la seconde moitié du 18^e siècle y était présentée comme une nouvelle introduction à la science des moeurs; en fait, elle proposait aux lecteurs un univers imaginaire parallèle, mais pas trop différent. Les vers de Gessner et d'Alexander Pope, le théâtre de Métastase et de Molière, les nouvelles de Marмонтel et les contes de Voltaire indiquaient aux lecteurs une ligne de conduite, mais en les amusant. Par superpositions successives, on en était venu du drame antique aux *Aventures de Télémaque*; le goût évolua rapidement jusqu'à accepter des oeuvres d'un réalisme discret et même *Le Mariage de Figaro*; la note générale fut donnée par le succès du *Robinson* de Campe¹⁹. Cette seconde multiplication de l'activité intellectuelle eut pour résultat l'extention des catégories d'ouvrages imprimés, qui, dès ce moment, s'adaptèrent à la spécialisation que suscitait un esprit toujours plus actif et orienté vers l'étude de la nature et de la société humaine.

En analysant l'imagerie des grandes fresques, nous pourrions vraisemblablement suivre la fortune des catégories d'images qui, de même que les catégories d'écrits, furent narratives, explicatives et moralisatrices. Pendant deux siècles, ces images changèrent d'aspect et surtout s'articulèrent différemment dans le discours mental qui avait soutenu l'art de la fresque. Dans leurs grandes lignes, au 17^e siècle, les images explicatives dominèrent l'abside centrale, les moralisatrices se retrouvèrent dans la nef – où les figures d'ascètes portaient des maximes inscrites sur leurs phylactères –, les narratives furent surtout fréquentes dans le narthex, où le regard tombait sur le Synaxaire ou encore les étapes de formulation canonique

ces conditions, le livre, le mot et l'image ont formé un tout qui a cimenté la „culture commune“. L'imaginaire a été bâti selon une structure qui partait du „dedans“ – des choses sacrées – vers le „monde“ – l'existence engrenée dans le temps et l'éphémère. La culture écrite et les grandes fresques ont évolué au long des siècles sans que cette structure se modifie. De nombreuses impulsions artistiques arrivaient de Venise, où les lettrés grecs avaient fondé une école et une imprimerie; c'est de là que les lettrés de Dubrovnik et des centres roumains recevaient livres et suggestions artistiques. Suggestions précieuses, même si une ville comme Padoue fut traitée plus tard de „berceau des Muses macaroniques“ („Culla delle Muse macaroniche“)¹³; ces influences ont donné aux textes comme aux fresques un tour baroque, leur imposant le dialogue avec la réalité immédiate. D'autres impulsions venaient de Pologne, d'Istanbul, ville de plus en plus cosmopolite, ou de Kiev. L'ascension des lettrés grecs à de hautes dignités de l'empire turc et, en général, l'accès des intellectuels aux fonctions sociales favorisaient la multiplication et la diversité des écrits. Un détail est frappant: si les intellectuels qui s'engageaient dans les débats polémiques souhaitaient voir imprimer leurs ouvrages, les centres traditionnels, eux, maintenaient intact le respect pour le manuscrit. C'est ce qui explique le geste de Matei Basarab, prince de Valachie: bien que le prince encourageait l'impression de livres roumains, lorsqu'il désire faire une donation à un centre traditionnel, c'est aux manuscrits qu'il recourt: sur son ordre, à l'intention des quatre patriarches d'Istanbul, de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, Antim de Ianina calligraphia des textes qu'il orna des portraits du prince roumain et de son épouse¹⁵.

À la fin du 17^e siècle, l'avance de l'écriture est décélable dans toutes les cultures du Sud-Est de l'Europe. Si les livres se multiplient, c'est aussi grâce à un nombre croissant de titres nouveaux; c'est ce qui nous a déterminé à désigner ce moment de la culture roumaine comme étant celui de la première multiplication des préoccupations intellectuelles. À ce moment, les préoccupations philologiques s'accompagnent d'actions qui tendent à renforcer les solidarités, indice d'un humanisme civique roumain en train de naître¹⁶. On aborde aussi de nouveaux domaines théoriques, pendant qu'une réflexion très vive se penche sur le rôle du pouvoir et sur le contexte politique international. Un „rationalisme orthodoxe“ qui ne nie pas la tradition encourage l'esprit critique. Nous ne sommes pas surpris de voir Dosoftei expliquer en 1673, dans l'introduction à son *Psautier en vers*, la façon dont il fallait lire ce livre pour en comprendre la beauté et la substance intellectuelle, et il parle de quatre manières de lire le texte sacré; il y a un sens narratif, que l'on doit entendre à la lettre; le sens éthique, ayant trait aux moeurs; le sens allégorique „qui est comme les devinettes, lorsqu'on dit une chose et qu'on en comprend une autre“; le sens métaphorique, qui est „comme celui qui veut se faire entendre à travers la signification d'une histoire différente“. Les écrits suivent cette classification: ils sont narratifs, réformateurs des moeurs, explicatifs par allégorie: le dernier sens, métaphorique, devait changer de caractère au fur et à mesure que la fantaisie produisait des images qui ne respectaient plus les schémas traditionnels. Pour le moment, la fantaisie est sous contrôle et l'illusion n'acquiert pas un statut précis dans l'activité culturelle. On pourrait comparer ce refus au cas espagnol:

Ungheria, Croazia, Transsilvania⁸. Dans les Principautés roumaines les boyards ont acquis de riches bibliothèques et celle des princes Mavrocordato a fait l'objet des transactions internationales⁹. La grande majorité des livres possédés par les boyards s'occupait de l'Antiquité et des questions religieuses et philosophiques.

Les livres imprimés par l'Eglise étaient surtout des rituels, et les traductions des oeuvres des Saints Pères avaient une destination liturgique¹⁰. Sans grand erreur, on peut affirmer que le livre avait une destination publique, puisqu'il s'adressait à la communauté et sollicitait une lecture à haute voix pour un public d'auditeurs. Dans ces conditions s'est formée ce que nous avons appelé une „culture commune“ qui n'était pas séparée nettement en niveaux intellectuels bien individualisés, et qui était nourrie par la lecture faite en public ou par la lecture silencieuse intensive¹¹. C'est seulement plus tard, à partir de la deuxième moitié du 18^e siècle, que le livre non-fonctionnel a commencé à être diffusé systématiquement et que la lecture extensive a pris son essor, phénomène qui est dû, en grande partie, au progrès faits par l'alphabétisations surtout dans les régions sous domination autrichienne.

L'évolution des formes de production, du livre grand format à la brochure, du tirage à quelques centaines d'exemplaires au tirage à quelques milliers d'exemplaires, du livre offert en don, par charité, au livre comme source de revenus, marque une insertion toujours plus profonde du livre et du manuscrit dans la vie sociale. Le livre sort des monastères pour s'engager dans le débat socio-politique et pour fournir des informations. Ce sont l'école et le commerce, en pleine évolution au 18^e siècle surtout en Grèce, Serbie, Transylvanie, Valachie, qui encouragent la production et la diffusion du livre; la soif de livres des écoles détermine les typographes à augmenter les tirages, et les commerçants à accorder une attention toujours plus grande à cette marchandise. Les bibliothèques peuvent donc compléter et diversifier leurs collections; aussi la géographie de la lecture n'est plus déterminée par l'hégémonie exclusive d'un certain centre typographique. Le commerce du livre met à la disposition des copistes de nouveaux textes qu'ils multiplient sur commande; ceci rend en même temps les lecteurs indépendants de la production encore lente des typographies orientées vers le Sud-Est de l'Europe. On n'apprend plus une langue étrangère – le turc, le grec, l'allemand – pour les seuls besoins pratiques immédiats, mais aussi parce qu'elle ouvre l'accès à de nouvelles sources d'information: tel le français, qui permet d'apprendre ce qui se passe en „Europe“, dans les régions situées au-delà des limites de la domination ottomane.

Le manuscrit joue un rôle important à la fin du 18^e siècle, et même au début du siècle suivant, grâce au fait qu'il est plus sensible à la nouveauté que l'imprimé. Les livres intéressants sont traduits surtout du français et de l'allemand¹² et sont diffusés par copies manuscrites.

Le livre et l'imaginaire

Le livre lu à haute voix; pour être écouté, n'a pas séparé l'écrit de l'oralité. En même temps, la peinture a trouvé sa source d'inspiration dans le Livre saint. Dans

politique extérieure – l'expansion vers le Sud-Est, et de politique intérieure – la culture comme instrument de formation de sujets loyaux, trouvèrent expression dans les réformes administratives et de l'enseignement statuée par la „Ratio educationis” de 1777. En février 1770, la Cour accorda à Joseph Kurzböck le privilège d'imprimer des livres en „illyrien”, en grec et autres langues orientales: son activité fut continuée par Stefan Novakovic qui a transféré la typographie à Bude où furent publiés surtout des ouvrages didactiques⁵. A Venise et à Vienne virent le jour les premiers périodiques en grec – *Ephimeris* de 1790 et en serbe – *Novine Serbske* de 1813. Un rôle important ont joué à Vienne les aroumains Puliou qui introduisirent des écrits „incendiaires”, c'est-à-dire révolutionnaires, dans les Principautés roumaines. Vienne a couvert une aire linguistique plus large que Venise et son influence a été plus diversifiée, puisqu'elle diffusa des écrits élaborés au temps de l'Aufklärung: c'est là que des intellectuels venus du Sud-Est européen ont pu imprimer des livres d'histoire, de linguistique ou de médecine.

Le troisième centre se trouve dans les Pays roumains où la typographie fondée en 1508 travailla sans cesse, en produisant des livres en slavon et puis en roumain et en grec. Dès la fin du 16^e siècle, Coresi fit imprimer des livres en roumain en Transylvanie, pendant qu'au 17^e siècle, des livres grecques ont commencé à être publiés en Moldavie et ensuite en Valachie. A la fin du siècle, des disciples du métropolite Anthime ont fondé la première typographie géorgienne à Tbilisi et une typographie arabe à Antiochie. Des livres pour les Hongrois et les Allemands de Transylvanie ont paru à partir du 16^e siècle. On a fait même paraître des „caramanlitiques”, des textes en turc avec des caractères grecs à Bucarest. Dans les préfaces, des mentions sont souvent faites que tel livre grec ou slavon a été imprimé pour les Serbes ou pour les Grecs: le premier livre en bulgare moderne a vu le jour en 1806 en Valachie (à Râmnic).

Des ateliers typographiques ont été fondés, au 18^e siècle, à Istanbul, pendant que des livres et des périodiques pénétraient dans le Sud-Est du côté de Kiev et Moscou, de Leipzig ou de Bude: l'année 1731 inaugura la série de livres aroumains parus à Moscopole à destination des églises et de „l'Académie” qui a fonctionné dans cette ville⁶.

Au 19^e siècle, des typographies commencèrent à travailler dans les Etats nouvellement formés: de cette manière, les villes et les villages balkaniques sont entrés plus rapidement en contact avec les nouvelles idées. Tenant compte du fait que les tirages des livres dépassaient rarement 1000 exemplaires au 17^e siècle et 2000 exemplaires au 18^e siècle, et que le commerce des livres ne représentait qu'un pourcentage assez réduit dans le négoce à destination balkanique, on peut déduire que le livre n'est pas devenu marchandise jusqu'au 19^e siècle⁷. Le livre conservait la vérité et faisait l'objet d'une lecture à haute voix. D'ailleurs, le livre n'a pas supplanté le manuscrit que très tard, vers le milieu du 19^e siècle. Les livres de Venise, Vienne ou Bucarest étaient transportés par des colporteurs et vendus le jour de foire, mais des librairies ont été signalés, au 16^e et 17^e siècle, à Skopije et Sarajevo: un document vénétien de 1781 mentionne des colporteurs qui parcouraient, dit le texte, cité après cité, et ville après ville „della Carniola, Carintia, Stiria,

Le livre et la „culture commune“

La géographie du livre

L'imprimerie a pénétré dans le Sud-Est européen par l'intermédiaire de Venise, cité apostolique, égale de Rome et Byzance. Le lion impérial, la tête couronnée d'un halo apostolique, symbolisait aussi bien la vocation impériale que la succession directe de l'évangéliste Marc, représenté toujours à la base de la coupole des églises orthodoxes, en compagnie d'un lion. Entre parenthèses soit dit que Donat de Chapeaurouge ne mentionne pas, dans sa très utile *Introduction à l'histoire des symboles chrétiens*¹, le lion comme symbole de Saint Marc, peut être parce qu'il a recueilli ses exemples, d'après ce qu'il dit dans la préface, seulement de „l'espace européen“, motif pour lequel les images byzantines n'apparaissent qu'exceptionnellement... Le Conseil vénétien avait adopté, en 1222, une proposition d'installer l'administration de la Sérénissime à Constantinople. C'est dans la cité des Doges qu'Aldus Manutius inaugura en 1494-1495 une série de livres très recherchés par les humanistes avec la *Grammaire* grecque de Constantin Lascaris, après que le premier livre à caractères glagolitiques, à destination des Slaves, *Missale Romanum*, ait été imprimé en 1483. Ce *Misal po zakonu rimskogo dvora* fut le second livre en slavon paru en Europe, après la *Kronika Trojanska* de Pilsen, en Bohême, imprimé en 1469².

Ce qui est très important est que les maîtres typographes de Venise ont essaimé dans le Sud-Est européen où, pour des brèves périodes, des ateliers ont fonctionné en Croatie, Bosnie et Serbie. Le moine Macaire travailla à Cetinje en Monténégro et de là il passa en Valachie, où il fit paraître, en 1508, un *Missel* au Monastère près de Târgoviște³. En Valachie l'imprimerie devait connaître un destin plus durable. La typographie cyrillique fondée en 1519 à Venise par un grand typographe de Monténégro, Bozidar Vukovic, fonctionna tout au long du 16^e siècle, quand des livres grecs à destination de la Grèce ont commencé à être publiés par des Italiens et des Grecs: la maison Glikis est sûrement la plus connue grâce aussi à sa longue activité⁴. Venise joua un rôle prépondérant dans le développement de la civilisation du livre dans le Sud-Est européen, par sa production soutenue et la diffusion de l'imprimerie dans un espace marqué malheureusement par des guerres et des destructions.

Le deuxième grand centre de l'imprimerie a été Vienne, dont l'influence augmenta dans la seconde moitié du 18^e siècle, grâce surtout à la politique culturelle de la Cour impériale sous Marie-Thérèse et Joseph II. Des considérations de

Sud-Est européen, le chercheur étranger préfère l'exotique et l'événementiel: l'histoire de la vie intellectuelle reste toujours (en jugeant d'après les synthèses de l'historiographie récente) une princesse endormie. D'où la floraison des stéréotypes. Une analyse lucide et calme de la civilisation européenne constate que „si l'Occident est plus byzantin qu'on ne le croit, l'Est européen l'est moins qu'on ne le veut“, surtout à cause de la longue domination ottomane qui a confondu „confession et nation, et amalgame la religion et la politique“⁴¹.

Le stéréotype „Europe orthodoxe, Europe byzantine“ ignore, au moins, trois aspects essentiels: le contenu même de la culture de cette partie du continent, puisque le stéréotype désigne une attitude politique sans approfondir les sources intellectuelles; le rapport très complexe entre politique et religion dans le Sud-Est européen; la distinction entre esprit conservateur et régime politique autoritaire que les politologues doivent opérer pour bien saisir les nuances.

Nous allons nous pencher sur ces aspects après avoir exploré l'évolution de la culture imprimée dans le Sud-Est européen.

observée par un regard laïque prêt à peser ses performances en utilisant les mesures de la civilisation moderne. En partant des aspects politiques et scientifiques – hiérarchies, inégalités, pauvreté et surtout absence des moyens techniques – le bénéficiaire du stéréotype forme des jugements qui ne lui permettent plus ensuite d'approfondir les aspects essentiels et de trouver une réponse quant à la motivation du comportement insolite. Plus que ça en utilisant une autre échelle de valeurs, l'observateur moderne rejette l'attitude religieuse des Byzantins simultanément avec le refus d'une société immobile, rigoriste, tyrannique. En 1867, devant le pavillon roumain qui suggérait une église orthodoxe érigée dans l'ambiance de l'Exposition universelle de Paris, un commentateur posait des questions insolubles: „Etranges destinées des peuples! Leur croyances sont le plus souvent ce que les font les événements. Pourquoi les Roumains ont-ils penché vers l'Eglise grecque, pendant qu'ils conservaient dans l'usage les traditions de la langue latine, qu'ils parlent encore aujourd'hui comme par un don naturel? Pourquoi les Roumains schismatiques entre la Pologne catholique et la Turquie mécréante? Pourquoi le Danube, qui n'a pas servi de frontière en amont, du côté de Pesth, a-t-il rompu l'unité des croyances en aval, du côté de Bucarest?" Peu importait que le Danube séparait en aval les orthodoxes roumains des orthodoxes bulgares...³⁸ Même de nos jours, les partisans d'une occidentalisation rapide ou d'un laïcisme agressif montrent du doigt „l'irrationnalisme traditionnel" et „l'orthodoxie qui a prêché tout le temps l'absolue soumission au pouvoir politique"³⁹.

Pour sortir de l'impasse créée par ce type d'approches, il faudrait adopter deux attitudes mentales: accepter que la civilisation européenne ne peut être réduite à l'expérience occidentale et au modèle d'humanité proposé par elle; élargir le concept de *réalité* dominé, dans la pensée contemporaine, par l'immédiat et le concret. Dans le premier cas, il faudrait approfondir la pensée religieuse et politique des peuples qui ont modernisé assez tard et rapidement les structures sociales et politiques qui avaient assuré la vie en commun, une vie dominée par les valeurs, par „le bien commun". Dans le second cas, on ne peut ignorer les conséquences du monde artificiel bâti par l'essor rapide de la technologie moderne, ainsi que de la socialisation et de la politisation de l'existence humaine. Les progrès techniques et le rationalisme triomphaliste ont consolidé le pouvoir qui a commencé à s'ingérer dans la vie privée des hommes. Ce qu'on a nommé le pouvoir „despotique" byzantin est devenu une pâle image par rapport au nazisme et au stalinisme.

Devant la tendance de la civilisation du corps de basculer vers la violence et l'intolérance, la société civile doit récupérer les aspirations profondes de l'homme et repenser les rapports entre vie privée et vie publique, entre ce qu'il faut donner à Dieu et ce qu'il faut donner à César. Dans le concept de *réalité* doivent être englobés non seulement les résultats de nos explorations du monde sensible, mais aussi du domaine qui ne peut être atteint qu'à travers les symboles. Or, notre civilisation du corps s'est éloignée des symboles⁴⁰ et s'accommode mal aux nouvelles questions soulevées par ce qui est différent ou plus sophistiqué. Dans le cas du

l'Empire byzantin, entre la Papauté et le Patriarche de Constantinople, entre l'Occident et l'Orient.

C'eût été reconfortant pour nous post-byzantins en transition de voir que les attaques contre le byzantinisme ont été déclenchés seulement du côté occidental; mais une analyse plus poussée tire au clair une agressivité pareille du côté sud-est européen. A l'époque de la modernisation des sociétés sud-est européennes une tension est apparue entre la tradition culturelle qui semblait avoir maintenu les structures vieilles et la modernisation qui promettait la liberté, l'égalité et la prospérité. En Grèce la tension se transforme parfois en conflit; des intellectuels grecs se laissent séduire par „le mauvais génie de Korais, disciple de Voltaire et de Gibbon“, désireux de confondre Byzance dans l'oubli³⁶. En Roumanie, terre de confluences, les deux positions sont moins radicales, mais bien précisées. Il suffit de revenir, à l'aide d'un exemple, à cette époque pour observer comment l'anti-traditionalisme assume la critique du byzantinisme. Vers 1848, le publiciste Henri Deprez décrit la situation des Roumains, en partant de l'état d'âme de ses amis révolutionnaires du pays, en ces termes:

„Il y a seulement un demi-siècle, ce pays qui prend aujourd'hui si promptement tous les dehors de notre civilisation, soumis encore à la dangereuse influence des Fanariotes, gémissait dans les liens d'une civilisation toute byzantine. Tandis que le peuple souffrait d'exactions odieuses, les boyards, enveloppés dans leurs longues robes asiatiques qui convenaient à leur goûts de satrapes, entourés d'esclaves zingares, donnaient à l'Europe le spectacle de chrétiens enchaînés aux moeurs dissolues du Bas-Empire et de l'ancien Orient. Bucarest, composé de grands villages réunis, au milieu desquels s'élevaient quelques hôtels de belle apparence, n'était qu'une ville orientale inférieure peut-être aux grandes villes de la Turquie slave. Enfin, les paysans de la plaine habitaient presque généralement dans les huttes souterraines. Par quelle heureuse révolution la face du pays s'est-elle ainsi transformée en si peu de temps? Comment les cultivateurs sont-ils sortis du sein de la terre? comment les boyards se sont-ils arrachés à leur oisiveté énervante? comment ont-ils dépouillé ces vêtements de femmes qui les distinguaient de la société européenne? comment les hommes tombés au-dessous des Grecs du Bas-Empire sont-ils redevenus si lestement d'excellents patriotes roumains, tout appliqués à nos ressembler par le dehors et par le dedans? C'est l'effet de cette vive ardeur que l'excès de l'oppression, d'abord gréco-turque et depuis gréco-russe, a réveillé en eux et de ces aptitudes variées que les races latines ont toujours mises avec plus ou moins de constance au service de toutes les causes“³⁷.

La génération de 1848 a été complètement gagnée aux idées occidentales: Bălcescu et Alecsandri correspondaient en français et, à l'instar de leurs amis, condamnaient le phanariotisme et le byzantinisme. Face à une culture dynamique, sécularisée, prospère, ils opposaient le passé d'une société immobile, accablée par la misère, consolée par ce qui leur semblait être de la superstition. L'attitude des „bonjouristes“ roumains dévoile le mécanisme qui a produit le stéréotype moderne: la civilisation byzantine et sa succession, traditionnelle et religieuse, est

rence entre les anges byzantins et les anges de Borromini, et elle nous fait comprendre pourquoi Lady Montagu rejetait les fresques byzantines: parce qu'elles ne se conformaient pas au canon de la Renaissance et du Baroque, de créer des êtres „d'idéal intellectuel“³¹. Or, l'art orthodoxe parle d'une autre réalité et non pas d'une réalité plus belle que celle que nous appréhendons.

Une civilisation européenne?

Le rayonnement de l'art byzantin confirme le caractère européen de la civilisation byzantine. Même si l'histoire de l'idée européenne, lancée récemment par l'Association des Universités Ouvertes ignore pasiblement Byzance, sous prétexte que Byzance est un phénomène oriental, un monde condamné par l'historiographie moderne et, de plus, un monde qui n'a pas utilisé le mot „Europe“, ces sentences ne jouissent pas de l'autorité de la chose jugée³². Tout d'abord parce que la tradition esthétique de l'Italie centrale repose, d'après la remarque de Georges Duby, sur un „énorme apport oriental, par la chape splendide de mosaïques et d'icônes que Byzance avait déposée là, en strates successives, pendant tout le haut moyen âge et jusqu'au XII^e siècle, et qui demeurait chose vivante, rattachée à ses sources par toutes les liaisons marchandes qui unissaient alors cette province d'Europe à Constantinople, à la Mer Noire, à Chypre, à la Morée“³³.

Cette présence byzantine peut être reconnue même dans la rotonde d'Aix-la-Chapelle où celui qui est considéré le fondateur de l'Europe qui nous est familière, Charlemagne, assistait à la messe. Quant au mot „Europe“, il s'investit d'un grand prestige pendant la Renaissance, c'est-à-dire au moment où Byzance se tournait vers l'Occident, mais ne pouvait plus développer une Renaissance. Reste l'attitude de l'historiographie moderne qui ne saurait être acceptée telle quelle par des historiens qui manifestent un esprit critique aigu.

Fondée sur un concept de „réalité“ plus riche que celui adopté par la pensée moderne européenne, la civilisation byzantine est difficilement intégrée dans notre vision de la civilisation européenne. La manière la plus simple de résoudre les difficultés est celle adoptée par Hans Gollwitzer qui affirme sans hésiter que „Byzance n'appartient pas à l'Europe“³⁴. Si l'on soutient parfois que l'orthodoxie a facilité l'installation du régime totalitaire dans les pays de l'Est³⁵ on rencontre plus souvent l'idée que le monde orthodoxe est un monde à part, ce qui déplace l'ancien rideau de fer sur de nouvelles frontières mentales tracées cette fois d'après des critères confessionnels. Naturellement, seulement la nécessité de trouver rapidement des explications commodes au fonctionnement des mécanismes socio-politiques porte à la surface des raisons profondes; au lieu d'analyser attentivement les manœuvres politiques et les comportements moraux, l'historien préfère parfois recourir aux ressorts ultimes. C'est ce que font d'habitude les stéréotypes: ils offrent des explications globales et définitives en partant du sensationnel. Dans notre stéréotype nous reconnaissons les adversités qui ont nourri un automatisme formé au long des siècles, à la suite de l'animosité entre l'Empire germanique et

du siècle, les réalisations culturelles modernes, à partir de la Renaissance, l'ordre dans la vie sociale et tout ce qui assurait l'affirmation du génie humain et de l'esprit public ont contribué à la démarcation de l'Europe des Lumières dans les écrits des hommes de lettres occidentaux. Aussi bien pour Vico et Montesquieu, que pour Voltaire, là où le génie humain s'était manifesté dans les arts libéraux et l'organisation de la vie sociale, l'esprit européen était présent; l'Europe englobe tous les Etats où dominent la raison, le progrès, les Lumières. Or, les connaissances fournies par les travaux concernant l'Empire ottoman appartiennent surtout au domaine de la vie politique; la vie intellectuelle est faiblement perçue. Et elle ne correspond pas aux critères fixés par les philosophes. L'opposition entre le Nord et le Sud a été remplacée au Siècle de la Raison par l'antithèse Ouest-Est qui a séparé le monde civilisé du monde barbare.

Le „byzantinisme“, cette manie de discuter des choses inutiles, propre à un monde marqué par la stérilité et l'inefficacité, donc prêt à sombrer dans la tyrannie, émerge des analyses qu'il a inspirées. Dans une synthèse qui renouvelle notre image de la civilisation du Bas-Empire, *Byzantium. The Empire of New Rome*, Cyril Mango compare quand même l'autorité des Pères de l'Eglise aux contraintes exercées par les fondateurs du marxisme sur les savants soviétiques, et explique l'hostilité des Pères à l'égard du théâtre comme une tentative d'entrer en possession des recettes réalisées par les acteurs. A côté de l'ironie maladroite, nous rencontrons la réprimande sévère des „schismatiques“. Dans un excellent volume sur l'Europe et la chrétienté, le professeur Walter von Loewenich affirme que le Moyen Age est le résultat de la rencontre du nouveau monde des tribus germaniques et des Romains avec la chrétienté, et que cette rencontre n'a pas eu lieu à Byzance qui, de plus, n'a pas su séparer le pouvoir temporel du pouvoir spirituel, confusion qui a fait de nouveau surface dans l'empire russe. Il est vrai que, le savant reprend, plus loin, le problème des deux glaives pour constater que „la politisation de la papauté au Moyen Age a contribué au déclin de l'Eglise“, ce qui pourrait suggérer que la formule byzantine, qui a assuré à l'Eglise la nécessaire liberté, a été plus heureuse...²⁷. L'image de la politique byzantine répressive qui imprime une note particulière à la culture byzantine apparaît aussi dans la présentation d'André Guillou de la magnifique exposition *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises* (Paris, 1992), où le savant affirme que la dispute provoquée par l'iconoclasme a conduit au „ralliement à une orthodoxie politique répressive: on ne s'occupe pas du contenu théorique de la parole, mais on en fait une source d'inspiration personnelle“ – ce qui contredit le rôle principal de l'icône, en tant que symbole d'une réalité essentielle, manifestation des énergies invisibles dans le visible²⁸. Réduit à l'aspect purement matériel, le langage figuratif byzantin semble avoir inspiré la propagande soviétique²⁹. En avançant dans cette direction, Claudio Argan affirmait que „l'art byzantin est un art de présentation, non de représentation, un art où l'idée est faite figure, un art qui présente des idées tandis que l'art occidental représente des faits“ – une constatation qui déprécie gravement l'art occidental³⁰. Plus nuancée est l'interprétation de Victor Lucien Tapié de la diffé-

stéréotypes jaillissent tout d'un coup dans les pages de Voltaire et de Gibbon. Dans *Essai sur les mœurs*, Voltaire affirme que la Thrace n'appartient pas à l'Europe, pendant que les *Dialogues et anecdotes philosophiques* esquissaient le tableau d'une Europe moderne qui ignorait les Balkans (au cours d'un dialogue entre A, B et C):

C – „Seriez-vous assez hardi pour me soutenir que vous autres Anglais vous valez mieux que les Athéniens et les Romains?”

A – „Non; mais Londres vaut dix mille fois mieux qu'elle ne valait alors, et il en est de même du reste de l'Europe“.

B – „Ah! exceptez-en, je vous prie, la Grèce qui obéit au Grand Turc, et la malheureuse partie de l'Italie qui obéit au pape“.

A – „Je les excepte aussi“²⁴.

Le monde balkanique est resté, tout au long de la période moderne, un monde exotique: les Occidentaux désirent percer les murs du Sérail plutôt avec Mozart que dans la compagnie d'un savant ou rencontrer le paysan du Danube, de préférence au théâtre. Même les grands esprits ne se soucient pas de la chronologie et dans une leçon publique Vico n'englobe pas l'Empire ottoman dans la série de formations politiques ayant développé une civilisation authentique. Cet empire, affirme le grand italien, a été installé sur les terres des barbares et a été bâti par Mahomet d'après les conseils donnés par un moine grec, Serge. Il est difficile d'expliquer la grosse confusion faite par Vico, prêt à brûler les étapes et à déplacer le moine Serge qui avait discuté avec le prophète Mahomet dans l'entourage de l'empereur Mehmet II, conquérant de Constantinople, si nous ne faisons pas appel au mécanisme des stéréotypes. Byzance et l'Empire ottoman se trouvent au-delà des bornes du monde civilisé et peu importe si le Grec Serge a conseillé le prophète ou l'empereur²⁵.

De bonnes explications sur la formation des stéréotypes sont offertes par l'auteur anonyme de la préface à la version allemande de l'*Histoire de l'Empire ottoman* de Démètre Cantemir, parue à Hamburg, en 1745. L'ignorance qui nous accable, affirme notre auteur, est le résultat de la déformation de cette histoire par ceux qui la connaissent le mieux, les lettrés grecs; s'y ajoute un intolérable refus d'apprendre la langue turque, la difficulté d'entrer en possession des livres concernant ce peuple, leur propre méfiance des étrangers et, enfin, „une haine violente contre les hommes qui ont détruit une bonne partie de la resplendissante chrétienté“. C'est en fonction de tels clichés mentaux et des tendances de la vie intellectuelle occidentale que la démarcation de l'Europe a été opérée au 18^e siècle. Les clichés ont persisté en dépit des progrès des études orientales impulsées par Antoine Galland, Petis de la Croix, Barthélmy d'Herbelot et Démètre Cantemir, dont l'ouvrage plein de notes rédigées d'après des observations directes a été traduit en anglais, français et allemand, et a fait les délices de l'Abbé Prévost qui en a publié des fragments, en 1740, dans sa revue „Le Pour et Contre“²⁶.

Même si Dr. Johnson hésitait d'englober dans son *Dictionnaire* le mot civilisation et même si le mot est attesté en français seulement dans la seconde moitié

remords des hommes politiques trop peu attentifs aux descendants des „byzantins“. Le conflit yougoslave a soulevé la question si l'orthodoxie est ferment de guerre et „Le Monde des débats“ (18/1994) a parlé du bon ménage entre religion et nationalisme, et a annoncé même la création d'une axe Belgrade-Bucarest-Athènes qui consacrerait l'existence du „bloc orthodoxe“²¹. D'autres politologues séparent l'Europe orthodoxe de celle catholique et protestante, en dépit du fait que le facteur religieux n'influence plus la vie politique européenne et surtout celle des pays de l'Est où l'éducation religieuse a été remplacée par une éducation athée, pendant que l'action politique se dirigeait contre les Eglises. Désireux de démontrer ces attributs vraiment européens, le groupe de Visegrad pousse les Balkans vers les territoires de l'Asie.

L'exotisme balkanique

Le niveau culturel nous dévoile, d'une manière plus convaincante que les autres niveaux, la faible communication intellectuelle entre l'Occident et le Sud-Est européen, ainsi que la floraison des préjugés. Byzance a nourri l'oeuvre des écrivains et des peintres, et nous nous souvenons immédiatement d'un Butler Yeats qui a navigué vers Byzance ou d'un Gustav Klimt qui a mis un fonds d'or sur ses tableaux, en imitant les icônes byzantines. Mais une longue tradition d'interprétation érudite et polémique a installé dans les consciences l'idée que Byzance est allée sa propre voie et que cette spécificité est due à l'orthodoxie, surtout à son mysticisme. Comme le Moyen Age, Byzance a été mise à l'écart par les humanistes de la Renaissance et a été désignée comme une période d'obscurantisme et de décadence par les historiens et les philosophes de l'époque des Lumières. Les adversités contre les Grecs nourries par le Grand Schisme de 1054 et par la croisade qui a conquis Constantinople en 1204 ont poussé les humanistes à condamner Byzance. „Parler de grec, de manière greca, observe Jacques Heers, était pour nos auteurs d'Italie, évoquer non l'art du temps de Périclès mais celui de Byzance et de ses provinces. Ici, tout paraissait mauvais et méprisable: les nouveaux Grecs étaient „aussi rudes et grossiers que les anciens avaient été habiles et compétents“ (Ghiberti)... Pendant près de deux siècles (de 1350 à 1550 environ), au cours de cette longue gestation qui vit s'affirmer des jugements définitifs que nous reprenons maintenant à notre compte, intentions politiques et snobismes intellectuels liés par l'amitié, l'intérêt ou la connivence, se sont rejoints et confortés pour dresser des couronnes et établir des renommées“²². Si Lorenzo Valla soulevait la question „Que sont les frontières de l'Occident?“ pour accuser immédiatement Constantin le Grand d'avoir choisi Byzance comme siège de l'Empire („ne te donne plus le nom d'empereur après avoir perdu Rome“), Dante l'avait fait avant lui quand il a dénoncé Constantin parce qu'il s'était fait grec („si fece greco“)²³.

Pour dépasser les anciennes animosités, il n'a pas suffi d'abandonner les critères confessionnels: les humanistes et les philosophes des Lumières ont condamné Byzance et la „barbarie gothique“ au nom d'un humanisme anthropocentrique. Les

Pendant que la monarchie anglaise ou française encourageaient la recherche qui a ouvert des perspectives à l'expansion militaire et économique de l'Etat, la Sublime Porte interdisait toutes les discussions qui pouvaient porter atteinte à l'autorité du sultan. Jusque très tard, vers la fin du 18^e siècle, les Européens étaient désignés comme des „infidèles“, quoique l'avance occidentale devenait de plus en plus évidente sur le plan technique et scientifique. Les lettrés ottomans préféraient faire appel à des clichés vieillis même lorsqu'ils devaient présenter des aspects contemporains de la société occidentale: en décrivant la mode en France, ils faisaient appel à des illustrations du siècle précédent¹⁸. Le grand choc subi par les milieux dirigeants ottomans viendra de la part de la Révolution française qui mettra sous les regards émerveillés des hommes attachés à la tradition religieuse une société organisée sur des bases laïques, donc en dehors de la sphère de préoccupations qui avait entretenu l'animosité entre „fidèles“ et „infidèles“.

Dans ces conditions, les vieux stéréotypes religieux qui avaient parlé des destructeurs de la chrétienté ou des schismatiques ont été remplacés par de nouveaux stéréotypes inspirés par l'opposition civilisé-barbare, évolué-primitif. Découverte au 19^e siècle, la variété des Balkans a été rapidement uniformisée par l'étiquette du „primitivisme“ mise sur cette région, déduite de la cruauté manifestée au cours des guerres balkaniques et marquée par la haine des „autres“ et par l'antisémitisme foncier, par la tendance de tout morceler – la „balkanisation“¹⁹. Si le Commonwealth byzantin a produit le byzantinisme, celui d'après Byzance a fait apparaître le turco-grec, pendant que le siècle des nations a produit le balkanisme. Mais le byzantinisme n'a jamais été remplacé par ses successeurs: tout au contraire, il a renforcé le trait duplicitaire, obscur, frivole d'un monde autrement construit mentalement.

Les rapports diplomatiques ont enregistré non seulement la complexité de la situation politique, au moment de la proclamation de l'indépendance des nouveaux Etats, mais aussi la méfiance des diplomates occidentaux devant les manoeuvres locales. En 1877, quand la France recommandait aux Roumains de ne pas s'engager dans la guerre russo-turque, l'agent diplomatique français Fréd Debains écrivait au Ministre des Affaires Etrangères, Duc Decazes, un long rapport qui se terminait ainsi: „J'espère que mon attitude et mon langage officiel seraient approuvés par Votre Excellence. Je me suis tenu sévèrement à l'écart de tout ce qui pouvait me compromettre avec les personnes de tel ou tel parti. Point de byzantinisme ni de subtilités avec des maîtres experts en cet art, mais pour devise, ce mot de Votre Excellence à M. Callimaky Catargi: La Roumanie a une excellente occasion de ne rien faire: qu'elle ne la perde pas“²⁰. Quelques mois plus tard, la Roumanie entra en guerre et gagnait son indépendance.

Le rideau de fer a séparé durement cette région du reste du continent à un moment où se développait le système de communication: les stéréotypes ont été mis au frigidaire et on les a fait sortir pour expliquer le choix politique de Mircea Eliade (ce soleil trompeur!), le primitivisme yougoslave ou la paresse balkanique. Le pacte de Yalta a abandonné cette région au stalinisme sans provoquer les

écclésiastiques, un rôle qui aurait conduit à un genre de dualisme du pouvoir, une variante sud-slave dominée par l'image des vieux tsarats, et une variante roumaine singularisée par l'existence d'une culture de cour, le développement d'une culture imprimée, à partir de 1508, d'une structure autonome ecclésiastique et politique-administrative. Dans cette région, le cas roumain est semblable au cas hongrois, qui occupe une position similaire dans le monde catholique, mais il est singularisé dans le monde sud-est européen, par son „orthodoxie latine <qui englobe plus de> quinze millions de baptisés roumains dont le destin de rencontre et de lien (entre la Grèce et la Russie, comme entre l'Orient et l'Occident) a été souvent décisif“, selon Olivier Clément¹³.

Cette situation complexe de la région a empêché, d'un côté, une meilleure perception de la variété culturelle et politique du Sud-Est européen et, de l'autre côté, une intégration de la région dans la pensée politique occidentale. Au 18^e siècle, les enfants de Marie Thérèse, par exemple, apprenaient que le grand jeu européen avait comme partenaires „Britania, Monarchia Austriaca, Monarchia Borbonica, Imperium Ottomanicum, Imperium Russicum et Regatum Porruissia“. Représentée sur une table colorée, qui devait être apprise par coeur par le futur empereur ou prince, cette „Bilanx austriaca e spectu statuum europeorum“¹⁴ ne retenait pas dans le reste du bilan continental les principautés roumaines, en dépit des contacts directs avec la Valachie et la Moldavie: mais la mémoire du futur empereur ne devait pas être chargée de détails, même si le monde orthodoxe devenait ainsi ottoman et le représentant du Sud-Est s'appelait „Tirk oder Griech“... Pendant l'époque baroque, le pouvoir politique a manipulé l'imaginaire religieux et la monarchie danubienne de Marie Thérèse a associé étroitement la solidarité politique à la confession catholique. Les orthodoxes ont été considérés des hérétiques et une autre table colorée présentait au héritier du trône le fondement doctrinaire de l'Eglise dominante – la Bible et les grands pères – ainsi que le fil des hérésiarques: Simon Magus, Corinthus, Manes, Arius, le patriarche byzantin Photius, Luther, Calvin, Jansenius et Mahomet¹⁵.

Il n'est pas moins vrai que l'immobilité politique sud-est européenne a favorisé l'indifférence occidentale. Pendant que la pensée occidentale approfondissait le thème contractualiste et mettait au centre du débat politique l'individu et ses droits, les penseurs du Sud-Est européen s'accrochaient aux aspects moraux de l'exercice du pouvoir et fournissaient aux princes des „miroirs“. Le prince Nicolas Mavrocordato lit Machiavel et discute „la raison d'Etat“¹⁶: ses commentaires expriment l'ambiguïté d'une vision qui ne soumet pas l'homme aux contraintes de la nature, mais qui glisse sur les nombreux aspects des relations entre Etat moderne et explorations de la nature. Son prédécesseur Constantin Brâncoveanu s'était fait traduire les conseils des lettrés byzantins. Même dans les principautés roumaines, les lettrés n'ont pas la possibilité de prendre d'importantes décisions politiques et le système impérial freine les initiatives. Le Sud-Est européen est le territoire du despotisme oriental défini par des penseurs qui condamnent l'absolutisme du monarque français¹⁷. D'ailleurs, le Roi Soleil avait regardé avec une certaine sympathie l'autocratie byzantine.

Après la chute de l'Empire, l'Eglise orthodoxe est devenue une „église des opprimés“ (selon H.G. Beck)¹⁰: les orthodoxes sont devenus partout des citoyens de la deuxième classe, car les grandes Eglises de Constantinople, Jérusalem, Antiochie et Alexandrie étaient soumises au Turcs ou aux Arabes. Il est très important de constater que les Eglises orthodoxes n'ont entretenu nulle part des relations sur pied d'égalité avec le pouvoir politique, ce qui a interdit le développement d'une doctrine sociale et politique, et a consolidé l'ancrage de l'Eglise dans le sacré. La nouvelle période qui couvre le laps de temps entre la chute de Byzance (1453) et l'essor des nationalités (début du 19^e siècle) ne peut être considérée une continuation de la période byzantine.

Après le 19^e siècle, une autre époque commence pour les Eglises orthodoxes qui doivent s'adapter à la politique des Etats nationaux. Donc, si le byzantinisme s'est prolongé jusqu'aujourd'hui, c'est surtout à cause d'une disparité mentale entre l'Occident et l'Est européen, et non pas parce que la formule byzantine aurait connu un prolongement sans failles. Le „Commonwealth byzantin“ (décrit par Dimitri Obolensky) a été suivi par un „Commonwealth phanariote“ (d'après Cesare Alzati) ou plutôt par une „Byzance après Byzance“ (selon l'heureuse formule de Nicolas Iorga)¹¹ pour connaître un nouvel essor, à l'époque des nations, quand les relations Eglise-Etat national et celles entre les Eglises orthodoxes ont connu un développement sans précédent.

Issu des animosités entre Latins et Grecs, le byzantinisme définit une attitude qui par le truchement d'un stéréotype est proposé comme caractéristique du monde orthodoxe. Mais il faut tenir compte du fait que Byzance après Byzance n'a pas formé un bloc. Nicolas Iorga a soutenu que la civilisation byzantine „comme complexe d'institutions, comme système politique, comme formation religieuse, comme type de civilisation, comprenant l'héritage intellectuel hellénique, le droit romain, la religion orthodoxe et tout ce qu'elle provoquait et entretenait en fait d'art“¹² n'avait pas disparu au 15^e siècle. La continuité avait été assurée par l'émigration byzantine en Occident, par le rôle de Constantinople, des archontes et des princes roumains dans le Sud-Est de l'Europe. La formule embrasse à présent toute forme de survivance de la civilisation byzantine; mais les modifications apportées à cet héritage encouragent les historiens récents de parler plutôt d'une période „postbyzantine“. Ce nouveau commonwealth s'est appuyé sur la Patriarchie oecuménique de Constantinople, les princes roumains de Valachie et Moldavie et sur les monastères du Mont Athos. La Patriarchie a représenté le peuple chrétien de l'Empire, les principautés roumaines ont offert une alternative culturelle et même politique au monde ottoman, pendant que le Mont Athos a été le gardien de la sacralité et du hēsychasme.

Pendant cette période qui couvre l'intervalle entre la chute de Byzance (1453) et l'essor des nationalités (début de 19^e siècle), le monde orthodoxe a connu une variante russe qui retrouve sa spécificité dans la confrontation entre l'Eglise et un Empire autocrate, mais cette fois modernisé, une variante grecque intéressée dans une politique panhellénique désireuse de s'assurer, par l'acaparation des charges

d'Assomptionnistes et d'autres encore, connaît à peine Byzance après le schisme et les Croisades". Et Fernand Braudel qui repliquait: „C'est extraordinaire que la Chrétienté orthodoxe ait préféré l'Islam à l'entente possible tout de même avec un pape à Rome, extrêmement conciliant, et avec les Latins qui ne demandaient pas mieux que de gagner". Or, la discussion nous offre une belle occasion d'analyser la capacité des stéréotypes de couvrir les réalités, car ce ne sont pas les Jésuites et les Assomptionnistes qui ont installé dans les cours modernes les clichés regardant Byzance, tout comme le choix byzantin peut être interprété comme une volonté de ne pas marchander la liberté religieuse pour la liberté politique. Mais Braudel se laissait déclarer, au cours du débat: „nous autres Vénitiens..."⁶. Ajoutons que dans l'enseignement occidental l'orthodoxie est connue dans son encadrement byzantin ce qui favorise immédiatement l'apparition d'une civilisation datée, close, sans évolution: religion d'un empire, l'orthodoxie semble figée au moment de l'écroulement de Byzance et productrice de nostalgies, mythes et intolérance face à notre monde en perpétuel mouvement.

Ne désespérons pas car les études byzantines ne datent que depuis un siècle, en tant que matière d'enseignement universitaire et que les recherches sur l'„homo byzantinus", l'homme placé dans son milieu quotidien, ne sont qu'à leur début. De telles analyses pourraient nous faire comprendre cette altérité, et observer les distances qui séparent les orthodoxes de Byzance de orthodoxes d'aujourd'hui. Car quel historien s'approcherait aujourd'hui d'un catholique comme s'il abordait un contemporain du pape Grégoire VII?

Les animosités politiques

Le niveau politique nous introduit dans la série des animosités et conflits qui ont séparé Byzance de l'Occident. C'est là, dans ce domaine que nous découvrons les ressorts de la polémique de plus en plus aiguë. A la fin du 10^e siècle, „si l'on en croit l'évêque de Crémone Liutprand qui en 968 se trouvait comme ambassadeur d'Otton I^{er} à Constantinople, Nicéphore Phocas aurait dit au sujet des Occidentaux qu'ils étaient „des coquins, des criminels, des misérables" et aurait ajouté qu'ils étaient „vêtus de haillons", „des esclaves sans culture". Liutprand, à son tour, accusait les Byzantins d'avoir été indignes de l'héritage romain. Dans ces attaques, il y a, bien-entendu, de l'odium theologicum, mais c'est la confrontation politique, la lutte pour la suprématie, qui crée et développe les adversités⁷. Selon Alain Ducellier, „au moins jusqu'au 13^e siècle, le monde chrétien ne s'est pas senti irrémédiablement coupé en deux; la séparation définitive ne date en fait que de la quatrième croisade, et encore ni Byzance, ni le pape Innocent III n'est sont directement responsables"⁸. Le conflit entre l'Empire Latin d'Orient et l'Empire Byzantin a amplifié la discorde entre orthodoxes et catholiques, et les tentatives faites par les empereurs byzantins de réaliser l'union des deux églises chrétiennes ont été bloqués par un autre facteur politique – l'affirmation de la „plenitudo potestatis" du siège catholique demandant aux orthodoxes non pas la coopération, mais la soumission⁹.

dans les Balkans où les routes étaient mauvaises et peu sûres: au 18^e siècle, le grand tour s'arrête aux Carpates ou aux frontières de l'Empire ottoman. Montesquieu ne s'aventure pas au-delà de ces colonnes d'Hercule et les nouvelles qu'il reçoit de la Transylvanie sont consignées comme des curiosités. Les hommes de science qui ont voulu étudier les contrées situées au Sud du Danube remercient Dieu au moment où ils entrent dans les territoires autrichiens d'avoir échappé sains et saufs des mains des payens (en grande partie des orthodoxes!).

C'est seulement au 19^e siècle que la communication s'anime, mais la découverte des peuples et des détails du relief prendra du temps: la région sera désignée comme „Peninsule illyrique“, „Thrace“ ou „Peninsule byzantine“, selon l'éducation reçue. La Peninsule Balkanique recevra son nom en 1809, lorsque le géographe allemand August Zeune parlera de la „Balkanhalbeiland“⁴. Byzance ne sera découverte que dans les églises et monastères: les anciennes fresques seront contemplées comme des oeuvres d'art dans l'esprit des Lumières qui avait évacué la valeur religieuse pour la remplacer par la valeur esthétique. D'autres traces byzantines sont identifiées dans les mentalités et le Petit Robert définit le „byzantinisme“ comme „tendance aux discussions byzantines“, ce qui renvoie au mot byzantin où nous trouvons l'explication: „qui évoque, par son excès de subtilité, par son caractère formel et oiseux, les disputes théologiques de Byzance“. Aucune difficulté de passer de ce domaine aux questions brûlantes de nos jours, et de parler du „byzantinisme“ d'une rencontre de diplomates, de la bureaucratie „byzantine“ de l'Union Européenne ou de la tendance des candidats à la présidence américaine de sombrer dans des „disputes byzantines“.

L'empreinte de l'enseignement

L'école n'a pas dispensé avec générosité des données exactes sur le Sud-Est européen, tout comme l'oeil formé dans les galeries d'art qui présentent la vision de la Renaissance refuse l'image byzantine. Lady Montagu, qui sait dépasser les préjugés instillés par son milieu culturel, et apprécie les femmes turques qui semblent avoir descendu des tableaux de Titien, trouve les fresques regardées dans une petite église grecque des produits d'un mauvais goût total – un irrémédiable „bad taste“⁵. On dirait même que le public occidental préfère les images turques d'un Liotard aux icônes byzantines qui rappellent la „barbarie gothique“ condamnée par les protagonistes des Lumières.

Même si la sensibilité a changé et les Occidentaux apprécient les icônes orthodoxes, les clichés se perpétuent dans les écoles et facultés s'il faut croire Mme Hélène Ahrweiler qui, à Châteauvallon, là où Fernand Braudel a donné „une leçon d'histoire“, déclarait: „Byzance a été assassinée par ses coreligionnaires en christianisme, à cause de Byzance dite schismatique. C'est ce divorce-là que nous payons encore aujourd'hui; parce que lorsqu'on entend dire dans les amphithéâtres „querelle byzantine“, „c'est Byzance et rien d'autre“, cela prouve tout simplement que toute l'historiographie d'inspiration ecclésiastique, émanant de Jésuites,

En tout cas, au début du 18^e siècle, un mélange de byzantinisme et d'ottomanisme a été réalisé en Styrie; un artiste autrichien nous a laissé un témoignage de première main: sur un tableau vivement coloré, il a représenté „les qualités des peuples qui habitent l'Europe“². Exposé dans la magnifique retrospective Marie-Thérèse organisée à Schönbrunn en 1980, ce tableau a été souvent cité depuis, mais moins du côté qui nous intéresse. Dix portraits surmontent dix colonnes qui récapitulent les qualités maîtresse du Français, Espagnol, Anglais, Italien, Allemand, Suédois, Polonais, Hongrois, Russe et dans une symbiose étrange „le Turc ou le Grec“ (Tirk oder Griech). Les qualités sont déduites de 17 questions qui sont celles qu'un paysan de Styrie posait à un étranger: les caractérisations sont défavorables et une explication nous est fournie par les costumes des personnages, en majorité des militaires. Or, les rencontres faites pendant les guerres ne mettent pas en lumière les belles aptitudes de la nature humaine. La nature de notre pacha est „semblable au diable“, son intelligence nulle, la science qu'il possède est celle d'un „faux politicien“, ses vêtements sont féminins, ses actions sont plus traîtresses que celles du Russe, il n'aime que soi-même; en échange, son empire est plein de merveilles – ce qui nous fait penser aux contes, tout comme la réponse donnée à la question „en quoi consiste leur richesse“: „en choses délicates et molles“ est une allusion évidente aux tapis et vêtements orientaux. A la question „quel genre de seigneur aime-t-il?“ la réponse est tranchante – „un tyran“, pendant que dans la rubrique de comparaisons avec les animaux, apparaît le mot „chat“. Dans le même sens, la fin de sa vie sera „en trompant les autres“ (pendant que l'Espagnol meurt dans son lit, le Français sur le champ de bataille, l'Anglais dans la mer). De toute évidence, le personnage a une seule qualité maîtresse, celle d'être versatile, inconstant, trompeur, et elle est une résultante de la peur du Turc combinée avec le „timeo danaos“.

En parcourant quatre-niveaux – de la communications quotidienne, de l'éducation, de la vie politique, de la vie culturelle – nous constatons une persistance significative des stéréotypes.

Les nouvelles et les préjugés

Sur le premier niveau nous observons que la communication entre les zones du continent est très lente aux 15^e–17^e siècles, ce qui transforme les nouvelles en dates historiques. Aussi bien les informations offertes par les bulletins et les revues, que celles transmises par le truchement de la correspondance diplomatique parcourent les distances Istanbul-Paris ou Istanbul-Londres en 45-60 jours. Au début de 17^e siècle, les lettres envoyées par les membres de la Campagne du Levant arrivent à leur destination en 65 ou 85 jours, mais une lettre de Sir Robert Cecil a parcouru la route en 111 jours et une autre de Sir Thomas Glover en plus de 5 mois. Il y a eu des lettres qui ne sont jamais arrivées à leur destination, soit parce qu'elles se sont perdues, soit parce qu'elles furent volées³. Le système postal actuel jouit d'une longue tradition... Ni les voyageurs ne s'aventuraient aisément

Byzance, byzantinisme – l'image et le stéréotype

Dans son excellente *Histoire de l'idée européenne*, Federico Chabod décrit les chemins tortueux qui ont rapproché les héritiers des Romains des successeurs des tribus germaniques tout en les séparant des Grecs, et en créant ainsi une nouvelle disparité en Europe. Et il souligne qu'il s'agit là d'une importante division, du moment qu'elle éloignait l'Orient européen de la communauté civile à laquelle il avait offert une première nourriture; cette séparation devait s'aggraver à la suite de la conquête ottomane qui a éliminé la Grèce et les Balkans de l'Europe jusqu'au siècle des nations. „Et dans cet Orient, continue Chabod, se trouvait non seulement la Péninsule balkanique, mais aussi la Hongrie qui est restée en dehors de la civilisation classique, et la Roumanie, qui avait appartenu au monde romain, mais comme le disait Enea Silvio Piccolomini, était devenue barbare”¹.

En effet, à l'époque moderne la perception européenne des hommes politiques a été dominée par l'existence de deux mondes divers: d'un côté le roi de la France, de l'autre le Turc, affirmait Machiavelli. Les hommes de lettres ont accepté, à leur tour, cette division, en partant des critères confessionnels ou culturels: si l'Europe a été unitaire au long du premier millénaire, sans en avoir conscience, le schisme religieux et plus tard les repères offerts par l'avance de l'étude de l'immédiat ont opéré des coupures qui n'ont été jamais oubliées. Car chaque division a ajouté un nouveau argument à la séparation intervenue entre des hommes qui se revendiquaient du même héritage culturel. Les vêtements, les comportements, les mets, les croyances ont mis en vedette la diversité du monde et, en même temps, ont favorisé l'apparition des repères qui séparaient „les nôtres” des „autres”. Mais tout le temps, les cercles du pouvoir, dans leur tentative de se légitimer et de créer des solidarités ont fait appel à des démarcations tranchantes destinées à consolider les unités qu'ils dirigeaient. Très souvent, ils ont transformé les différences en hostilités. Les clichés qu'ils ont diffusés ont souvent rencontré la typologie proposée par les voyageurs, les auteurs de dictionnaires, les explorateurs du passé, et le stéréotype et venu s'installer dans la communication intellectuelle, en prétendant qu'il lui rend un bon service.

Dans notre cas, il serait intéressant de voir comment les désignations des Byzantins ont été utilisées pour caractériser rapidement les Ottomans et ensuite les nations des Balkans: une comparaison pourrait être faite entre „byzantinisme”, „orientalisme” et „balkanisme”. Car nous ne recevons plus le byzantinisme dans toute sa pureté, mais dans un mélange où se trouve un peu d'orientalisme ou de balkanisme.

Y-a-t-il une Europe Orthodoxe?

Sommaire

Byzance, byzantinisme – l'image et le stéréotype
Le livre et la „culture commune“
La métamorphose des solidarités
Orthodoxie et totalitarisme

La métamorphose des solidarités

Il faut remarquer, d'entrée de jeu, que le facteur politique assume un rôle excessif et exclusif dans l'historiographie des Balkans où la présence des forces impériales semble resoudre toujours les conflits ou les interrogations. Or, la reconstruction du passé ne peut ignorer les courants profonds qui agissent non seulement aux moments de révolte ou de restructuration, mais aussi, et peut-être surtout, pendant les périodes marquées par l'intervention brutale du pouvoir dans l'existence quotidienne. L'histoire récente du „bloc communiste“ en fournit la meilleure preuve. Une perspective plus généreuse est offerte par l'histoire des mentalités qui, tout en tenant compte de la politique et des facteurs sociaux, ne marginalise pas les mouvements intellectuels et de la sensibilité. Cette histoire ambitieuse a timidement démarré dans l'historiographie sud-est européenne, mais ses résultats obligent déjà les historiens de la vie politique de réévaluer leurs critères et méthodes¹ et d'envisager autrement la construction des Etats nationaux et l'affirmation des identités nationales dans le Sud-Est européen.

Solidarités organiques et solidarités organisées

Les explications courantes données à l'essor du nationalisme et à l'apparition et au développement de l'Etat national dans le Sud-Est européen mettent en relief soit la politique impériale, soit la lutte des peuples opprimés contre cette politique; d'autres explications parlent du rôle de l'Eglise dans la conservation de l'identité nationale ou de l'agression de l'Etat national contre l'Eglise.

Dans une région dominée par une Eglise très liée à la tradition et à prédominance paysanne les explorations doivent dépasser les surfaces et atteindre le substrat mental où la religion en est l'élément principal². Si l'Empire ottoman n'a pas attaqué l'Eglise orthodoxe, en échange ce serait trop de lui concéder la formation d'un „nationalisme communautaire“ basé sur l'alliance de la religion avec l'ethnicité: en protégeant „le peuple du livre“ (Ahl al-Kitap) qui englobait les Juifs et les Chrétiens, les Ottomans n'ont pas consolidé la conscience ethnique des peuples qui auraient été dépourvus de souvenirs et de liens avec un passé évocateur d'une fière souveraineté³. Ni la thèse qui attribue à l'Empire des Habsbourg un rôle déterminant dans l'apparition de la conscience nationale chez les Roumains et les Serbes ne saurait être accepté sans réserve. Les réformes de Marie Thérèse et surtout le joséphisme ont encouragé la formation d'un esprit civique très important, mais la confession ne s'est pas transformée en nation seulement sous les rayons des Lumières de Vienne⁴.

La continuité des institutions et la mémoire collective, gardienne à travers les légendes, les sermons et les habitudes des époques des premiers tsarats ou principautés, ont mis une forte empreinte sur les traditions locales: les prêtres ont été sensibles à la piété populaire et la religion n'a pas évacué les éléments qui favorisaient la consolidation de l'identité et des spécificités⁵. D'ailleurs l'Eglise a continué son rôle social à l'époque de la modernisation des structures sociales et mentales, aux 17^e et 18^e siècle, et les évêques ont soutenu l'impression des livres et l'organisation de l'enseignement: les Lumières sud-est européennes ont été marquées par la continuité culturelle et par la volonté de moderniser la société sans dégrader le domaine du sacré⁶. Dans les principautés roumaines, l'existence des structures étatiques a contribué à la formation d'une culture courtoise, et un „rationalisme orthodoxe“ s'est développé au 17^e siècle, pendant qu'un désir de dépasser les limites imposées par la domination impériale s'est affermi au 18^e siècle grâce aux contacts avec les étrangers et les nouvelles idées⁷.

Si la politique ottomane et les pressions ou influences venues du côté de l'empire des Habsbourg ou des Tsars n'ont pas provoqué un essor décisif du nationalisme sud-est européen, en échange on ne pourrait attribuer ce rôle déterminant à la lutte des opprimés contre les empires. Apprécier que l'ethnie se transforme naturellement en nation et que la nation enfante l'Etat-national c'est établir une chaîne de phénomènes contrôlée par la fatalité, éclairante quant à la vision réductrice marxiste qui l'a constituée, mais obturatrice du point de vue de l'explication historique⁸.

Le nationalisme s'est constitué comme doctrine sous l'impact des solidarités formées au 18^e siècle et au début du siècle suivant, et à la suite de l'ascension assez rapide d'un groupe d'intellectuels qui a mis à bon profit l'imprimerie pour donner une nouvelle forme aux solidarités existantes. Or, les solidarités n'ont pas toujours un caractère homogène que lorsque les solidarités organiques issues des relations établies dans le cadre de la vie quotidienne – dans la famille, la paroisse, les professions, les groupes sociaux – rencontrent les solidarités organisées, celles proposées par le pouvoir qui doit toujours se légitimer et créer un ciment social autour du cercle du pouvoir. Ce délicat rapport entre organique et organisé peut être suivi à travers l'histoire et de préférence aux moments où une crise politique, sociale, économique et idéologique provoque une rupture: on pourrait soutenir que la révolution est une explosion des solidarités organiques contredites et exaspérées par un pouvoir qui les ignore, pendant que les phases de modernisation augmentent le poids des solidarités organisées. Il faut préciser que ce rapport entre organique et organisé ne devient pas plus clair si nous adoptons une vision évolutionniste: notre concept de solidarité organique ne se confond pas avec le concept de solidarité mécanique, utilisé par Durkheim, tout comme cette forme de solidarité peut être rencontrée aussi bien dans la communauté que dans la société décrites par Ferdinand Tönnies⁹. Les solidarités organiques sont tissées sur le fond d'un sentiment d'appartenance à un monde en même temps familier et sacré (le „*Gemeinschaftsgefühl*“ d'Adler) et, de cette manière, elles sont fondamentales, pen-

dant que les solidarités organisées ont un caractère plus délibéré et volontaire, et elles sont menacées par le jeu des forces sociales et politiques, aussi bien que par les mutations des mentalités¹⁰.

En regardant sous cet angle la modernisation des sociétés sud-est européennes, nous observons une rupture entre les deux formes de solidarité provoquée aussi bien par l'agitation des solidarités organiques irritées par les abus de l'autorité impériale que par le nouveau type de solidarité organisée proposée par la Grande Nation. Ce nouveau type centré sur „le peuple“ semblait favoriser une consolidation des solidarités organiques: mais sa perception à la suite des campagnes napoléoniennes, lorsque le pouvoir impérial semblait être le facteur qui impulsait l'apparition des nouveaux états-nations, a consolidé la tendance des intellectuels sud-est européens d'accentuer le volontarisme du pouvoir politique et d'accorder un surplus de poids à l'exécutif au détriment du législatif. L'exécutif „énergique“, présent même dans la doctrine libérale, incarnait „la transcendance du pouvoir politique par rapport à la société“, d'après la remarque pertinente de Pierre Manent¹¹, et il conférait à la constitution des solidarités organisées un rôle prépondérant dans la formation du nouveau corps politique. En d'autres mots, la modernisation sollicitée au niveau de la vie quotidienne a été réalisée par des mesures venues d'en haut, ce qui devait conduire à l'apparition de ce que Titu Maiorescu a nommé „les formes vides“¹².

Le nationalisme sud-est européen a eu son moment d'éclosion à l'époque où les révolutions continentales ont mis sous les yeux des dominants et des dominés un nouveau modèle d'organisation sociale, un nouveau type de rapports entre organique et organisé. Pour les cultures traditionnelles sud-est européennes le choc a été d'autant plus percutant que ce modèle attrayant surgissait d'une civilisation du corps, en grande partie ignorée par les gens du Sud-Est. Le nouveau discours politique donnait une réponse intéressante aux transformations profondes provoquées par les débuts de l'industrialisation, les progrès de l'hygiène, de la communication, de l'irruption des masses dans l'espace public: il déplaçait le centre de gravité de l'organisation du corps politique des charismes vers le consensus. L'orientation nouvelle des solidarités vers l'immédiat et le côté matériel a dirigé la vision habituée à rapporter toutes choses à un „moment vérité“ vers la mythologie historique appelée à fournir dorénavant de nouveaux points de repère à la communauté transformée en nation: cette nation devait avoir un début mythique et une mission libératrice¹³. Le romantisme a fourni la charge émotionnelle nécessaire à cette idéologie qui repose sur un nouvel rapport entre intelligence et imagination: le romantisme a proclamé l'autonomie de l'imagination, et a enveloppé l'immédiat et l'inconnu dans les fascinantes couleurs de l'illusion. Et celà, à un moment où, sous l'impact des nouvelles attitudes religieuses et de la privatisation de la lecture, l'imaginaire s'était individualisé dans les cultures occidentales¹⁴.

De ce point de vue, le nationalisme ne propose pas une construction imaginaire sans précédent, du moment que toute théorie politique contient un chapitre de projection sociale et tout pouvoir propose une image de soi-même¹⁵: mais il

augmente la partie d'illusion qui donne un sens politique à la mythologie¹⁶ et encourage l'apparition des utopies politiques. Le nationalisme n'est pas, non plus, une pure invention des intellectuels¹⁷ du moment qu'il se développe dans un climat mental particulier et profite de la dissolution des solidarités traditionnelles axées sur le charisme du détenteur du pouvoir. Ce sont les progrès de la sécularisation qui ont favorisé l'action des intellectuels: le rapport entre sacré et profane mérite qu'on lui accorde une attention égale à celle prêtée à la promotion des nouveaux lettrés.

La première vague de la modernisation

Vers la fin du 18^e siècle, de nouveaux concepts et images se sont installés non seulement dans la littérature de délectation, mais aussi dans les écrits destinés à infuser des normes sociales dans la vie collective. Les auteurs de chroniques du 17^e siècle avaient eux-aussi poursuivi des buts politiques, tout comme les recueils de proverbes et maximes avaient été diffusés pour consolider les bons moeurs; mais à ce moment les ouvrages rédigés ou publiés rendent compte d'une nouvelle attitude face à la société et au pouvoir politique.

La modernisation des sociétés sud-est européennes est, en général, regardée comme un effort fait par des arriérés pour rattraper les avancés et qui a, partiellement, „occidentalisé“ ces sociétés. Mais si nous acceptons que toute construction politique est fondée sur une idée et une image de l'homme, alors nous saurons identifier dans ce processus les débuts d'un développement qui devait aboutir à un nouveau type de corps politique. Dans les sociétés sud-est européennes, le corps politique avait été fondé sur la présence du sacré dans la vie des hommes: la „culture commune“ a infusé dans les consciences une vision unitaire du monde et a consolidé les solidarités autour d'un „bien commun“ déduit de la nature paradoxale de l'homme. Le contact avec les armées, l'administration et la littérature d'inspiration occidentale a mis sous les yeux un autre type de corps politique très alléchant, parce que plein de succès: celui formé par l'association profane¹⁸.

La pensée politique occidentale avait mis au centre de sa réflexion politique un homme isolé qui faisait appel à un „artifice construit par les individus sans pouvoir pour protéger leurs droits“, idée lancée par Hobbes et reprise, sous une autre forme, par John Locke et Rousseau. En dépit du fait que ces idées ont pénétré lentement dans le Sud-Est européen¹⁹, une modification, si non une révision, des idées traditionnelles ne se laissent pas surprendre. Ce processus doit être analysé de préférence dans les Pays Roumains où les structures politiques traditionnelles n'ont pas été anéanties par le pouvoir ottoman. Mais ici, dans tous les écrits qui s'inscrivent dans la pensée et l'activité politique, il n'y a aucun déplacement qui puisse trahir un débat qui s'annonce autour de l'homme et de ses rapports avec ses semblables. Bien entendu, la pensée politique évolue au 18^e siècle, mais les prises de position des princes et des clercs ne modifie pas le fonds d'idées traditionnelles: l'appel fait au concept de patrie et à la solidarité autour du prince bon chrétien

devient de plus en plus fréquent²⁰, mais l'homme est entrevu, au début de son histoire, dans le Paradis et non pas au milieu d'une nature hostile ou généreuse. Ni les hypothèses des sciences de la nature, ni les relations des voyageurs à travers l'Atlantique, n'ont pas troublé la vision du monde transmise au fil des générations. Pendant que la pensée occidentale dessine un „état de nature“ qui met en relief un homme libre, seul devant ses propres décisions, les penseurs du Sud-Est européen continuent d'entrevoir l'homme, au même moment, seul devant Dieu et en relation avec les autres.

Les premières ondes de la pensée moderne ont touché les régions où la domination des Habsbourg s'est installée au début du 18^e siècle, au nord de la Serbie et en Transylvanie. Là, les autorités autrichiennes ont introduit une administration qui a changé lentement la vie quotidienne des gens, surtout du moment que le josephisme a instauré une politique ferme et cohérente d'efficacité sociale et économique. Entre les autorités impériales et les nouvelles populations englobées dans l'Empire des rapports suivis se sont établis et ils ont dynamisés aussi bien la perception impériale des nouveaux sujets²¹ que la politisation des relations humaines dans ces régions²². Les transformations ont démarré de bas en haut, en partant de l'existence quotidienne marquée par les mesures administratives et militaires de l'empire qui jusqu'à Joseph II n'avaient pas favorisé les „schismatiques“ orthodoxes. L'empire des Habsbourg, aussi bien au temps de Léopold I^{er} et Charles VI, que du temps de Marie Thérèse, a établi une étroite liaison entre la confession et la loyauté: l'empire se proclamait catholique et demandait à ses sujets de s'encadrer dans l'église officielle. Quand les paysans roumains dirigés par des moines orthodoxes se sont revoltés contre l'administration autrichienne, au milieu du siècle, la répression n'a pas hésité de frapper les centres religieux, et le commandant militaire en Transylvanie, Adolf Nicolaus Freiherr von Buccow, a détruit les monastères orthodoxes à coup de canon²³.

Avec Joseph II les choses ont commencé à changer dans un rythme plus vif, justement parce que ses mesures ont bouleversé les relations fondamentales – celles basées sur les croyances et pratiques religieuses. Cette direction prise par la „fureur“ administrative de Joseph II a provoqué l'ironie de Frédéric II qui l'appelait „mon frère le sacristain“²⁴.

Les orthodoxes de l'empire ont adhéré rapidement au programme de Joseph II qui leur promettait des droits qu'ils n'avaient jamais eu: la tolérance religieuse et l'accès à l'enseignement ouvraient de nouvelles chances politiques aux Serbes et aux Roumains. Mais les mesures de l'empereur avaient en vue une plus grande productivité qui devait augmenter les sommes versées à l'Etat, et une consolidation de l'autorité de l'Etat face à l'Eglise. Le populationisme et le centralisme du josephisme ont eu comme conséquence des mesures qui ont frappé les pèlerinages, le système traditionnel de fêtes, les pratiques religieuses liées aux rites de passage et même le régime alimentaire, à la suite de la réduction des jours de carême²⁵. Les questionnaires ayant un contenu religieux envoyés dans les villes et les villages, et le contrôle du confessionnel ont renforcé l'emprise du pouvoir po-

litique sur les pratiques religieuses: les monastères et le clergé ont été mis au service de l'Etat. Par cette voie, le pouvoir politique a modifié les solidarités traditionnelles, en provoquant le recul des pratiques liées à la religion et la consolidation des pratiques sociales et politiques. Dans ce sens, on peut affirmer que le joséphisme a introduit dans l'Europe danubienne toute une série de résultats des débats provoqués par l'école moderne du droit naturel et par les idées des philosophes qui ont contribué à l'essor de l'autorité de l'Etat et à l'apparition d'une nouvelle idée de l'homme. Les solidarités organiques développées dans une région où les traditions se perpétuaient avec vigueur ont été soumises à la pression du pouvoir politique: l'action des Eglises chrétiennes a reculé devant l'expansion continu du politique. Si le joséphisme ne descend pas directement de la philosophie des Lumières, en dépit des relations du chancelier Kaunitz avec les encyclopédistes, il a contribué à l'implantation d'un nouveau type de solidarités centrées sur la valeur politique, qui a promis une autre forme de sécurité et protection que la valeur religieuse.

Les réformes de Joseph II ont instauré dans la région nordique du Sud-Est européen un sentiment laïcisé de sécurité: une nouvelle forme de dévotion nourrie surtout par le nouveau discours social de l'Eglise a contrebalancé l'imixtion dans l'intimité des hommes de l'Etat paternaliste²⁶. Cette „dictature mise au service du développement économique et social“ (Entwicklungsdiktatur) peut être regardée comme un effort fait par la monarchie catholique de rattrapper les états protestants²⁷. En tout cas, nous assistons à un exemple très clair d'un Etat qui se détache de la société qu'il dirige et domine²⁸. Le pouvoir politique a provoqué en Serbie et en Transylvanie des changements qui avait eu lieu plus tôt en France. La première modernisation d'une partie du Sud-Est européen ne repète pas l'expérience occidentale, mais elle atteint un but que la politisation de l'existence dans les sociétés du continent avait lentement poursuivi à partir surtout du 17^e siècle. Les transformations intervenues dans l'existence quotidienne des orthodoxes de l'empire des Habsbourg mettent clairement en relief le fait que les solidarités se sont modifiées à la suite de l'expansion vigoureuse de l'Etat et de l'action du pouvoir politique. Dans le reste de la zone sud-est européenne, l'existence a continué son cours, sans réévaluer les solidarités et sans engager un vif débat sur l'organisation de la vie politique.

En même temps, la politisation a orienté les sujets de l'empereur vers des formes élargies de solidarités appuyées sur le prestige de l'empire. Une meilleure perception des événements continentaux a commencé à se développer, ce qui devait élargir le cercle des personnes intéressées dans les problèmes européennes et, en même temps, déplacer le centre de cet intérêt vers le monde contemporain. Car dans la société médiévale et dans les sociétés traditionnelles, le sentiment de l'unité européenne n'a été vif, selon la constatation de Georges Duby, que parmi les professionnels de la culture; du fait que cette culture était un héritage, il s'ensuit que cette recherche de l'unité avait été menée par référence au passé²⁹. L'invasion des feuilles volantes et des brochures dans les villes et villages danubiennes a

déclenché la politisation des consciences et une curiosité plus grande vis-à-vis des „affaires européennes“. Les paysans se sont sentis plus étroitement liés au „bon empereur“ et l'Europe a commencé à diversifier son paysage culturel et politique. Mais ni le message sec et très souvent simpliste des philosophes, ni les passions déchainées par la Révolution (et qui faisaient dire à Robespierre que les forces révolutionnaires ont mis l'Europe à genoux) n'ont élargi et approfondi le concept de civilisation européenne. Les références à l'Europe faites dans les textes sud-est européens de l'époque confirment la constatation d'Alphonse Dupront: „L'Europe nous arrive de son histoire courte sans âme“³⁰.

La première vague de la modernisation a été suivie par le flot des campagnes napoléoniennes qui ont touché directement le Sud-Est européen. Dans les milieux grecs, l'adhérence à ces idées a été plus grande que chez les autres peuples balkaniques et un certain jacobinisme se laisse décéler dans l'esprit révolutionnaire qui a agité les intellectuels et les commerçants. Mais partout l'image de l'Europe s'est trouvée en relation avec l'image de la France³¹.

L'évolution de la culture commune

Ce qui retient ici notre attention c'est le rôle accordé à l'imprimé aussi bien par les autorités que par les adeptes des nouvelles idées: des feuilles volantes, des brochures, des calendriers et almanachs ont été diffusés dans les territoires dominés par les Habsbourg et le Tsar – qui demandaient à leurs sujets de ne pas rester passifs devant l'assaut „des Français sans aucun Dieu“ et de mourir pour une „patrie“ généreusement gouvernée par les empereurs. Les textes lus à haute voix dans les villes ont favorisé le passage de la communication purement orale à celle sémi-orale et donc à des formes plus sensibles au discours rationnel³², tout comme ils ont contribué à la politisation des formes et des conduites qui a marqué un transfert „de plus grande envergure qui fait passer d'une organisation toute religieuse du corps politique et social au primat affirmé de l'Etat et de sa raison“³³. Ce processus demande une analyse poussée de la présence de l'imprimé dans la vie des hommes, des attitudes qui se sont cristallisées pendant les mouvements de libération serbe, grec et roumain du début du 19^e siècle et du rôle des intellectuels dans le renouvellement des structures mentales. Quelques aspects sont évoqués dans les pages qui suivent.

La première question qui traverse l'esprit est quel a été le rôle des tracts, des journaux, des brochures dans les mouvements sud-est européens? Peut-on parler d'une alphabétisation si intense qu'elle aurait accordé à la page imprimée une place de premier ordre dans la direction de ces mouvements? Ainsi posée, la question ne nous mène pas trop loin, parce qu'on sait bien que l'alphabétisation a souvent favorisé le conformisme³⁴: là où le protestantisme a été le seul moteur de l'alphabétisation, l'écrit a consolidé souvent la piété³⁵ au lieu de provoquer la révolte. Mais, il est certain que l'école moderne a été un facteur principal de la modernisation sociale ce qui a provoqué la suspicion des conservateurs qui ont

rejeté, en même temps, tout projet de fonder des publications dans la langue parlée (comme, par exemple, en Transylvanie où les Roumains n'ont pas reçu l'autorisation de faire paraître un journal en roumain qu'après 1830). Il est clair que les zones d'intense alphabétisation – comme la Nouvelle Angleterre, l'Ecosse, des régions nordiques de la France, la Suisse où la Prusse, qui est devenue un véritable laboratoire de nouvelles méthodes – ont été celles où le démarrage vers la civilisation moderne a été le plus décisif³⁶. Dans le Sud-Est européen les régions les plus ouvertes à la culture imprimée sont celles de la côte méditerranéenne, des régions frontalières de l'Empire des Habsbourg – en Vojvodine, Banat, Transylvanie, Croatie, Slovaquie³⁷. Et cela, en dépit du fait qu'ici l'indice est plus bas que dans les régions centrales et occidentales de l'Empire où, entre 1770 et 1830, les pourcentages passent de 15% à 40% de la population³⁸. Très intéressant est le cas du Banat où l'alphabétisation a eu un caractère intensif, ce qui a favorisé l'apparition d'un groupe compact de gens instruits: entre 1768 et 1820 „la croissance du réseau scolaire est visible (6 fois); dans a peu près trois décennies et demi (entre 1768 et 1802), le nombre des écoles serbes augmentant 1,7 fois et celui des écoles roumaines 14,2 fois”³⁹. Il faut retenir que ces écoles ont été organisées à la suite d'une décision impériale, donc pour servir les intentions des autorités; en Grèce, Serbie et Roumanie les écoles paroissiales soutenues par l'église, la ville ou le village ont continué à se développer.

Pour savoir ce qu'on lisait et qui lisait, nous pouvons nous adresser aux études récentes sur les souscripteurs. Ce „mécénat collectif” a soutenu surtout le livre non-fonctionnel, puisque celui fonctionnel continuait d'être produit sans problèmes. Les livres qui ont intervenu directement dans l'enseignement échappent, donc, à l'enquête qui prend en charge seulement les souscripteurs: il s'agit des livres rituels utilisés dans les écoles élémentaires, des livres de comportement, des calendriers et almanachs produits dans les centres roumains, à Venise ou à Vienne. Ces textes s'adressent à un public sachant lire et parfois écrire. Les rééditions et la parution de plus en plus fréquentes des titres nouveaux indiquent une continuation de la lecture intensive et un développement progressif de la lecture extensive désireuse d'accumuler des connaissances diverses; cette dernière lecture est encouragée par le livre non-fonctionnel soutenu par la souscription. Entre 1749 et 1832, 200 titres de livres grecs ont vu le jour grâce à la souscription pratiquée par à peu près 30.000 personnes; mais seulement 7% des souscripteurs habitaient la Grèce, la grande majorité des livres donnant, dans ces conditions, une réponse aux attentes des lecteurs qui se trouvaient en dehors des frontières du futur Etat⁴⁰. Chez les Roumains le phénomène s'avère être tout aussi intéressant, parce que les imprimeries se trouvaient sur le sol du futur Etat national. Les livres produits grâce à la souscription apparaissent plus tard, après 1815; dans un lot de 39 titres prédominent les livres religieux suivis par le livre qui popularise des connaissances scientifiques et par le livre qui enseigne la morale sociale, enfin par les belles lettres. Ceux qui souscrivent sont surtout des membres du clergé, des fonctionnaires, la petite noblesse; le phénomène est similaire en

Croatie⁴¹. Les membres des compagnies de commerce ou les grands marchands sont les premiers sur les listes de souscripteurs des livres imprimés à Vienne, mais il est difficile de savoir s'ils s'intéressaient directement aux livres ou s'ils vendaient les livres achetés ou mieux encore s'ils mettaient leurs noms sur les listes par ostentation⁴².

Les nouveaux textes sont l'oeuvre d'un groupe d'intellectuels qui contribuent à mettre sous les yeux de leurs compatriotes la variété du monde dans lequel ils vivent et qui font appel à la solidarité „nationale“ des lecteurs: l'alphabétisation et le développement de la culture écrite s'appuient sur la langue parlée et sur le „nationalisme culturel“ cultivé par l'Eglise aux siècles précédents⁴³. Mais il faut immédiatement préciser que ce „nationalisme“ a consolidé les solidarités organiques et qu'il n'a pas de relation directe avec le nationalisme qui a été imposé à l'Eglise par le contrôle que l'Etat national a exercé sur les cultes à partir du 19^e siècle. Les premières écoles en roumain sont patronnées par les métropolitains; les nouvelles institutions scolaires favorisent la promotion sociale et la lecture devient obligation sociale. Elle contribue à la consolidation des „micro-cultures“, puisque ceux qui savent lire se détachent progressivement de ceux qui restent fidèles à la communication orale. Ce processus est soutenu par l'expansion de l'esprit didactique présent non seulement dans les textes qui transmettent de nouvelles connaissances, mais partout, même dans les livres populaires. D'une manière un peu brutale, l'imprimé propage les normes claires et contribue, comme partout, au remplacement des règles du bien dire par les normes d'un discours mental rationalisé. L'imprimé a politisé les consciences et a participé à la cristallisation des normes sociales, au risque de simplifier et de favoriser le réductionnisme que la marche des idées devait encourager plus tard.

Les nouvelles „cultures communes“ ont été nourries par le patriotisme organique et par le désir d'élaborer un autre type de patriotisme organisé. Le patriotisme organique s'est orienté dans une autre direction que celle proposée par le programme du patriotisme organisé promu par les cours impériaux ou princiers. Il devient évident, dans ces conditions, que la ligne qui sépare le patriotisme organisé de celui organique ne traverse pas un territoire sur lequel les nations se trouvent d'un côté et les empires de l'autre: la ligne traverse les groupes sociaux et sépare ceux qui acceptent les changements pour en profiter de ceux qui rejettent tout genre d'innovation. Or, il est très significatif que pour départager ces groupes, il suffit de prendre en considération leur attitude face à la Révolution française. Cette attitude dépend des sources utilisées, de la manière de les lire, de la pensée des gens⁴⁴.

La politisation de la conscience collective a exercé une influence directe sur les livres de sagesse qui ont accordé une attention accrue à la vie sociale, sur les livres de délectation qui ont ancré leur matière dans l'immédiat ou dans l'illusion qui refusait l'immédiat, sur la littérature historique préoccupée de reconstituer le passé de la „nation“. La structure traditionnelle s'est transformée sous l'impulsion des transformations mentales.

Ceux qui ont oeuvré cette transformation, en tant que porteurs de nouvelles idées, ont été les intellectuels qui, à ce moment, ont assumé de responsabilités plus complexes. Leurs prédécesseurs avaient déployé leur activité auprès des imprimeries, dans les chancelleries princières ou épiscopales, dans les écoles et monastères. A ce moment, les intellectuels produisent de nouveaux textes qu'ils désirent imprimer. Chez Glikis à Venise, nous rencontrons le premier grand poète roumain, Ienăchiță Văcărescu, qui imprime une *Grammaire* à Râmnic, en Valachie, pendant que Zacharie Orfelin est actif chez Theodosiou à Venise ou chez Kurzböck à Vienne. Vuk Karadzic imprime son oeuvre chez les mékhitaristes, Petar Beron se trouve à Braşov, et les grands de „L'école Transylvaine“ sont tous des surveillants de textes à l'imprimerie de l'Université de Bude. Les intellectuels collaborent aux projets éditoriaux et Anthime Gazis édite une charte du monde faite par Iordake Golescu en 1800; Daniel Philippidis correspond avec Barbié du Bocage, Joseph von Hammer, Vilhoison et Lalande, en attirant vers Iaşi l'attention des éditeurs Breitkopf et Tauchnitz. Mais leur statut n'est pas clairement défini, car leur métier ne leur assure pas la moindre indépendance économique. Ceux qui s'occupent de l'édition des livres religieux sont surtout des moines; d'ailleurs ces livres ont été rarement vendus puisque les gens respectaient le principe que la vérité ne peut être vendue. Quant aux intellectuels qui travaillent avec les maisons implantées à Venise ou ailleurs, ils ne reçoivent pas des droits d'auteurs; les auteurs provenant des Balkans ne pouvaient se prévaloir d'aucune disposition, puisque la Porte n'avait pas élaboré des normes concernant la production de livres. La *Géographie* de Mélite d'Arta n'a vu le jour, à cause des difficultés financières, qu'après la mort de son auteur⁴⁵.

En faisant appel à la souscription, l'auteur a commencé à élaborer des textes qui ne s'encadraient pas dans les moules maintenues par l'„establishment“⁴⁶. Cette autonomie a été conquise lentement: les auteurs qui ont imprimé leurs livres chez Glikis ont été, dans la première partie du 18^e siècle, des membres du clergé, pendant que dans la seconde moitié du siècle, ils sont des marchands, pédagogues, autodidactes, ayant un salaire ou des moyens propres. Ce sont ces auteurs qui, écrivant sous l'impulsion de leur curiosité, contribuent à la transformation de la structure de la culture écrite. Philippides, par exemple, traverse la Bulgarie et prend des notes au sujet de l'histoire de la forteresse de Nicopole: il s'intéresse aussi à l'astronomie, la chimie ou les mathématiques. Les nouveaux auteurs offrent une matière de plus en plus riche à la lecture non-fonctionnelle qui passe outre les limites fixées par l'étude „classique“ des matières préconisées par les académies princières. Leur curiosité et activité produisent des résultats grâce aux nouveaux groupes de lecteurs qui soutiennent leur efforts.

Les nouveaux auteurs ne sont plus des „lettrés“, au sens traditionnel du mot („cărțurari“ en roumain, c'est-à-dire des hommes qui rédigent et lisent des chartes), mais des intellectuels qui accordent un rôle prépondérant à leur intellect, à ce que les romantiques nommeront „the creative mind“: ils proposent une nouvelle image

du monde et de l'homme. Etudier comment les lettrés sont devenus des intellectuels, c'est découvrir comment a été restructuré le champ des connaissances et les mentalités, en général. Il est certain qu'ils ont adopté une attitude critique face à la tradition, en suivant la voie de la „translatio studiorum“ qui avait déplacé le centre des débats intellectuel de Byzance en Italie. Sans renier l'idée consacrée d'autorité (comme on peut le déduire de leur refus d'accepter la Réforme), ils ont envisagé une révision des rapports humains et de la relation entre l'homme et la nature; enfin, les intellectuels ont cherché de nouveaux moyens pour harmoniser le patriotisme organique avec le programme des gouvernants, avec le patriotisme organisé.

Une autre question est de savoir si ces intellectuels, en tant que groupe constitué – intelligentsia –, se sont substitué à la bourgeoisie. En partant des critères proposés par V.R. Leikina-Soirskaia – „l'instruction reçue, la profession exercée, l'activité socio-politique“ – ou des traits mis en vedette par Janina Leskiewicz⁴⁷, la présence des intellectuels commence à se préciser du point de vue sociologique; mais si on tient compte du fait que leurs prédécesseurs n'ont pas répété l'expérience de leurs collègues de France ou Italie et que, à l'époque moderne, ils ont déployé leur activité dans un contexte mental différent de celui occidental, alors on trouvera une voie plus claire pour l'intelligence de leurs buts, leurs travaux, leurs sources, leur rôle qui ne s'est pas réduit à provoquer une restructuration sociale. Dans leurs cas, la matière est très subtile et elle demande un traitement adéquat, capable de ne pas détruire les relations délicates entre idée et action, sensibilité et imaginaire.

Dimitrie Cantemir relate dans la *Descriptio Moldaviae* que les jeunes faisaient leur apprentissage dans la chancellerie princière où ils écrivaient des actes, observaient comment se nouaient et étaient dissoutes les relations diplomatiques et s'encadraient dans la „clientèle“ du prince⁴⁸. Cet apprentissage introduisait les jeunes dans la vie politique sans pour autant leur conférer le statut de lettrés. Nous savons, d'ailleurs, que les Vénitiens confiaient des missions diplomatiques aux membres de la chancellerie sans pourtant modifier le statut d'un tel émissaire: en 1403 le Senat de Venise a récompensé un membre de la chancellerie de Crète, Andrea Pantallone, parce qu'il avait réussi d'obtenir la libération des prisonniers faits par les Ottomans, mais la précision était claire que le copiste n'obtenait pas le droit de siéger au Grand Conseil de Venise⁴⁹. Les scribes et les autres écrivains détenaient une position claire qui ne leur conférait ni le statut de participants au pouvoir, ni la qualité de lettré. Pour devenir un lettré il fallait étudier, écrire et enseigner; mais il faut retenir que tous les humanistes roumains ont été des boyards – Udriște Năsturel, Nicolae Milescu, Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino et le prince Démètre Cantemir.

Au 18^e siècle, le scolarisation, l'intensification de l'activité des imprimeries, la circulation du livre ont modifié la position du lettré, surtout parce que le monde du livre s'est amplifié d'un groupe considérable de ce que Pierre Chaunu nomme „lisants-écrivains“. L'auteur de livres est devenu „philosophe“, en accusant un

intérêt marqué pour les affaires publiques et pour la théorie sociale: il a désiré amplifier le domaine de la culture imprimée et, vers la fin du siècle, est devenu professeur, éditeur, libraire, comme Dositej Obradovic, A. Corays, Petru Maior ou Gheorghe Șincai. Les intellectuels ont voulu travailler dans des associations ou sociétés, mais la suspicion des gouvernants ne leur a pas permis de les réaliser que plus tard, au 19^e siècle: en 1810 la Société greco-dace, Matica Srpska et Drustvo srpske slovesnosti en 1842, Societatea filarmonică en 1833, sur les traces de l'éphémère Societatea literară de 1822⁵⁰. Mais les sociétés n'ont pas eu toujours longue vie et les académies ont été fondées après la constitution des Etats nationaux.

Il devient évident que l'intellectuel a mis son activité au service de l'établissement des institutions utiles à l'Etat moderne: pendant que les lettrés avaient déployé leur activité dans des milieux où les questions politiques étaient mêlées aux autres problèmes, les intellectuels ont souvent subordonné leur activité, qu'il s'agissait de folklore ou d'histoire, aux objectifs politiques. Le réformisme est resté pour eux une clef de voute, car ni les mouvements populaires, ni l'absolutisme des princes, pensaient-ils, ne pouvaient remplacer les bons résultats apportés par une opinion publique éclairée et le bon vouloir éclairé des princes. Or, l'opinion publique s'appuyait sur la presse, d'où les grands efforts faits par les intellectuels de dynamiser ou de fonder les journaux. Dans ce jeu, les intellectuels n'ont pas su toujours éviter les pièges de l'opportunisme ou d'un „esthétisme“ qui tout en prétendant refouler les abus du pouvoir politique savait assurer une vie commode à ses propagateurs. Tout en proclamant la priorité de la vie publique et de la consolidation de l'Etat, les intellectuels ont fini par mettre les choses au-dessus des hommes: tout en parlant de „polir“, ils ont fini par aimer la „police“. Les causes de ce phénomène qui embrasse parfois des régions plus étendues de l'Europe, comme l'Allemagne⁵¹, se trouvent dans la participation des intellectuels aux mécanismes de l'Etat moderne ayant leurs propres règles. Or, ces règles ont souvent mis leurs empreintes sur les travaux des intellectuels qui au lieu d'offrir un surcroît de subtilité intellectuelle ont préconisé des formules simplifiées, à l'usage d'un niveau moyen, désigné, par acquit de conscience, „populaire“. Dépendante de l'Etat, l'activité des intellectuels ne s'est pas appuyée sur des institutions propres (les académies) que plus tard.

D'autant plus importante est la relation innovations-constantes à l'époque des mouvements révolutionnaires lorsque les nouveaux concepts et images ont percuté les vieux conformismes. L'essor de la littérature de délectation, mais aussi celui de toute la culture écrite, nous permet de mesurer aussi bien le rapport événement – longue durée que celui innovation – continuité. La culture écrite rend évident le fait que les hommes se sont mis en mouvement, justement parce que les concepts jouissant d'un grand prestige – comme „salut“, „justice“, „loi“ – avaient acquis un sens politique. En même temps, la volonté de moderniser s'est dirigée contre le „byzantinisme“, cette duplicité des gouvernants qui avaient maintenu une fausse image d'un empire sklérosé; cette position absurde, parce qu'exagérée, a provoqué la réplique de ceux qui ont constaté que la modernité apportait avec elle

une manière de regarder le monde qui gonflait l'importance des choses et minimisait la vie intérieure de l'homme. Or, une judicieuse évaluation des mouvements révolutionnaires qui se trouvent à la source des nouveaux Etats part du fait évident que tradition et innovation se sont imbriquées au cours des années „chaudes": si Nenadovic proposait aux knèzes Serbes de faire appel à l'*Ancien Testament* pour élaborer une ébauche de constitution, Dositej Obradovic introduisait des idées du *Spectator* dans ses livres. Pour diminuer l'éclat de l'événementiel qu'une histoire achamée à démontrer le primat du pouvoir politique admire sans réserve, l'historien des mentalités privilégiera la longue durée et les continuités, mais sans gommer l'événement. Attribuer tous les échecs au „byzantinisme" est une attitude tout aussi insoutenable que celle qui refuse de voir le côté bénéfique de la modernisation. Si l'exaltation de l'événement politique réduit l'histoire au sensationnel, l'exclusion de l'événement met en scène une longue durée qui exprime „l'oubli du temps qui, affirme Paul Ricoeur, requiert toujours le repère du présent"⁵².

L'expansion du livre imprimé a contribué à la formation d'une nouvelle mentalité basée sur le fait politique ayant au centre l'idée démocratique de l'égalité foncière des hommes, qui devait leur offrir des chances égales, et l'idée de liberté. En même temps, cette expansion a déplacé le clivage social du côté de la formation intellectuelle: les gens alphabétisés se sont détachés de la culture orale. Dans les nouveaux Etats, l'appareil rapidement bâti a favorisé la formation d'une lourde bureaucratie. L'accès à cette bureaucratie a été étroitement associé à l'instruction et à la lecture extensive et active. L'élite instruite pouvait accéder ainsi au „leadership", car la fonction publique investissait le citoyen fraîchement alphabétisé non pas de l'obligation d'offrir un service public, mais d'un fragment de pouvoir qu'il pouvait mettre à son avantage. Les abus de l'administration se sont perpétués jusqu'aujourd'hui. Cette élite a regardé la culture des villages comme une forme rudimentaire de vie spirituelle et a rejeté une bonne partie de l'héritage culturel en tant que produit d'un „âge des ténèbres". Le rôle divers accordé au livre, au 19^e siècle, en tant qu'expression d'une mentalité élitare qui détient le pouvoir ou comme instrument mis au service du développement ou de l'immobilisme socio-culturel, révèle le prestige acquis par la valeur politique au détriment de la valeur religieuse ou éthique.

La tension entre tradition et modernité est le fruit des rapides transformations intervenues dans la vie économique, sociale et politique des peuples du Sud-Est européen au 19^e siècle. Mais cette tension est aussi le résultat d'une absence, car l'innovation n'a pas rencontré une doctrine de la vie civile proposée par une pensée politique en mouvement. Les débats de la cour de Brâncoveanu, le désir de Cantemir d'offrir à ses contemporains à la fin du 17^e siècle, un nouveau type de livre de sagesse – *Divanul* –, l'éloge que Nicolae Mavrocordat adresse, dans *Les loisirs de Philothée*, à ceux qui „lisent nuit et jour les oeuvres des Hellènes et tout ce qui est écrit de remarquable dans les langues latine, arabe, persane, italienne et française" pour „enrichir leur nation"⁵³, sont autant de signes d'un noble effort de

systématiser et de dominer les choses „du dehors“. Il y a là un début que marque „l'avènement d'une éthique nouvelle et qui repose sur un principe simple: la découverte de la liberté“⁵⁴, ou plutôt sur un nouvel rapport entre vie privée et vie publique. Mais comme ces auteurs appartenaient au groupe des dirigeants, ils ont regardé ce rapport d'en haut, sans observer toutes les nuances qui s'étaient au-delà du cercle du pouvoir, et parfois de loin, car les grandes décisions ne leur appartenaient pas. C'est le cas du *Divan* de Cantemir qui est issu de l'intention d'offrir des normes utiles aux hommes vivant dans un monde trompeur et changeant, et qui a fini par déplacer la discussion dans des sphères trop abstraites et trop éloignées pour que les gens subissant une pression politique et morale quotidienne puissent en tirer profit. La série de livres et de manuscrits rend compte de l'ampleur et des limites d'une activité intellectuelle qui a fini par accepter les transformations radicales en matière culturelle.

La classe politique et les autres

L'activité des intellectuels et la diffusion des imprimés mettent en lumière un vif désir de construction d'une nouvelle culture commune basés sur l'école, l'esprit didactique et la fidélité à l'Etat national; mais en sécularisant la pensée, même sans contester l'autorité de l'Eglise, les „philosophes“ ont favorisé la montée des solidarités naturelles basées sur les relations de sang, la langue, les coutumes communes. On pourrait dire que le niveau intellectuel de la culture commune a été rabaissé afin d'assurer une cohésion facile à accepter. Les ethnies ont faiblement communiqué entre elles et les „programmeurs“ ont proposé comme seul but la construction de l'Etat national. La modernisation a été étroitement liée à une idéologie qui s'appuyait sur la façade naturelle des solidarités organiques.

Le grand clivage est apparu entre alphabétisés et ceux qui sont restés attachés à leurs coutumes et modes de vies: la ville s'est séparée presque nettement du village. Et cela en dépit de la folklorisation de la culture qui a prétendu revenir aux sources „pures“ des cultures nationales découvertes dans les créations artistiques paysannes: mais les chants et les ainsi-dits „livres populaires“ ont été regardés seulement sous un angle esthétique qui ignorait que l'interférence des niveaux culturels a été permanente dans le Sud-Est européen⁵⁵. La communauté imaginée par l'Eglise n'a pas été englobée dans la communauté imaginée par l'Etat national que dans la mesure où elle consolidait „la religion séculière“ et l'idéologie nationaliste⁵⁶. De cette manière, les solidarités cimentées par la „culture commune“ et exprimées par elle n'ont pas évolué vers les formes de la société civile: leur politisation les a dirigé vers une adhésion précaire, parce que temporaire et opportuniste, au programme lancé par les jeunes formés à l'école de l'Occident. Cette attitude a encouragé l'essor de la bureaucratie qui a rendu très floue la frontière entre les droits et les obligations.

La modernisation a été un choc assez violent dans les cultures qui avaient maintenu presque inchangé le registre des images: ni l'Eglise, ni les milieux laïques

n'avaient bâti des monuments semblables à l'abbatie baroque de Melk ou au grandiose Mausolé de Ferdinand II de Graz. Les fresques avaient perpétué les images traditionnelles au risque d'épuiser leur attrait. Mais les hommes avaient reconnu dans les figures des saints un monde protecteur et rassurant. L'invasion de l'imagerie du corps a provoqué la méfiance et le refuge dans l'archaïque. A un moment où, d'après les mots de Guizot, la puissance quittait les individus et les familles et sortait des foyers pour se répandre dans la société tout entière⁵⁷, les paysans se sont accrochés à leurs valeurs traditionnelles: la famille, la terre, l'Eglise. C'est ce qui a revigoré le caractère défensif⁵⁸ du nationalisme sud-est européen au 20^e siècle, lorsque les empires totalitaires ont essayé d'en finir pour toujours avec la religion, le symbolisme cosmique et les droits de l'individu.

La modernisation des sociétés sud-est européennes a modifié, comme partout, le rapport entre pratique sociale et pratique des détenteurs du pouvoir: le nouveau climat mental a favorisé l'ascension de l'Etat en tant que source d'une nouvelle forme de protection que les sciences et les techniques mettaient à la disposition des hommes. Mais cette protection de la fragilité humaine avait en vue en premier lieu le corps et la nature: un monde artificiel émergeait des efforts conjugués des hommes de science et des hommes politiques. Le rapport entre solidarités organiques et solidarités organisées prenait, dans ces conditions, un caractère changeant qui sollicitait une permanente révision. Cette révision a été dramatique là où la nouvelle civilisation du corps s'est heurté à des structures ancrées dans une vision unifiante de la vie, inspirée par la dimension éternelle de l'homme, par les relations entre maisonnée et château, par le rythme de la nature. Au moment où le bras séculier a résout, en sa faveur, la longue dispute avec le pouvoir spirituel catholique, les cultures qui n'avaient pas connu cette dispute ont été envahies par un esprit politique réducteur qui prétendait resoudre, à lui seul, les graves problèmes soulevés par l'époque des révolutions.

Le débat intellectuel engagé sur ces problèmes n'a pas été analysé attentivement jusqu'à présent: les historiens des cultures sud-est européennes ont favorisé la modernité et ont négligé les idées de ceux qui ont voulu retrouver „les véritables communautés“⁵⁹, en proposant un autre tableau de l'évolution humaine que celle présenté par les théoriciens de l'état de nature et du contrat social. Alexandre de Stourza a clairement essayé, dans son oeuvre pas assez bien connue, de démarquer les besoins naturels des aspirations profondes de l'homme: en partant de Montesquieu, il classifiait les lois en quatre groupes (loi des besoins, naturelle, civile positive et révélée) et il précisait que la loi naturelle n'était pas déduite des manifestations de la nature, mais de l'existence humaine. Le penseur orthodoxe essayait donc d'accorder la priorité à la nature humaine, aux lois de la conscience, et à l'intervention de la Providence. En affirmant que „la supposition d'un état de nature antérieur à celui de société est parfaitement stérile, gratuite et même dangereuse“⁶⁰, il plaçait l'homme dans une sociabilité naturelle et refusait de modifier la nature humaine pour l'adapter aux exigences d'un corps politique de plus en plus exigeant. L'impact des événements politiques internationaux sur

les sociétés sud-est européennes a dirigé la pensée politique des intellectuels vers les questions concernant l'affirmation de l'Etat national, plutôt que vers celles regardant le rapport citoyen-pouvoir politique⁶¹.

Cette préoccupation nourrie par l'expansionisme de l'Etat, la révolte des masses, les nouveaux rapports entre individu et pouvoir politique peut être retrouvée chez d'autres penseurs orthodoxes. Au 20^e siècle, ils allaient être confrontés par un nouveau type d'Etat et par un monde de plus en plus artificiel qui soulevait une question très délicate: comment harmoniser la personnalité humaine et le formidable mécanisme construit par la civilisation du corps? Mais l'historiographie sud-est européenne a préféré favoriser les réponses données à la question soulevée par la construction de l'Etat national. La vie intellectuelle continue d'être la princesse endormie de cette historiographie penchée sur les aspects qui versent sans répit de la poudre dans le tonneau balkanique.

Orthodoxie et totalitarisme

La primauté du politique

A partir du 19^e siècle, les pays sud-est européens ont été entraînés directement dans le mouvement social et politique européen et leur effort de modernisation a été impulsé par l'intensification de la communication. Les informations concernant les autres zones du continent sont devenues de plus en plus fréquentes grâce à un commerce favorisé par l'intensification du trafic au long du Danube et sur les côtes de la Méditerranée. Le désir d'établir des contacts suivis avec „l'Europe" – les grands états occidentaux – et la volonté de moderniser les assises mêmes des sociétés sud-est européennes ont contribué à la formation et au développement d'une conscience européenne surtout dans les milieux urbains¹. Là une sourde tension a commencé à s'amplifier entre les „européens" qui voulaient imiter la civilisation occidentale et les „traditionalistes" qui désiraient conserver intacte une spiritualité qui leur semblait être menacée par le matérialisme imposé par l'esprit secularisé des sociétés occidentales. En Grèce et en Roumanie les deux tendances se sont clairement individualisées et elles peuvent être reconstituées aisément, d'autant plus qu'elles se prolongent jusqu'à l'époque contemporaine. Le livre de Pompiliu Eliade, publié à Paris en 1898: *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie* a tiré au clair une attitude culturelle et un débat. L'auteur a plaidé la cause de la modernité, en dénigrant les deux piliers de l'Ancien Régime roumain – la culture de la cour princière et la culture promue par l'Eglise – et en soulevant une question qui a provoqué depuis maintes réponses, notamment de savoir si la civilisation française doit être copiée fidèlement ou acceptée en tant que modèle².

Implantées sur un territoire vierge dans les Balkans et à la suite d'une série d'adaptations dans les Principautés Roumaines, les nouvelles institutions apportaient avec eux les résultats bénéfiques de la démocratie occidentale et en même temps une claire volonté de démarquer, d'une nouvelle manière, les domaines du pouvoir séculier et du pouvoir spirituel. L'effort fait en Occident par le pouvoir séculier d'éliminer l'Eglise catholique du jeu politique avait abouti à un résultat positif auquel avait contribué massivement l'essor de la vie sociale moderne: la religion avait été évacuée de l'espace politique et confinée dans l'espace privée, en tant que partie de la vie intime. Dans le Sud-Est européen, l'Eglise orthodoxe ne s'était jamais engagée dans la lutte pour le pouvoir et les démarcations ont été

vitement opéré par un Etat désireux de traiter l'homme seulement en tant qu'animal politique. Tous les Etats modernes ont inventés des départements des cultes qui ont mis sous surveillance l'activité des églises constituées: les monastères orthodoxes ont été vite marginalisés dans une société indifférente à la valeur religieuse. L'Etat national a attribué à l'Eglise le rôle de contribuer à la défense et au développement de la conscience nationale, à côté de l'armée et de l'école. Le prêtre, l'instituteur et le gendarme devaient assurer le bien être des villages sous la surveillance du maire. Cette politique a provoqué l'apparition de nouvelles attitudes mentales inspirées par la politisation de la religion: les intellectuels ont perçu le phénomène religieux seulement à travers ses manifestations politiques, pendant que sa substance même a été rapidement expédiée sous les étiquettes „mysticisme“ ou „superstition“, ce qui est l'équivalent de „contenu dangereux“. Dans ce sens, l'exemple donné par un historien grec ne reflète pas une réaction d'exception. Il reproduit un dialogue entre un anglais et un grec à la fin d'un copieux dîner: „Vous êtes anglicain?“ „Non, je suis catholique“. „Comment catholique? Alors vous êtes un traître! Regardez, moi, je suis athée, mais je ne permets à personne de critiquer l'Eglise orthodoxe“³.

La politisation de la religion et l'élimination de la spiritualité de l'espace politique ont été impulsées par les progrès de la civilisation du corps au 20^e siècle. Le formidable essor de la communication et le développement rapide des moyens techniques ont rapproché les hommes et ont prolongé la vie, tout en rendant meilleurs les conditions de l'existence humaine: la protection de la vie a fait des progrès spectaculaires et elle s'est installée, en tant qu'objectif principal, dans tous les programmes des partis politiques. En même temps, le développement des moyens de protection et sécurité a provoqué l'apparition d'un genre de milieu artificiel qui a commencé à envelopper la vie quotidienne et même les impulsions les plus intimes des hommes et des femmes. Les deux sexes que l'orthodoxie a regardé comme une première division intervenue dans l'humanité déchue, et qu'il fallait dépasser par la voie de l'amour, ont commencé séparément leur poursuite d'un bonheur subordonné au plaisir immédiat. Le corps s'est installé au centre d'une civilisation qui s'est proposée comme objectifs majeurs la protection du corps et la domination de la nature. Au 20^e siècle, les impasses de cette civilisation ont commencé à menacer les assises même de cet effort: le milieu artificiel a attaqué la nature, l'immédiat a obturé les permanences et a encouragé le réductionnisme, pendant que la poursuite d'un progrès purement matériel a installé l'utopie dans le programme des partis politiques totalitaires et dans l'imaginaire qui ne reflétait plus les aspirations profondes des l'homme et l'au-delà du sensible, mais le jeu de l'illusion⁴.

La tyrannie de l'immédiat et la suprématie des désirs ont encouragé tout le temps le consumisme qui a consolidé un type d'existence humaine réduit à des commandements élémentaires, comme „Ecoute ta soif“ ou „Aime ton chef“. Ce réductionnisme s'est installé dans la vie politique: en refusant toute infusion transmise par la vie spirituelle, l'activité politique a fini par proclamer sa complète auto-

nomie et ce qui est plus grave, le primat du politique. La valeur politique a contrôlé l'activité économique même dans les sociétés communistes qui avaient fondé leur idéologie sur la priorité de la production et des relations de production: dans le fascisme et le nazisme „la construction sociale et la réforme économique n'ont pas tenu qu'une place très secondaire. C'est la primauté du politique qui s'affiche"⁵.

La valeur politique a refoulé la valeur religieuse: les attitudes religieuses n'ont été plus regardées comme modalités diverses adoptées par l'homme qui contemple la divinité, mais en tant que manifestations sociales et politiques. De plus, l'esprit laïque en pleine expansion sous le slogan du progrès infini a dénoncé l'attitude religieuse comme attitude qui soutient l'esprit réactionnaire. Vue de droite, l'attitude religieuse a été appelée à consolider les choix conservateurs: vue de gauche, cette attitude a été acceptée seulement dans la mesure où elle soutenait les revendications ouvrières. Si le pratiquant chrétien a été considéré un partisan de la droite, l'athée a été salué par la gauche. De cette manière, la substance même de la valeur religieuse a été obturée: d'autant plus que l'activité religieuse a été subtilement empêchée d'exercer son influence sur l'activité politique. La primauté du politique a favorisé l'essor de l'esprit laïque et a incité les conservateurs à succomber à la tentation des méthodes autoritaires. Dans un climat mental dominé par les progrès techniques, le rapport délicat entre fins et moyens a basculé du côté de ses derniers.

Au moment où l'autorité et la force se sont mis au service du programme politique considéré parfait, le culte de la force s'est installé dans les mentalités. La disparition des partis politiques et du pluralisme a transformé le législatif en simple annexe de l'exécutif, ce qui a fatalement réduit le cercle des bénéficiaires de la civilisation du corps. En d'autres mots, les régimes totalitaires ne plongent pas leurs racines dans des milieux arriérés ou retardés, mais dans les maladies du modernisme. Claude Lefort en décrit les symptômes clairement: „L'idée d'un pouvoir et d'un peuple soudés l'un à l'autre, d'un parti monolithique, organe d'identification de proche en proche entre le chef suprême et le plus modeste des travailleurs; l'idée qu'il y a une loi „vivante“, par delà les lois formelles, qu'incarne le Chef suprême dont l'autorité émane du peuple; celle qu'il y a un grand savoir de l'Histoire, qui échappe aux règles de la connaissance ordinaire et que chacun doit s'y soumettre au nom de la „vraie science“; l'idée que c'est par la volonté, par l'action pure, que le monde humain peut être transformé, organisé, façonné comme un matériau ce ne sont pas les signes d'un retour à une pensée archaïque. Bien plutôt ces idées témoignent-elles d'une expérience de la société moderne"⁶. Il est bien sûr que les traumatismes de la Première Guerre mondiale ont marqué les hommes politiques qui prétendaient „fonder une nouvelle polis à partir de l'expérience des tranchées"⁷ et que c'est là que les hommes ont appris l'intolérance et le recours aux méthodes fortes. Il est aussi probable que les partis autoritaires ont assimilé des idées promues par la pensée contre-révolutionnaire, l'irrationalisme politique, le nationalisme d'extrême droite⁸. Mais l'élément principal nous semble être l'intolérance déclarée qui a inspiré la suppression physique des adver-

saires, et qui, dans les régimes communistes, a provoqué l'anéantissement des élites à Katyn ou dans les terribles prisons (comme Pitești) qui seront mentionnés par une historiographie plus responsable, à côté des terribles lieux de la mort, comme Auschwitz ou Buchenwald.

S'il est vrai que chaque idéologie et chaque régime politique se fonde sur une certaine image de l'homme, alors c'est de ce côté que la recherche doit se diriger pour mieux comprendre le conflit irréductible entre orthodoxie et totalitarisme. Aussi bien „l'homme nouveau“ du fascisme et du nazisme que l'„homo sovieticus“ sont les produits handicapés de la civilisation de masse moderne. Selon Michael Oakeshott, l'homme masse, toujours présent dans les sociétés européennes, a fait irruption sur la scène politique, à partir du 19^e siècle, lorsque l'industrialisation rapide, l'essor du régime représentatif, la démagogie des hommes politiques ont appelé en pleine lumière ce type qui porte en lui la nostalgie des anciennes communautés, la peur de faire un mauvais choix, ce qui le dresse contre tout choix, et le désir de confier ses problèmes à un chef charismatique⁹. La dissolution des liens personnels et l'instauration d'un mécanisme efficient mais sans chaleur humaine a consolidé les convictions de l'homme masse: le pouvoir en plein développement de l'Etat et la politisation de la conscience politique ont poussé ce type d'homme vers l'action. Les partisans de la force et même de la terreur ont aisément capté l'adhésion de cet homme après l'avoir désarmé.

Il faut clairement préciser, à ce point, que l'Eglise orthodoxe ne s'est jamais engagée dans la gestion politique: son action a touché la conscience du détenteur du pouvoir et celle du sujet. C'est par l'intermédiaire des croyants que l'Eglise a participé à la vie politique. Or, les régimes totalitaires ont soulevé un tout autre genre de questions, du moment que le pouvoir séculier n'a plus agi en respectant les commandements religieux, mais en les attaquant. L'Eglise a simulé un certain conformisme pour assurer une marge assez considérable à son action propre – celle dédiée à la sacralisation de l'existence humaine. En agissant sur les consciences, l'Eglise a limité les effets de la politique totalitaire surtout du côté de la nature humaine que les régimes totalitaires ont désiré transformer et défigurer.

Un problème qui se pose est de savoir dans quelle mesure les intellectuels ont secondé cette effort à un moment où la pensée contemporaine a séparé la liberté de l'initiative personnelle, et a élogié l'action des „inspirés“, seuls interprètes de la „volonté populaire“. L'anarchisme des intellectuels, la confusion qui a mis dans le même pot irrationalisme et spiritualité, la priorité accordée aux émotions et aux désirs, la timidité métaphysique des professeurs qui se sont réfugiés dans un domaine de pure spécialité, et ont confondu la profession avec la profession de foi, tout ces tendances ont soutenu les progrès du mouvement de Libre Pensée qui a déplacé les attitudes religieuses de leur assises naturelles pour les mettre au service du monde artificiel du Léviathan. L'action des intellectuels a été bloqué par le régime communiste qui a mis les penseurs sous surveillance et a pratiqué systématiquement le chantage pour neutraliser les opposants et ceux qui ne juraient pas sur la vulgate marxiste.

L'antisymbolisme religieux a provoqué la résurgence d'un symbolisme appauvri dans le domaine politique, sous la forme des mythologies nationales, des fêtes séculières, de l'imagerie qui par le truchement des statues a envahi les places publiques¹⁰. Les lieux de mémoire modernes sont souvent liés à un programme de propagande politique, tout comme les festivités présidentielles semblent parfois inspirées par la conception religieuse des deux corps du roi¹¹.

Le désir de consolider les acquis de la libre pensée et d'évacuer toute forme d'interférence de l'Eglise chrétienne dans l'activité politique empêche les intellectuels laïques de reconnaître dans ce type de manifestation une déviation des attitudes religieuses qui provoque une perte de la substance religieuse, tout en imprimant une direction dangereuse, à cause de l'augmentation de la charge émotionnelle, à l'action politique. Or, c'est cette *mixture d'emotion religieuse et de volontarisme politique mis au service d'un programme guidé par l'illusion qui forme l'essence du totalitarisme contemporain*. Un programme réductionniste parce que fondé sur une vision fragmentaire et partisane du monde. Qui regarde les mosaïques de Kharye Djami ou les vitraux de Notre Dame de Paris, et ensuite les tableaux présentés dans les temples modernes de la culture – les musées – observe sans peine le morcellement de la vision du monde qui a atteint un point extrême au 20^e siècle.

Cet aspect essentiel se laisse saisir aussi en analysant les incompatibilités totales entre „culture commune“ orthodoxe et culture de masse: pendant que la culture dominée par une vision unifiante du monde s'adresse à tous et propose un centre du monde et un moment-vérité, la culture de masse fleurit sur un niveau culturel moyen et se laisse piloter par le goût des producteurs et les attentes anodines des lecteurs. Les réévaluations récentes des „livres populaires“ faites par les historiens de la culture écrite ont abouti à la conclusion que ces textes n'ont eu jamais en vue „le peuple“, mais tout le monde, pendant que les collections de romans populaires modernes s'adressent surtout à un niveau moyen de „consommation“¹².

L'Eglise orthodoxe s'est adapté avec difficulté à la civilisation urbaine et surtout à la culture dominée par la série et l'uniformité. Elle s'est souvent retirée vers les milieux ruraux où le système de valeurs traditionnel continuait d'être chose vécue: les villages sont restés centres privilégiés du recrutement monacal et clérical. L'Eglise orthodoxe n'a pas modifié le sacré pour l'adapter aux exigences profanes du pouvoir simplement parce qu'elle ne pouvait s'engager sur un territoire purement profane: dans la vision orthodoxe, le profane n'a pas de consistance réelle, mais est un produit artificiel. La vision unifiante orthodoxe ne confond pas les essences et les apparences, le dedans et le dehors: c'est pour ce motif que l'Eglise essaie de se consacrer aux choses du dedans, tout en laissant la responsabilité de la gestion des choses du dehors au pouvoir politique. De ce point de vue, la difficile adhésion de l'Eglise orthodoxe à la moderne civilisation du corps peut être expliquée aussi par l'agression du profane contre l'élément constitutif, structurant de l'être humain, en général contre le monde du dedans. Les difficultés de

l'Eglise apparaissent comme autant de signes qui tirent au clair les impasses de la civilisation du corps qui, à notre époque, se multiplient sans cesse.

L'un des signes le plus visible est l'oubli contemporain qui masque les symboles „ces éléments de repère qui permettent aux êtres humains d'être en harmonie avec le monde, avec eux-mêmes et avec Dieu“ et que nous ne percevons plus dans les monuments d'antan¹³. Or, „l'absence de symbole ou les symboles devenus coquilles vides sont destructurants pour la personnalité humaine“¹⁴. Regardées sous cet angle, les devises nazies – „Combat, foi, travail, sacrifice“ – ou fasciste – „Croire, obéir, combattre“¹⁵ – font appel aux mots „foi“ et „croire“ non pas en tant que révélateurs d'une expérience religieuse, mais en tant qu'attitude politique nourrie par une forme émotive de solidarité.

Au lieu de nous cantonner dans une histoire courte qui cherche les racines du totalitarisme dans l'anti-intellectualisme du 20^e siècle, il faudrait remonter aux sources du pouvoir absolu moderne, à l'époque où le pouvoir politique a revendiqué l'imagerie religieuse et a mis les symboles religieux à son service, en vidant leur contenu religieux. L'imagerie baroque est éclairante en ce sens.

L'étrange alliance qui s'est établie entre théorie politique et violence au 20^e siècle a connu une diversité de formes qui empêche l'adoption de classifications simplificatrices: le nazisme est proche du stalinisme, mais les méthodes utilisées par le pouvoir diffèrent. L'exemple roumain nous permet d'analyser de plus près les relations entre religion et violence politique à l'époque contemporaine, d'autant plus que le totalitarisme installé dans ce pays est un résultat de la pression ou de l'intervention brutale de l'Allemagne nazie et de l'Union Soviétique. Trois aspects nous semblent être prioritaires: le nouveau rapport établi entre tradition et modernité, après la „Grande union“ de 1918, les répliques données par les intellectuels orthodoxes à un Etat mordu par le pouvoir exacerbé, et une récapitulation des interrogations soulevées par l'extension du climat mental du totalitarisme dans un monde piloté par l'Eglise orthodoxe.

L'Etat éléphantiasique

La modernisation de la Roumanie avait pris comme modèle les Etats avancés de l'Occident: les institutions modernes ont imité celles existantes en France, Allemagne ou Angleterre. Dans les années qui ont précédé la guerre d'indépendance de 1877/1878, les hommes politiques roumains et les diplomates étrangers ont souvent parlé de la Roumanie et tant que „Belgique de l'Orient“¹⁶. Le corpus juridique s'est inspiré de la constitution belge, du code civil Napoléon, de la vie parlementaire anglaise. En même temps, les vieilles structures des principautés de la Valachie et de la Moldavie ont été refoulées en tant que parties d'un ancien régime qui devait mourir. L'Eglise orthodoxe qui avait joué un rôle décisif dans la formation de la culture roumaine a été assujétie à l'Etat et a été appelée à soutenir la politique de l'Etat national. La civilisation moderne du corps a commencé à comprimer l'action de l'Eglise: d'ailleurs presque tous les intellectuels qui ont participé

à la construction de l'Etat national avaient reçu une formation laïque et concevaient l'Eglise orthodoxe comme une institution nationale. L'Eglise avait, pour eux, le grand mérite d'avoir conservé le caractère national du peuple roumain. L'éloge du village qui avait conservé le caractère national du peuple et le rôle accordé à l'histoire, en tant que preuve suprême de la permanence et de la continuité de la nation, ont favorisé l'apparition d'une autre tradition culturelle que celle formée grâce à l'activité de la cour princière et des centres ecclésiastiques. La folklorisation des cultures sud-est européennes a consolidé le discours nationaliste et a obturé l'ancienne forme de reproduction mentale promue par la culture religieuse.

Si la sécularisation des biens monastiques et la multiplication des sociétés culturelles laïques ont réduit la place de l'Eglise dans la vie intellectuelle du pays, en échange la publication des textes et documents historiques ont mis en relief le rôle joué dans le passé par l'Eglise orthodoxe. Nicolae Iorga, un des plus grands historiens roumains, a souligné en permanence ce rôle dans ses grandes synthèses. Après la première guerre mondiale, les recherches philologiques, parmi lesquelles celles dirigées par Nicolae Cartoian s'imposent par leur érudition et acribie, ont abouti à des résultats pareils. Les intellectuels de la période de l'entre-deux-guerres ont développé les discussions déclenchées au 19^e siècle sur les caractères spécifiques de la civilisation roumaine en partant de prémisses diverses. Dans un excellent article de 1934, le philosophe Mircea Vulcănescu identifiait dans la vie intellectuelle roumaine un courant qui se proposait de revenir à la tradition orthodoxe (et qui était représenté par Nichifor Crainic et Nae Ionescu), un autre groupe plus composite formé par des professeurs situés tout près du matérialisme dialectique marxiste (Mihai Ralea et George Călinescu), ensuite les adeptes du nationalisme intégral (Nicolae Iorga et A.C. Cuza), ceux qui voulaient faire revivre l'idéal culturel néo-classique (Lucian Blaga et Stelian Mateescu) et, enfin, un groupe ayant comme chef de file Mircea Eliade et désireux de fonder une nouvelle spiritualité¹⁷. Dans ce dernier groupe s'encadraient non seulement Mircea Vulcănescu, mais aussi Petru Comarnescu et Constantin Noica dont les oeuvres sont lues maintenant avec avidité par les jeunes, après l'écroulement du communisme.

Si les partisans d'un retour à la culture élaborée par l'Eglise ont participé ou soutenu les mouvements politiques de droite et ont passé ensuite de longues années dans les prisons communistes, les partisans d'une conception matérialiste ou idéaliste ont fini par se soumettre au régime instauré par l'armée soviétique. Pendant que Mircea Vulcănescu est mort dans la terrible prison d'Aiud, Mihai Ralea a occupé des postes importants jusqu'à sa mort. Les jeunes idéalistes ont connu un destin commun décrit par Petre Țuțea: „Ma génération a débuté dans l'euphorie de la réalisation de la Grande Roumanie et a péri dans les prisons communistes”¹⁸.

Dans la perspective offerte par la longue durée, l'adhésion à la tradition orthodoxe a imposé la prise d'une attitude face aux progrès du fascisme dans la vie politique roumaine et, plus tard, après la deuxième guerre mondiale, d'une attitude face au pouvoir communiste. Dans le premier cas, l'accent mis sur les solidarités qui avaient cimenté une vie communautaire et sur une morale qui désirait

purifier un régime politique rongé par le jeu de coulisses et la corruption¹⁹ constituait pour les intellectuels *une tentation de l'intégrité morale*. Dans le deuxième cas, la résistance face à *l'assaut de l'athéisme* imposait d'elle-même une révision de la tradition orthodoxe et de son insertion dans la vie sociale et politique. Le premier cas peut être illustré par l'oeuvre du professeur Nae Ionescu; le deuxième par le magistral témoignage de Nicolae Steinhardt.

Le professeur Nae Ionescu a le grand mérite d'avoir donné des cours de philosophie dans lesquels la tradition orthodoxe s'avérait être une source et une matrice et qui ont eu un profond impact sur ceux qui ont développé l'analyse de la spiritualité roumaine (comme Mircea Vulcănescu ou Constantin Noica). En même temps, il s'est impliqué dans le journalisme, il est entré en conflit avec le roi Charles II, en finissant par s'approcher du mouvement fasciste de la Garde de Fer; il est mort avant l'instauration du pouvoir „légionnaire“ en Roumanie, en septembre 1940.

Nicolae Steinhardt est un homme d'une vaste et solide culture qui s'est frayé une place dans les lettres roumaines grâce à ses essais subtils et incitants. Victime d'un procès monté par la police secrète, il a passé par la dure preuve de l'emprisonnement: c'est dans la prison que ce juif raffiné est devenu chrétien orthodoxe, une expérience qui se trouve à la base de ses fascinantes mémoires publiés sous le titre significatif de *Le journal du bonheur*. Les deux personnalités facilitent notre entrée dans un monde complexe et compliqué.

Les intellectuels et le pouvoir

Le cours sur la philosophie de la religion donné par Nae Ionescu en 1925 a été un véritable événement dans une faculté dominée par des professeurs qui séparaient nettement la philosophie de la théologie²⁰. Comme eux, Nae Ionescu avait fait ses études en Allemagne et la bibliographie de son cours est en grande partie allemande: il revient souvent à Rudolf Otto, *Das Heilige*, sans partager ses opinions. Dans ces souvenirs des années trente, Alphonse Dupront évoque „deux philosophes de génie fort différents, tous deux de formation allemande, l'un peu porté sur les choses de France et que j'eus tout de même la joie de recevoir à différentes reprises boulevard Dacia, l'étonnant et fascinant Nae Ionescu, et surtout l'ami très cher et si profondément regretté que devait être pour moi Tudor Vianu...“²¹.

Le cours donné par Nae Ionescu à Bucarest débute par un éloge de la raison et annonce une démarche très originale: „je ne me tiens pas solidaire ni de l'actuelle crise anti-intellectualiste de la philosophie, ni de l'actuelle transformation ou renouvellement religieux de l'humanité“ (p. 11), affirme le professeur qui définit l'objet de son cours en partant de la religion vécue dans le cadre d'une Eglise vivante qui reconnaît sa mission dans la sacralisation de ce monde. Le professeur s'occupe de la religiosité et analyse l'expérience religieuse, l'adhésion de l'individu et l'expression de sa conviction: il ajoute que „dans l'acte religieux oriental il y a cette spécificité de la permanente conscience de la liaison entre le corps

et l'âme" (p. 27). Les concepts fondamentaux de l'Orthodoxie – l'apophatisme déduit de l'incapacité de l'homme de connaître Dieu en Son essence, et la synergie – la coopération permanente entre la volonté de l'homme et la volonté de Dieu – dominant l'exposé du professeur. L'affirmation „Dieu est ce qui ne peut être exprimé" est complétée par l'énoncé que la divinité est saisie à l'aide de „déterminations secondaires" qui varient selon la structure de l'esprit ou la race de celui qui vit l'acte religieux. Et le professeur ajoute tout de suite: „je ne sais pas ce que c'est que la race; quand je prononce ce mot, je pense à tous les éléments liés à la conjoncture, au temps et à l'espace qui déterminent une certaine structure spirituelle" (p. 181). Mais comme les „déterminations secondaires" varient selon la religiosité développée par chaque religion, „nous ne pouvons nier le droit à la coexistence des différentes religions", comme le catholicisme, l'orthodoxie ou le judaïsme (p. 182).

Si les traits majeurs de l'orthodoxie sont clairement exposés, avec un fort accent sur la traditionnelle tolérance, il est surprenant de constater que les références à ce qui fait la fondation même de l'orthodoxie – la littérature patristique – sont absentes. Le professeur cite souvent Saint Augustin, St. François d'Assise, Sainte Thérèse et Ruysbroeck l'Admirable, mais les grands noms de la littérature patristique et hésychaste n'apparaissent pas. Le professeur parle de l'apophatisme sans mentionner Denys l'Aréopagite et de la religiosité sans rappeler le recueil fondamental d'exemples de la sagesse des Pères du désert – le *Paterikon*. Si la synergie n'est pas absente, l'ascétisme qui assure la purification strictement nécessaire à celui qui désire atteindre et conserver le sacré est trop sommairement et rapidement expédié. Le cours de Nae Ionescu fait basculer la philosophie de la religion vers l'expérience religieuse et risque de réduire l'importance de la pensée claire et des techniques nécessaires à une religion vécue.

Il est encore plus surprenant d'observer que le ton change, lorsque Nae Ionescu aborde les questions purement politiques. Arrêté pour ses sympathies à l'égard de la Garde de Fer, il donne dans la prison quatre conférences assez confuses²². Reproduites d'après les notes prises par un auditeur, les conférences ne rappellent pas les leçons faites à l'Université: mais quelques idées se dégagent assez clairement, d'autant plus que leur consonance avec celles énoncées dans les articles des journaux est parfaite – mépris de l'individualisme, du capitalisme, intérêt pour les syndicats et le corporatisme²³, désir de voir „la mentalité juridique remplacée par la mentalité organique"²⁴. Les relations de Nae Ionescu avec la Garde de Fer sont assez ambiguës²⁵, mais son adhésion tacite aux propos moraux des légionnaires qui désiraient „assainir" la vie politique roumaine impose une analyse plus nuancée que celle faite par les marxistes.

La disparition du parti conservateur avait laissé un vide dans la vie politique roumaine: transformée par les légionnaires, la tradition a été mise au service d'une doctrine totalitaire et les intellectuels préoccupés par l'état moral de la nation ont cru voir dans ce message un revirement éthique sans bien saisir le danger de son exclusivisme. Dans le cas de Nae Ionescu, on peut parler d'une reprise de la

doctrine communautaire qui plongeait ses racines dans „le bien commun“ proclamé par les humanistes. Mais ce type de communautarisme glissait aisément vers le collectivisme qui a toujours fini par nier et l'homme et Dieu²⁶.

Il y a encore trois aspects plus généraux qui dévoilent les perplexités de la vie politique roumaine au 20^e siècle, et qui ont influencé l'attitude de Nae Ionescu. Tout d'abord, l'éthique politique n'est pas bien articulée et elle n'assure pas le passage de la religiosité vers l'esprit civique. La modernisation rapide de la société roumaine n'avait pas consolidé un espace public ou „le bien public“ aurait pu prendre son essor. Même si on accepte l'idée que Nae Ionescu est allé au-delà de la culture²⁷, il est sûr qu'une éthique politique cohérente l'aurait aidé d'articuler ses considérations sur la religiosité dans la vie politique, là où l'homme se manifeste en tant qu'être pourvu d'un corps et d'une âme. Ensuite, il est clair que le professeur se trouve dans un milieu dominé par un grand appétit politique et que les protagonistes des nouvelles formules sont désireux d'avaloir des formes religieuses pour donner une allure respectable à leur programme. Enfin, il faut tenir compte aussi de la pression de plus en plus grande de l'Allemagne nazie et de l'Union Soviétique infiltrées dans la Garde de Fer, et qui a accéléré le glissement de la société roumaine vers le fanatisme et la violence.

L'assaut de l'athéisme a mis d'autres problèmes devant la pensée orthodoxe. Si dans une première phase, de 1948 à 1963, le régime a essayé d'isoler l'Eglise, en mettant en prison les prêtres récalcitrants et en contrôlant économiquement et politiquement toute activité religieuse, de 1963 vers 1980 il a limité strictement la présence sociale et culturelle de l'Eglise. La dernière phase, de 1980 à 1989 a essayé de liquider l'Eglise en tant qu'institution. Pendant tout ce temps, les légionnaires de la Garde de Fer ont fait irruption dans tous les procès, comme des revenants; même aujourd'hui, les anciens aparatchiks voient derrière ceux qui contestent leurs programmes des légionnaires enragés²⁸. Tout au long des trois phases, le contrôle de la police secrète s'est exercé à tous les niveaux de l'Eglise.

Dans un régime basé sur la permanente surveillance politique des citoyens, les déclarations faites en faveur du régime n'exprimaient pas une adhésion, mais une soumission rédigée selon la règle de La Fontaine: „à trompeur, trompeur et demi“. Le régime communiste demandait périodiquement aux chefs des différentes religions de prononcer des discours contre la bombe atomique américaine ou des panégyriques du grand chef, afin d'afficher „l'unité de monolite“ du peuple enthousiasmé par la politique du parti. Les textes officiels de l'Eglise témoignent de la politique de l'Etat face à l'Eglise et moins de la volonté des gens de l'Eglise de participer à la vie sociale contrôlée par le communisme²⁹. Les textes officiels mettent, sans doute, en lumière des compromissions de différents degrés, mais ils dévoilent trop peu la vie intérieure de l'Eglise qui s'est soumise aux directions des maîtres spirituels. Ces maîtres provenaient, en général, des monastères: ils ont été actifs aussi bien dans les monastères qu'auprès des évêchés et des églises métropolitaines³⁰. La cathédrale patriarcale de Bucarest a eu tout le temps d'excellents „duhovnici“, et je citerai ceux que j'ai eu le privilège de rencontrer: les archiman-

drites Benedict Ghiuș et Gherontie Ghenoiu. Tous les deux ont passé par la prison dans les années '50. Une liste préliminaire des prêtres mis en prison par le régime communiste enregistre plusieurs milliers de noms³¹.

Face à l'assaut de l'athéisme, les intellectuels fidèles à l'Eglise orthodoxe sont revenus vers les fondations théoriques du christianisme. Un cercle d'études a fonctionné après la deuxième guerre mondiale auprès du monastère d'Anthime dans le centre de Bucarest³². Des professeurs, des médecins, compositeurs, critiques d'art se sont réunis périodiquement pour commenter les textes des Saints Pères: parmi eux, la subtile interprète de Montaigne, Alice Voinescu, fidèle de l'Institut Français. De cette effervescence intellectuelle est issue la série de 12 volumes de textes des Saints Pères – la *Philocalie*, réalisés par le plus grand théologien roumain, Dumitru Stăniloae³³. Tout le groupe du „Buisson ardent“ d'Anthime a été jeté en prison, après 1958: quelques uns, comme Sandu Tudor, l'ami de Nae Ionescu, n'en sont jamais sorti. La *Philocalie* a offert des repères à un monde déboussolé par l'utopie communiste et a fécondé la pensée d'éminents hommes de culture, comme Petre Țuțea³⁴ qui a passé presque toute sa vie en prison, et comme Nicolae Steinhardt.

Le journal du bonheur de Nicolae Steinhardt devrait circuler partout dans le monde pour offrir un témoignage serein à tous ceux qui désirent connaître la relation entre violence politique et amour chrétien, entre le mensonge et la Vérité³⁵. L'auteur est enfermé en 1960 après avoir refusé de moucharder: ce juif raffiné et subtil est soumis à un régime terrible sous l'accusation qu'il est légionnaire. Il découvre petit à petit la vérité et sa religiosité le mène à un baptême qui est effectué en prison. Son père l'avait averti qu'il connaîtra de dures journées, mais qu'il dormira bien. Il découvre l'orthodoxie par la souffrance, et son témoignage ajoute une note profonde au cours de Nae Ionescu. D'ailleurs, le journal se déroule sur plusieurs plans et les souvenirs de la jeunesse, avec des voyages lumineux à Londres, à Paris, dans les coins pittoresques de la Roumanie sont brusquement interrompus par l'image cruelle des hommes agglutinés dans des espaces étroits où ils doivent vivre, dormir et lutter contre l'absurde. C'est là que le père Nicolas découvre que „le diable ne peut offrir que ce qu'il possède – l'illusion“ (p. 89) et que la dignité de l'homme est un don du Christ qui est un „chevalier et un gentleman“. L'avalanche des mots prononcés par les prisonniers et des souvenirs de jeunesse est stoppée brusquement par la souffrance transformée en sacrifice et par la méditation qui mène à la prière.

Totalitarisme et géopolitique

Les totalitarismes du 20^e siècle ont soulevé de nouveaux et graves problèmes devant l'Eglise orthodoxe qui, après 1989, a commencé à repenser ses rapports avec le pouvoir politique. Si le patriarche de Constantinople savait que l'empereur porte la responsabilité du bon fonctionnement de l'empire, les patriarches de l'ancien monde „socialiste“ ont appris que le pouvoir politique est capable d'attaquer l'Eglise et de transformer les citoyens en troupeau de robots. L'expé-

rience accumulée ces derniers décennies favorise une analyse approfondie des divers aspects des relations entre l'Eglise orthodoxe et l'Etat, et de ce qu'il faut attribuer à la tradition byzantine, à la période qui a obligé l'Eglise de tenir compte de la volonté d'un pouvoir non-chrétien, aux interventions de l'Etat national dans les affaires ecclésiastiques, aux dévastations matérielles et spirituelles provoquées par l'Etat communiste. Attribuer les faiblesses de la hiérarchie orthodoxe à un „césaropapisme byzantin“, c'est brûler les étapes d'une longue histoire et exonérer le régime communiste des méthodes terroristes qu'il a employé. D'autant plus que les rapports entre l'empereur byzantin et le patriarche orthodoxe ne se sont pas perpétués dans le Sud-Est européen après la chute de l'empire: des situations analogues se retrouvent dans le cas russe, mais non pas dans le cas roumain et d'autant moins dans les cas balkaniques.

Ce que nous désirons souligner ici, c'est que, dans toute la culture européenne, un grand tournant à eu lieu au 17^e siècle avec l'ascension de l'Etat centralisé et absorbant. Le pouvoir absolutiste a assimilé l'imagerie religieuse et l'a mis à son service: la meilleure preuve est offerte par les palais et les résidences baroques. Dès ce moment, le monarque ou le prince s'est substitué au chef de l'Eglise, par son engagement paternaliste dans les affaires sociales et politiques. Le mouvement des idées politiques du 17^e siècle confirme cette nouvelle orientation des mentalités politiques qui ont abouti à une nette séparation du pouvoir „civil“ des réalités religieuses qui avaient été marginalisées. Dans ce sens, „le couple Eglise-Etat ne peut opposer ou faire dialoguer qu'un pouvoir temporel plus ou moins laïcisé et limité à une nation, et une Eglise s'identifiant à ses clercs. Il trahit ce qui fait l'originalité d'une Empire chrétien: son universalité au moins théorique, sa place – comme structure politique, comme société et comme histoire – dans une économie de salut“³⁶. La confusion qui règne souvent dans le monde balkanique et d'autant plus les conflits armés ne sauraient être attribués à l'orthodoxie ou à la tradition byzantine: le primat du politique, dans cette région, est une conséquence des deux vagues de la modernisation rapide des 19^e-20^e siècles. Au lieu de faire un saut dans le passé, il est plus recommandable d'approfondir l'immédiat et d'identifier toutes les séquelles du totalitarisme qui a marqué non seulement les mentalités, mais aussi l'économie et les relations sociales des Etats de l'Est et du Sud-Est européen. Aussi bien les mouvements de caractère fasciste ou nazi, que les régimes communistes sont apparus dans un climat mental bien défini. Ce climat ne se réduit pas à des courants d'idées ou philosophiques ou à des orientations sociales et politiques conçues comme des forces qui agissent isolées dans la vie des hommes: ces mouvements ne sauraient être analysés séparément.

„La Légion de l'archange saint Michel <est> sans doute le plus original et le plus mystique des mouvements fascistes de l'entre-deux-guerres“, affirme Pierre Milza³⁷ qui trouve aux origines du fascisme la revanche de l'irrationnel. Ce point de vue est soutenu par tous ceux qui réduisent l'analyse du totalitarisme aux aspects sociaux et politiques³⁸ ou qui établissent une subtile relation entre „mysticisme orthodoxe“ et „irrationnalisme“, afin de suggérer que la religion est respon-

sable de la violence légionnaire³⁹. Or, l'irrationnel de Bergson, par exemple, est un effort de sortir des confins du positivisme et du réductionnisme matérialiste: comme toute essai d'élargir la réalité, l'irrationnel ne peut être tenu seul responsable des horreurs du totalitarisme.

Comme nous l'avons suggéré, le totalitarisme a eu comme support une mixture d'émotion de nature religieuse et de volontarisme politique mises au service d'une utopie. Le réductionnisme s'est associé le fanatisme. L'inspiration du „fanaticus“ qui se transforme aisément en délire s'adresse directement aux formes de folie, de la „furor“: suivent sans entrave le réductionnisme, l'intolérance, le mépris de la dignité humaine. En parlant des légionnaires roumains, Mircea Vulcănescu évoque leur origine rurale et l'amalgame des idées qui les a fait chercher dans le monde archaïque roumain la réplique à donner à l'invasion de la civilisation du corps: „dans l'histoire contemporaine de la Roumanie, leur rôle aurait été semblable à celui joué par les „Ironsides“ de Cromwell et par les jacobins dans la Révolution française“⁴⁰. Deux modernisations brutales et désordonnées ont bouleversé la reproduction mentale de la société roumaine en provoquant la modification radicale de l'imaginaire: les images qui jusqu'au 19^e siècle n'étaient pas sorties du contexte sacralisé ont connu, tout d'un coup, des transformations de contenu et d'expression rapides. Les modifications sociales et politiques provoquées par les régimes communistes ont été plus bouleversantes que les premières justement parce que l'imaginaire a été renversé pour le rendre conforme à la vision d'une société sans classes, sans conflit, „sans everything“ (comme aurait dit Jacques de „Comme il vous plaira“). Les courants religieux se sont mal insérés dans la vie sociale à cause de l'absence d'une éthique politique élaborée au long d'un processus de croissance organique. La modernisation opérée non seulement dans le Sud-Est, mais aussi dans le Centre de l'Europe, de haut en bas, n'a pas facilité l'apparition d'un nouvel rapport entre réalités profondes et immédiat.

Mais de tels déséquilibres n'expliquent pas la substance même du totalitarisme qui est une maladie. Les microbes doivent être cherchés dans les phénomènes qui ont favorisé le développement de la mystique matérialiste moderne:

- les anciens courants de l'occultisme, de l'alchimie, des illuministes ayant comme but la captation de l'énergie matérielle. Pour la capter, affirmaient les idéologues, il fallait élibérer les forces restées pures dans la société, comme la race aryenne ou le prolétariat porteurs de vertus thaumaturges. La pureté perdue et récupérée dans le monde matériel est devenu un coffre-fort de l'exclusivisme inspirateur de la haine et de la violence;
- le déséquilibre intervenu, à l'époque moderne, entre intelligence et imagination et qui a favorisé l'évasion de l'imagination vers les sphères de l'illusion;
- la réduction du champ de la connaissance à la suite d'une conviction fataliste qui prétend que le tout se trouve dans chaque partie. Ce réductionnisme a frappé les penseurs et a favorisé les producteurs des plans quinquennaux. „La tendance à jeter sur le paysage social un regard si glacé qu'il

cause un choc brusque, à dégonfler et déshydrater, à user d'une analyse politique et historique impitoyable comme moyen délibéré de traitement de choc, est entrée dans la technique politique moderne". Et Isaiah Berlin précise qu'„une forte composante nihiliste est présente dans tous les totalitarismes modernes"⁴¹. On pourrait ajouter que la mystique matérialiste peut être décelée dans l'intérêt des chefs nazis pour les idées de Mme Blawatsky ou dans les superstitions populaires qui ont marqué les leaders communistes: le culte de la force est évident dans la vénération des commandants SS pour les anciens ordres militaires et dans la conviction de la police secrète communiste que c'est elle qui assure le bonheur des hommes.

„Le totalitarisme, écrit Nicolas Steinhardt dans son journal, n'est pas la cristallisation d'une théorie économique, biologique ou sociale, mais, en premier lieu, la manifestation d'une attraction exercée par la mort... Les horreurs des régimes totalitaires ne peuvent être décelées que dans le cas où un tel régime pratique une brutalité simpliste... Dès que nous avons affaire à des régimes subtils et préoccupés par les apparences – où le travail est fait systématiquement et savamment – le dépistage est incomparablement plus difficile et l'historien se trouve devant „le crime parfait"... Il ne doit pas se méfier de faire appel aux méthodes utilisées par les détectives et les médecins"⁴². Les Eglises orthodoxes ont condamné l'athéisme du totalitarisme communiste, après 1989: l'Eglise orthodoxe roumaine a répété cette déclaration officielle au début de 1996.

Si le totalitarisme a mis en jeu des émotions de nature religieuse et a profité de la philosophie penchée sur le vécu il a ignoré le caractère profond de la religion soit en procédant à une politisation extrême, soit en manifestant une hostilité non-dissimulée face à la religion. Aussi bien dans le cas de la manipulation fasciste que dans le cas de la répression communiste, l'Eglise a pris conscience du fait qu'elle ne disposait pas d'une doctrine sociale⁴³. D'où la nécessité d'un corpus de normes sociales et politiques inspiré par la doctrine religieuse. Un corpus qui offrirait au chrétien des normes de comportement dans des situations extrêmes et à l'institution un moyen de défense et d'action. Cette doctrine aurait du prendre en charge les relations avec l'Etat autoritaire ou totalitaire, avec l'idéologie nationaliste, avec le monde sécularisé. Enfin, l'Eglise orthodoxe est appelée à définir ses relations avec l'Occident et avec l'Europe unie.

„Le nationalisme culturel" pratiqué par l'Eglise orthodoxe a essayé de canaliser les solidarités organiques vers l'amour qui fait sortir l'homme du cercle de ses intérêts étroits et de ses désirs égocentriques. Liée aux petites communautés, sans dépendre d'un centre unique du pouvoir ecclésiastique et attentive, par le confessionnel, aux cas individuels, l'Eglise orthodoxe s'est vue confrontée, au 19^e siècle, simultanément à la civilisation de masse et à l'idéologie nationaliste qui bloquait non seulement l'esprit oecuménique, mais aussi la communication entre Eglises nationales. Affirmer que des relations privilégiés ont existé aux 19^e et 20^e siècles entre les Etats orthodoxes c'est se laisser influencer par les scénarios

policiers: chaque Eglise nationale s'est adaptée aux commandements de l'Etat national et a favorisé ainsi le pouvoir autoritaire. L'Eglise a accepté le discours nationaliste sans saisir souvent le réductionnisme de l'idéologie nationaliste. Mais il est exagéré de dire que „l'Eglise orthodoxe a assimilé le nationalisme pour en faire un „système“ ecclésiologique original et ce depuis de 19^e siècle lors de la lutte des pays orthodoxes contre la Porte ottomane en particulier“⁴⁴, puisqu'il y a une profonde différence entre idées imposées et doctrine bien articulée. Il ne faut pas passer sous silence la condamnation du nationalisme par l'Eglise orthodoxe⁴⁵.

Il est tout aussi exagéré de voir à présent, l'icône derrière les chars serbes et de dépister un „bloc orthodoxe“ qui englobe la Roumanie, la Serbie et la Grèce dans les Balkans⁴⁶. Il est plus concret de prendre en charge le paradigme impérial ou nationaliste qui a dominé la modernisation de la Russie et du Sud-Est européen. L'Eglise orthodoxe a été entraînée sur une piste qui ne correspond pas à son idéal chrétien et qui augmente sa dépendance des autorités politiques: les causes de ce glissement dangereux ne se trouvent pas dans un „système ecclésiologique original“. Le fait essentiel est que les communautés ethniques n'ont pas évolué, dans les Balkans, vers des communautés démocratiques. Dans ces sociétés, où l'Etat-nation a été perçu comme l'unique source des aspirations politiques, il n'y a pas eu de culture politique démocratique en plein développement au moment de l'apparition de l'Etat-nation. Cet Etat a mis l'accent sur „la nation“, „le peuple“, la paysannerie poétisée par une démagogie effrontée, „la volonté commune“ et moins sur les droits des hommes. Quarante ans de communisme ont empêché l'analyse critique du passé et la discussion lucide du développement social et politique. Dans le cas de la Yougoslavie communiste, la coalition des oligarchies et un redoublement des tensions qui ont marqué les Balkans modernes – entre ville et village, âgés et jeunes, éduqués et non éduqués – ont poussé la fédération vers le morcellement sanglant⁴⁷. L'orthodoxie ne peut être ferment de guerre; au centre de l'Eglise orthodoxe se trouvent les maîtres spirituels qui ont toujours enseigné aux fidèles les vertus, l'amour et la paix. Mais l'Eglise orthodoxe sera aisément entraînée dans les événements politiques et blâmée par les mass media aussi longtemps qu'elle ne prendra pas ses distances face à un Etat qui porte les séquelles de l'intolérance et de l'exclusivisme.

Une analyse faite sur une courte durée ne mène qu'à une seule conclusion: la modernisation des sociétés balkaniques a été dominée par le nationalisme et l'Eglise orthodoxe a inspiré et soutenu cette idéologie. Ce qui veut dire que l'Eglise orthodoxe a offert son appui à la modernisation qui a sapé son prestige. Cette conclusion absurde nous fait comprendre que l'analyste ne doit pas limiter son exploration à deux siècles, surtout dans le cas d'une Eglise très traditionaliste. En même temps, une distinction s'impose entre doctrine élaborée lucidement et discours imposé. Dès que nous analysons les pratiques communistes, nous observons que l'injustice et l'aviilissement des volontés par la misère ont été cachés par un égalitarisme réalisé au degré zéro, pendant que l'imaginaire a été mis sous contrôle à l'aide d'une série d'images simplistes. L'histoire a joué un rôle de

premier ordre dans ce processus, en tant que productrice d'images et de mythes: la reconstitution du passé a été assujettie à l'effort de légitimer le groupe qui avait saisi violemment le pouvoir, et la continuité a suggéré un lien direct entre les pères fondateurs et les pères du peuple. Le degré zéro de l'égalité a été atteint par l'anéantissement des élites remplacées par le parti des médiocrités – les chefs sans pareil qui, comme les computers, savent tous sans rien comprendre. La folklorisation des cultures sud-est européennes déclenchée au début du siècle passé a été menée jusqu'au bout: „la paysannerie pensée, valorisée et pratiquée comme nationalité“ a été regardée comme détentrice des valeurs les plus authentiques et, dans le cas roumain, „cette double équation roumaineté = paysannerie et étranger = exploiteur explique pourquoi toute prise de position contre les injustices, dont les paysans – donc le «peuple» – étaient l'objet, prenait la forme d'un discours nationaliste et xénophobe“⁴⁸. Ce discours est perpétué par les groupes qui s'accrochent au pouvoir et il est accepté par ceux qui s'accrochent aux formes les plus élémentaires de solidarité humaine. „La découverte du peuple“ faite au début du siècle passé a atteint ainsi son point final: la plébeisation des cultures ainsi-dites „socialistes“⁴⁹.

Le rayonnement du „Digest“ matérialiste, sous forme de catéchisme à la portée de ceux qui refusaient la métaphysique, a amplifié le „lavage du cerveau“ inauguré par la philosophie matérialiste moderne⁵⁰: l'horizon intellectuel a été drastiquement réduit afin que les individus se transforment implacablement en masse amorphe. La civilisation occidentale qui avait fasciné la première génération de la modernisation sud-est européenne a été perçue seulement sous ses aspects économiques – soit en tant que Schlaraffenland, soit en tant qu'enfer de la classe des travailleurs: ce modèle sans profondeur, sans assises théoriques a encouragé le désir de s'installer dans le provisoire qui semblait être éternel. Dans une civilisation qui s'était développée grâce aux valeurs promues par une philosophie de l'éternité et par une théologie basée sur le concept de „synerghia“ – de la coopération de la volonté humaine avec la volonté divine – cette passion de vivre au jour le jour a coupé toute liaison entre pensée et vie quotidienne, entre idée et comportement, en justifiant les activités superficielles. Nous reconnaissons là non seulement la conséquence directe de la propagande communiste, mais aussi le résultat lointain d'une double contradiction sur laquelle a été basée la modernisation des sociétés sud-est européennes:

1. Le changement a été déclenché moins par une pression sociale, que par la révolte contre le mécanisme d'un Etat anachronique; dans ces conditions le mécanisme de l'Etat oppresseur étranger a été remplacé par une bureaucratie à visage humain, mais entortillée et absorbante.
2. Cette révolte a été déclenchée au nom d'une restauration des droits anciens et moins au nom d'une doctrine politique mûrie au long des siècles. L'absence d'une éthique politique est évidente et la tendance d'accuser l'Eglise orthodoxe de cette infirmité intellectuelle est une preuve de plus de la confusion qui règne dans la pensée politique actuelle. La forme confessionnelle de la révolte contre les empires démontre que les mouvements

de 1804 et 1821 n'ont pas été pilotés par une doctrine politique cohérente, même si l'influence des idées révolutionnaires est notable. Les nouvelles sociétés ont été bâties en partant des transformations intervenues dans la vie quotidienne, en partant d'en-bas, comme dans le cas de l'Europe médiévale qui, nous dit Roberto Lopez, a démarré grâce aux solidarités cimentées dans les familles et les petites communautés.

La comparaison des deux phases et la découverte des constantes et des variables mettent en relief l'importance de l'image de l'homme qui se trouve dans toute philosophie qui guide l'existence humaine. Dans ce sens, nos observations pourraient nous diriger vers un thème de travail en commun qui se proposerait de constater comment la vie privée des hommes s'est insérée, aux 19^e et 20^e siècles, dans la vie politique et comment ont été harmonisées les solidarités organiques avec les solidarités organisées. Ce qui veut dire que les recherches sur l'histoire politique ou les enquêtes sociologiques ne devraient jamais oublier les unités vives – la famille ou la paroisse – tout en prenant en charge les idéaux qui se trouvent au-delà de ces unités, comme, par exemple, l'idéal de l'unité européenne et de l'oecuménisme chrétien⁵¹. Une telle recherche pourrait développer la pensée politique de ce coin du monde en provoquant, en même temps, une révision des idées qui nous hantent depuis l'époque des Lumières. Car le moment est venu de dépasser le culte de la volonté commune d'un corps social qui ne serait autre chose, selon Jean-Jacques Rousseau, qu'une „somme des forces“; ce qui est maintenant essentiel est de retrouver, à travers les vertus civiques – élogiées par Montesquieu – les grandes valeurs qui doivent orienter l'action humaine qui n'assure pas, par elle-même, par le simple consensus, la liberté de chaque personne humaine. Or, ces valeurs sont encore vives dans les centres spirituels qui ont conservés les voies d'accès vers la Vérité et une idée claire de la dignité humaine: le grand travail serait de faire maintenant passer ces énergies à travers la société civile.

Pour faire passer les énergies spirituelles à travers la société civile, un effort considérable devrait réunir les penseurs orthodoxes qui constatent aisément que le corpus de normes de comportement social et politique doit tenir compte du fait que l'Eglise orthodoxe ne s'est jamais engagée dans la lutte pour le pouvoir et que l'Etat absolutiste et autoritaire a provoqué l'apparition d'une société civile qui est autre chose que la communauté des croyants. Ensuite, notre civilisation du corps pose des problèmes nouveaux à l'Eglise chrétienne.

Or, ce qui est frappant c'est que les penseurs orthodoxes franchissent difficilement les limites qui semblent séparer l'idéal de la personnalité développée en partant des principes chrétiens de la vie sociale et politique. Entre privé et public une muraille se dresse aussi bien dans les textes de Nae Ionescu que dans ceux de Christos Yannaras: d'un côté, la personne qui se trouve toujours en relations harmonieuses avec ses semblables: de l'autre, la société qui semble avoir éliminé toute forme de solidarité et qui fonctionne sans tenir compte des aspirations profondes des individus: la société moderne a perdu le sens du concept de *polis*. Il est vrai que les sociétés modernes n'encouragent plus les préoccupations méta-

physiques et qu'elles favorisent l'affirmation du naturel et l'accent mis sur l'individuel⁵². Mais pour unir la zone privée baignée par la lumière à la zone publique enveloppée par les ténèbres, il faut élaborer un corpus de normes utiles au croyant qui vit dans une société sécularisée⁵³. La pensée orthodoxe contemporaine n'ignore pas les graves problèmes qui se posent à l'Eglise orthodoxe⁵⁴ et des personnalités qui jouissent d'un grand prestige recommandent une analyse lucide du triomphalisme et du conservatorisme qui marquent souvent le clergé orthodoxe⁵⁵, ainsi que du comportement du chrétien qui recourt spontanément à la duplicité, lorsque le pouvoir devient agressif⁵⁶. Or, l'expérience accumulée offre à cet essai de théoriser une solide assise: les témoignages des grandes consciences fournissent des repères à ce travail de construction à la fois politique et moral. En racontant la séance organisée par les communistes à Cluj et qui s'est terminée par des mesures administratives prises contre le philosophe et écrivain Lucian Blaga et le dramaturge I.D. Sârbu, ce dernier reproduit leur discussion angoissée: „Et maintenant qu'allons nous faire, nous les condamnés à mort?“ „Qu'allons nous faire? A partir dès ce moment, nous allons écrire l'Ethique. C'est ça, ce que nous allons faire...“⁵⁷.

Si le conflit yougoslave a été attribué aux vieilles animosités entre Croates catholiques et Serbes orthodoxes, c'est à cause de l'ancienne faille qui sépare l'Est de l'Occident. Le politologue américain Samuel P. Huntington est allé plus loin et a prédit que les guerres de l'avenir auront lieu entre l'Occident catholique et protestant, d'un côté, et le reste du monde – orthodoxe, islamique, hindu, de l'autre côté. Dans cet article qui s'appuie sur du Toynbee mal digéré, le professeur américain s'inquiète des progrès de l'orthodoxie en Russie parce qu'il rendent ce pays plus dangereux que du temps du léninisme (!) et déplace le rideau de fer vers l'Est sur une ligne qui sépare la Russie de la Finlande et des états baltes, et tranche en deux la Biélorussie, l'Ukraine, la Roumanie et l'ancienne Yougoslavie⁵⁸. La confusion faite entre religion agissante et politique portant un masque religieux soutient les arguments de cet article qui expose des idées souvent acceptées. Burckhardt mettait dans le même pot l'orthodoxie et l'Islam⁵⁹: de nos jours, la méfiance occidentale, exprimée à travers les stéréotypes, rencontre le refus du nationalisme sud-est européen de copier le modèle occidental. S'il est vrai que „le monde orthodoxe n'a pu se familiariser avec ce qu'il est convenu d'appeler la modernité, fondée pour partie sur la laïcité“, aucune preuve ne soutient l'affirmation que „les Eglises sont des structures qui gèrent des intérêts géopolitiques propres, internes et externes“⁶⁰. Au lieu de tout politiser, les analystes devaient accorder une place plus grande à la mentalité qui par l'image de l'étranger, la vision du monde, les stéréotypes joue un rôle de premier ordre dans les relations internationales.

L'assaut du matérialisme constitué en doctrine politique a enseigné aux orthodoxes que le grand ennemi de leur Eglise n'est pas le catholicisme ou le protestantisme, mais les excès de la sécularisation et l'agressivité de la mystique matérialiste qui nourrit la mythologie politique. Le meilleur pont entre les deux parties du continent s'avère être „la découverte de l'Europe chrétienne“⁶¹. Ce

fondement de la civilisation développée sur notre continent pourrait mettre en valeur les grands mérites des mentalités centrées sur la „douceur“ qui a su consolider les liens entre les hommes et les attaches avec le pays natal („la douce France“!). S'il faut, quand même, diviser le continent, alors pourquoi ne pas séparer ceux qui aiment la douceur de ceux qui pratiquent les calculs? En parcourant cette frontière, on observera aisément que la faille ne sépare pas l'Est de l'Ouest, mais qu'elle traverse chaque société européenne. Une bonne politique ne suivra pas le chemin ouvert par les stéréotypes, mais réalisera un bon équilibre entre douceur et calcul. C'est le conseil donné par les hiérarques orthodoxes réunis à Patmos, en 1995, où ils ont pris note de la crainte exprimée souvent que le futur millénium dirigera l'humanité vers des conflits culturels ayant un substrat religieux: „cette éventualité impose à tous les chefs religieux de la sagesse, de la prudence et du courage afin que tout élément de fanatisme et de haine soit éloigné et que la paix du monde soit assurée“.

Si l'Europe du Sud-Est a connu les méfaits de la domination impériale et les dévastations du totalitarisme, les causes ne sauraient être cherchées du côté de l'orthodoxie. L'Eglise orthodoxe ne porte pas la responsabilité de la chute de Constantinople au des accords de Yalta: ni de la dissolution de la Yougoslavie et des nombreux attaques contre le traité de Versailles. L'Eglise orthodoxe est difficilement perçue dans notre civilisation du corps obsédée par les critères purement politiques et trop souvent tentée par les solutions rapides et radicales proposées par le primat du politique. Un concept plus généreux de „réalité“ et une adhésion plus décidée aux aspects permanents de la nature humaine pourraient faciliter la compréhension des rapports complexes entre Orthodoxie et Politique. Ce thème délicat et imbriqué impose une analyse plus poussée. Notre propos a été plus modeste: de présenter quelques aspects du thème afin de susciter l'intérêt des chercheurs, et de surprendre l'influence subtile exercée sur notre jugement lucide par les clichés, les stéréotypes, les illusions qui, dans le cas orthodoxe, enveloppent les réalités profondes dans les couleurs trompeuses du byzantinisme politique.

Notes

Byzance, byzantinisme

1. Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, 1967, p. 4-42: au 12^e-13^e siècle, les écrivains accentuaient les traits spécifiques des Occidentaux en créant un contraste avec le Grec ou le Byzantin, qui était dominé par „la perfidia greca“, pendant que l'occidental était courageux, loyal, sincère, „tutto onore e cortesia“.
2. Une brève description dans le magnifique catalogue *Maria Theresia und Ihre Zeit*, Wien, 1980, p. 540, no. 135, 01. Des commentaires dans mon livre *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Edit. Univers, 1982.

3. Laura Coulter, *An Examination of the Status and Activities of the English Ambassadors to the Ottoman Porte in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, „Revue des études sud-est européennes“, 28, 1990, 1-4, p. 57-88; Orhan Kologlu, *Le Turc dans la presse française*, Beyrouth, 1971; mon article *Communication intellectuelle et image de l'Europe*, „Revue des études sud-est europ.“, 21, 1983, 2, p. 81-87.
4. Maria Todorova, *The Balkans: from Discovery to Invention*, „Slavic Review“, 53, 1994, 2, p. 453-482.
5. Lady Mary Wortley Montagu, *Selected Letters* edited by Robert Halsband, Longman, 1970, p. 100: à Selivria, la peinture de l'église est une preuve que „les Grecs ont un goût monstrueux“.
6. *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Chateaufallon, les journées F. Braudel, oct. 1985, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 56-58.
7. V. Tăpkova-Zaimova, *Byzance, l'Europe occidentale et les peuples balkaniques*. Quelques traits de leur optique réciproque, „Etudes balkaniques“, 29, 1993, 3, p. 27. Les différents aspects des rapports entre Byzance et l'Occident sont récapitulés dans la synthèse de Peter Schreiner, *Byzanz*, Oldenbourg, 1994.
8. Alain Ducellier, *Les Byzantins*, Editions du Seuil, 1988, p. 71.
9. Cesare Alzati, *La Chiesa ortodossa*, in: *Storia delle religioni* a cura di Giovanni Filoramo, vol. 2, Laterza, 1995, p. 580.
10. Hans-Georg Beck, *Byzanz und der Westen*, in: *Ideen und Realitäten in Byzanz*, Variorum reprints, 1972, VIII, p. 241.
11. Voir Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Weidenfeld and Nicolson, 1971: l'étude citée de Cesare Alzati; Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance*, AIESEE, 1971.
12. *Op. cit.*, p. 7. Dans la postface à ce volume Virgil Căndeă constate que „la recherche traditionnelle, née dans les écoles historiques occidentales, avait concentré longtemps l'attention sur une gamme restreinte d'événements du Levant des XVI^e-XIX^e siècles. L'Europe dominée par la Turcocratie ne pouvait intéresser l'Occident que sous certains rapports“.
13. Olivier Clément, *L'Eglise orthodoxe*, in: *Histoire des religions*, II^e vol., Pléiade, 1972, p. 1014; Voir Roumanie, *terre de foi*, „Connaissance des Religions“, 1990, Avril, p. 187.
14. Présentées à l'exposition Marie Thérèse et son époque, ces tables colorées sont mentionnées dans le catalogue cité avant. Des commentaires dans notre article *L'histoire des mentalités et la comparaison des cultures*, „Revue Roumaine d'Histoire“, 22, 1983, 4, p. 293-301.
15. Pour les idées de Marie Thérèse qui songeait à renforcer l'alliance latine et catholique, voir Victor-L. Tapié, *L'Europe de Marie-Thérèse*, Fayard, 1973, p. 255 et suiv.
16. Voir C.Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, Droz. 1969, p. 19-25 où sont citées aussi les études sur la bibliothèque des Mavrocordato publiées par C. Radu, Teodor Sotirescu et Virgil Căndeă.
17. Voir Rolando Minuti, *Mito e realtà del dispotismo ottomano. Note in margine ad una discussione settecentesca*, „Studi settecenteschi“, 1, 1981, p. 35-60; mon étude *Mentalités et exigences économiques à la fin de l'Ancien Régime*, in: *Actes du I^{er} Colloque International d'Histoire – Economies méditerranéennes*, Athènes, 1986, tome III, p. 125-132.

18. Voir Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Norton, 1982.
19. Maria Todorova, *art. cité*.
20. Voir *Independența României. Documente*, Editions de l'Académie Roumaine, 1977, vol II/1, p. 249.
21. *Balkans: l'Orthodoxie, ferment de guerre?*, „Les Monde des débats“, 1994, 18, avril, p. 1-6 et notre compte rendu paru dans la „Revue des études sud-est européennes“, 32, 1994, 3-4, p. 391-392. Nous revenons sur les aspects géopolitiques dans le dernier chapitre de ce livre.
22. Jacques Heers, *Le Moyen Age, une imposture*, Perrin, 1992, p. 61-63.
23. Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, Les Belles Lettres, 1993, p. 79; Dante, *La Divine Comédie*, Paradis XX, 57.
24. Passage reproduit et commenté dans Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Payot, 1961, p. 133.
25. Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova d'interna alla commune natura delle nazioni* (dans l'édition roumaine – Editions Univers, 1972, p. 72-73: Autobiographie) et mes commentaires dans *Démètre Cantemir et l'image de la civilisation européenne*, „Dacoromania“, 2, 1974, p. 21-33.
26. Voir *L'abbé Prévost et les Roumains* (notes d'Andrei Pippidi et A. Duțu), „Revue de littérature comparée“, 45, 1971, 178, p. 228-237.
27. Walter von Loewenich, *Europa oder christliches Abendland?* in: *Europa und das Christentum*, Franz Steiner Verlag, 1959, p. 19, 23-24.
28. Voir Anca Vasiliu, *La traversée de l'image*, Desclée de Brouwer, 1991.
29. Thèse soutenue par Herbert Hunger dans une communication à l'Académie autrichienne – voir son volume *Epidosis*, München, 1989.
30. *Actes du Colloque International sur la notion d'Europe*, PUF, 1963, p. 10. Regrettable l'affirmation de Kurt Wais sur l'Agneau mystique de Van Eyck qui „aurait été impossible à Byzance parce que considérés comme hérétique“ (p. 25): mais elle contredit la sentence d'Argan...
31. Victor L. Tapié, *Baroque et Classicisme*, Plon, 1972, p. 136: „Par un procédé intérieur, sans doute différent de celui des artistes byzantins, mais non sans rapport parce qu'il était aussi de foi, d'ardeur, de libre création, Borromini a prêté aux figures de ses anges le mystère qui enchante dans les images hiératiques de l'Orient“.
32. Ce sont les arguments lancés par les auteurs du volume *The History of the Idea of Europe* (édité par Kevin Wilson et Jan van der Dussen), Routledge, 1995, dans le cadre des débats organisé en septembre 1995, à Varsovie, par European Association of Distance Teaching Universities (EADTU).
33. Georges Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme, 1280-1440*, Skira, 1966, p. 53. „Cette permanence des modes grecs explique l'étonnante parenté qui unit les scènes de la vie du Christ composées par Duccio au revers de la Maestà – que, le 9 juin 1311, les Siennois transportèrent en triomphe jusque dans la cathédrale – aux fresques peintes un peu plus tôt dans les monastères des Balkans, celle qui les unit aussi aux mosaïques contemporaines des églises de la Grèce“.
34. Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*, Beck, 1951.
35. Paul E. Michelson, *Concepts and Practices of Leadership: East European Perspectives*, „Christian Education Journal“, 12, 1991, 1, p. 69-77.
36. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press,

1968. Pour les rapports entre l'Occident et les Orthodoxes, voir les solides études publiées dans *The Orthodox Churches and the West*, Blackwell, 1976.
37. H. Desprez, *La Moldo-Valachie et le mouvement roumain*, „La Revue des Deux Mondes”, 1848, texte reproduit dans Nicolae Isar, *Istoria modernă a Românilor. Imaginea societății românești în Franța, 1774-1848*, Université de Bucarest, 1992, p. 166-191. Des affirmations semblables peuvent être dépistées dans les écrits des Roumains de l'époque: ils appréciaient que les responsables de la situation „arriérée” du pays sont les phanariotes, les boyards et le clergé.
 38. Voir Laurențiu Vlad, *Arhitectură efemeră și imaginea identității*, „Sud-Estul și Contextul European”, 3, 1995, p. 61-86.
 39. Voir Dan Amedeu Lăzărescu, *Introducere în istoria liberalismului european și în istoria Partidului Național Liberal din România*, Edit. Viitorul Românesc, 1996, p. 31. Une collection de clichés fabriqués par le laïcisme dans la préface de Hervé Hasquin au livre d'Olivier Gillet, *Religion et Nationalisme*, Université de Bruxelles, 1996.
 40. Dans ce sens notre étude *La civilisation du corps et les symboles*, „Revue européenne d'études sémiotiques”, 6, 1994, 3-4, p. 661-673.
 41. Nicolae Șerban Tanașoca, *La construction européenne et le byzantinisme des pays de l'Est*, „New Europe College Yearbook”, 1994, p. 130. Au 12^e siècle les Occidentaux et les Byzantins avaient le sentiment qu'ils appartenaient au même monde dominé par les valeurs du christianisme affirme Angeliki E. Laiou, *Byzantium and the West*, in *Byzantium. A World Civilization*, Dumbarton Oaks, 1992 (avec des renvois aux œuvres classiques de Franz Dölger, W. Ohnsorge, Herbert Hunger avec son *Graeculus Perfidus – Italos Itamos*, Rome, 1987). Sur les clichés qui brouillent une image unitaire de la civilisation européenne, notre communication *New Ideas and Old Stereotypes concerning the Common Roots of European Culture*, in: *Dialog West Europa-OstEuropa*, Dialogkongress Alpbach, 1990, p. 109-120.

Le livre et la „culture commune”

1. Donat de Chapeaurouge, *Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
2. Très sommaire le chapitre sur le Sud-Est inséré dans Lucien Febvre et Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Albin Michel, 1971; une bonne bibliographie à la fin du livre de Max Demeter Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769*, Böhlau Verlag, 1989; une récapitulation dans mon livre (en manuscrit): *Culture imprimée et conscience nationale dans le Sud-Est européen*.
3. Ce premier livre imprimé en Roumanie a été réédité en 1961 aux Editions de l'Académie: *Liturghierul lui Macarie, 1508*.
4. Georg Veloudis, *Das griechische Druck – und Verlagshaus Glikis in Venedig, 1670-1854*, Otto Harrassowitz, 1974.
5. Voir *Buch – und Verlagswesen 18. und 19. Jahrhundert*, U. Camen, 1977.
6. Voir le livre cité *supra* de M.D. Peyfuss.

7. Voir Cornelia Papacostea-Danielopolu & Lidia Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană, secolele 18-19*, Editura Eminescu, 1985.
8. Werner Schmitz, *Südslavischer Buchdruck in Venedig, 16.-18. Jahrhundert*, Gies-sen, 1977, p. 276-278.
9. Pour les collections privées de livres, voir C. Dima-Drăgan, *Biblioteci umaniste românești*, Editura Litera, 1974.
10. Dans ce sens mon étude *Literatura patristică și lectura intensivă în tradiția ortodoxă*, în: *Persoană și comuniune* (Hommage D. Stăniloae), Sibiu, 1993, p. 260-266.
11. Pour la „culture commune“ voir notre livre *Călătorii, imagini, constante*, Editura Eminescu, 1985 et le bref rapport: *Culture commune et culture populaire – l'exemple du Sud-Est européen*, in: *Rapports*, XVI^e Congrès International des Sciences Historiques, Stuttgart, 1985, vol. 2, p. 500-502.
12. Des détails sur les traductions en roumain faites à la fin du 18^e siècle – début du siècle suivant dans mon étude *Les livres de délectation dans la culture roumaine*, RESEE – „Revue des études sud-est européennes“, 1973, 2.
13. Giovanni Fabris, *Gli scolari illustri dell'Università di Padova*, 1941, p. 24; mais les informations sur „la Renaissance roumaine“ sont un peu étonnantes...
14. Voir l'article de Virgil Căndea, *Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII^e siècle*, RESEE, 1970, 2 et 4, repris dans *Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, 1979.
15. Voir l'étude de Linos Politis publiée dans „Deltion tis hristianikis arhaiologikis etairias“, 1980-1981, p. 259-272.
16. Plus amplement dans notre livre *Humanisme, Baroque, Lumières – l'exemple roumain*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.
17. Roger Chartier, *Lecteurs, lectures et littérature „populaire“ en Europe à la Renaissance*, in: *Escribir y leer en Occidente*, Valencia, 1995, p. 156.
18. Dante, *Il Convivio*, II, 1: „una verità ascosa sotto bella menzogna“.
19. *Les livres de délectation...* Voir aussi Gabriela Vidan dans *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment*, Section 3, The Voltaire Foundation, 1981, p. 1782-1790.
20. Des détails dans mon étude: *Survivances byzantines et attrait de l'immédiat. Le témoignage des livres populaires sud-est européennes*, „Byzantinische Forschungen“, 17, 1991, p. 149-160.
21. Voir Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara Românească*, Editura Meridi-diane, 1984.
22. Des détails dans notre étude *Intelligence et imagination à l'aube des cultures modernes sud-est européennes*, RESEE, 1979, 2, p. 315-325.
23. Voir notre article *La mutation romantique: l'exemple roumain*, „Cahiers roumains d'études littéraires“, 1978, 2, p. 17-26.
24. *Filocalia*, traduite par Dumitru Stăniloae, vol. XII: Cuviosul Isaia Pusnicul, Editura Harisma, 1991, p. 119, 45.
25. Voir Jean Borella, *La crise du symbolisme religieux*, L'Age d'Homme, 1987. „Toute voie spirituelle est retour à l'origine, remontée du temps, réminiscence, au cœur même du devenir dont nous sommes le fruit, de l'acte créateur par lequel Dieu nous enfante. C'est à quoi nous initie la critique de la modernité en opérant la conversion de toute notre âme, en rééduquant en nous un esprit, une sensibilité, une mémoire, un sens du réel et de la beauté à nous-mêmes ignoré“ – Jean Borella,

- René Guénon et la crise du monde moderne, in: *Colloque du Centenaire René Guénon*, Le Cercle de Lumière, 1993, p. 23. Voir aussi l'essai de H.R. Patapievic, *Lumea modernă* dans son volume *Cerul văzut prin lentilă*, Nemira, 1995, qui affirme que l'apparition de la science moderne est le résultat „de la perte de la faculté d'élaborer et d'enchaîner d'une manière consciente des visions“ (p. 368).
26. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973. Parmi les exemples instructifs donnés par l'auteur, le suivant est éclairant: „Au XI^e siècle, un doge vénitien épousa une princesse grecque. Dans les milieux byzantins auxquels elle appartenait on se servait de fourchettes. Nous apprenons en effet que la princesse portait sa nourriture à la bouche au moyen de petites fourches en or et à deux dents. Ce fait provoqua à Venise un éclat sans précédent“ – p. 99.
27. Mircea Eliade – Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Editions du Cerf, 1994, p. 204. Surprenant le compte rendu de Maurice Olender qui au lieu de discuter les aspects religieux de cette correspondance parle seulement des circonstances politiques de l'entre-deux-guerres, comme si les deux savants avaient été des jouets des forces obscures, magiques... Sur la même page Edgar Reichmann trouve qu'Eliade s'est „égaré dans le labyrinthe des spiritualités obscures“ (Le Monde, Janv. 1995). Nous sommes très loin de l'exegèse intellectuelle!
28. Olivier Clément, *L'Eglise orthodoxe*, p. 1018.
29. Voir Peter Brown, *Eastern and Western Christendom in late Antiquity: a parting of ways*, in: *The Orthodox Churches and the West*, p. 20-21.
30. Alain Ducellier, *Les Byzantins*, p. 246-247.
31. Voir nos études sur *Antime Ivioreanul et les solidarités modernes*, „Revue Roumaine d'Histoire“, 1976, 2, p. 313-321 et *Constantin le Grand dans l'imaginaire de la cour de Constantin Brâncoveanu*, RESEE, 27, 1989, 1-2, p. 27-33; Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, 1992.
32. L'étude fondamentale est celle de Hans-Georg Beck, *Byzanz. Der Weg zu seinem geschichtlichen Verständnis*, „Saeculum“, 1954, 1, p. 87-103, qui constate qu'il y a un seul esprit chez le patriarche et l'empereur et que les charismes diffèrent: il y a eu des phases historiques pendant lesquelles on a essayé de changer les rapports entre les charismes, mais jamais on n'a pas parlé de charismatique et non-charismatique. Des détails dans notre livre *Romanian Humanists and European Culture*, Editura Academiei, 1977, p. 105-106. Une savante synthèse du problème vient de paraître: Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme“ byzantin*, Gallimard, 1996.
33. Aspect discuté dans notre étude *Rumänischen Übersetzer und Leser von Ritterbüchern, 1750-1850*, „Synthesis“, 8, 1981, p. 59-65 où nous avons affirmé que „les valeurs de joie de l'éthique profane“ qui émergent dans le Moyen Age occidental (Georges Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme*, p. 155) semblent être absents dans la culture roumaine des 14^e-16^e siècles.
34. De nouvelles données et réflexions sur ce thème longuement exploré dans le volume édité par Harald Heppner, *Hauptstädte in Südosteuropa*, Böhlau Verlag, 1994.
35. Le modèle anglais qui inspirera la pensée européenne aux 17^e-18^e siècles a préconisé une nette séparation entre politique et religion: voir l'anthologie *Divine Right and Democracy* édité par David Wootton, Penguin Books, 1986.

36. Voir les réflexions critiques en marge du volume *Byzance et le monde orthodoxe*, Armand Collin, 1986, formulées par Daniel Barbu, *Monde byzantin ou monde orthodoxe?*, RESEE, 27, 1989, 3, p. 259-271.
37. Idem, *ibidem*, p. 265.
38. H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, Librairie J. Vrin, 1972, p. 32.
39. Surtout le livre cité de Steven Runciman et celui de Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, C.H. Beck, 1988 (qui ne s'occupe que des Grecs). Fondamental le livre de Jean Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1983 (trad. roumaine: *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic, 1996).

La métamorphose des solidarités

1. Le premier débat sur „les mentalités collectives“ a été organisé à l'Institut d'études sud-est européennes de Bucarest et les actes ont été publiés dans la RESEE – „Revue des études sud-est européennes“ 1980, 4; des débats sur les mentalités ont eu lieu à Athènes (*Economies méditerranéennes – équilibres et intercommunications*, tome III, 1986), au Congrès de Sofia (un compte rendu dans les „Etudes balkaniques“, 1990, 2) et récemment au Congrès de Salonique (Septième Congrès d'études sud-est européennes, 1994, tome: Rapports). Les grands thèmes de ce type d'histoire sont présentés dans la belle synthèse dirigée par Peter Dinzelbacher, *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart, A. Kröner, 1993 (des références au Sud-Est européen dans notre compte rendu publié dans la „Revue des études sud-est européennes“, 1995, 1-2, p. 199-200).
2. Des détails dans mon étude: *The Mental Substratum of Cultural Activity*, „Revue des études sud-est européennes“, 1990, 1-4, p. 3-10: c'est le texte intégral de notre contribution au Congrès des historiens de Madrid.
3. Je commente ici les idées de Kemal H. Karpat, *Gli stati balcanici e il nazionalismo: l'immagine e la realtà*, „Quaderni storici“, 84, 1993, 3, p. 679-798.
4. Voir Mathias Bernath, *Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationalbildung*, Leiden, 1972. Les volumes d'histoire culturelle de l'Institut d'études slaves et balkaniques de Moscou, proposent comme source de la modernisation l'influence russe.
5. Voir Ilber Ortayli, *Formation of National Identity among Balkan Peoples*, „Turkish Review of Balkan Studies“, 1, 1993, p. 43-50.
6. Voir Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy*, Variorum Reprints, 1994, I.
7. Des détails dans notre livre *Humanisme, Baroque, Lumières – l'exemple roumain*, Bucarest, 1984.
8. Ce fatalisme domine maintes études englobées dans le volume *National Problems in the Balkans. History and Contemporary Developments*, Sofia, 1992. Voir aussi nos commentaires dans le bulletin „Sud-Estul și contextul european“, I, 1994. Une analyse lucide du nationalisme contemporain dans les actes du colloque organisé

- par l'Université Marmara d'Istanbul: *Balkans. A Mirror of the New International Order*, Eren, 1995.
9. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893; F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.
 10. Je m'appuie sur la classification faite par Robert Mandrou dans son *Introduction à la France moderne*, Albin Michel, 1961. Nous avons parlé du patriotisme organique et du patriotisme organisé dans notre contribution au volume *Vaterlands-liebe und Gesamtstaatsidee im Österreichischen 18. Jahrhundert*, Wien, 1989, p. 9-18.
 11. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calman-Lévy, 1987, p. 115.
 12. Voir les actes du colloque de Bucarest: *La modernisation des sociétés sud-est européennes*, RESEE, 1992, 3-4.
 13. Voir les contributions parues dans les volumes édités par Lucian Boia: *Mituri istorice românești*, Editura Universității București, I^{er} volume, 1995; II^e volume, 1997.
 14. Des détails dans notre étude *The Individuation of the Imaginary Universe and the Reconstitution of Literary Periods*, in: *Comparative Literary History as Discourse*, Peter Lang, 1992, p. 175-195.
 15. Nous pensons à Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983.
 16. Voir notre étude *The Politization of Myths*, in: *Vampires Unstaked*, Amsterdam, 1995, p. 88-98.
 17. Voir Ernest Gellner, *Nation et nationalisme*, Paris, 1989; M. Hroch, *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*, Praga, 1968. Une excellente anthologie a été publiée par John Hutchinson et Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford University Press, 1994, 378 p.
 18. Voir Philip A. Mellor and Chris Shilling, *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, Sage, 1997. Les auteurs identifient trois types de corps politiques dans l'histoire européenne (occidentale): le corps médiéval, protestant et baroque.
 19. P. Kitromilides, *John Locke and the Greek Intellectual Tradition. An Episode in Locke's Reception in South-East Europe*, in: *Locke's Philosophy*, Clarendon Press, 1994, p. 217-235.
 20. Des détails dans mon volume *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, AIESEE, 1971.
 21. Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976. Voir aussi le dernier chapitre du livre cité de Mathias Bernath qui passe en revue les écrits et les actions des autorités autrichiennes concernant les Roumains de Transylvanie (L'image des Roumains et la politique roumaine du joséphisme).
 22. Voir David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Editura Științifică, 1967.
 23. Voir Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936 et ma contribution *Pouvoir des Habsbourg et peuple roumain au 18^e siècle*, in: *Unité et diversité de l'empire des Habsbourg à la fin du 18^e siècle*, Bruxelles, 1988, p. 83-92.
 24. François Bluche, *Le despotisme éclairé*, Fayard, 1969, p. 140.
 25. Voir surtout Klaus Gottschall, *Dokumente zur Wandel im religiösen Leben Wiens während des Josephinismus*, Wien, 1979.

26. Voir les ouvrages de Jean Delumeau et sa belle *Leçon terminale* faite au Collège de France le 9 février 1994.
27. Peter Hersche, *Die alte katholische Kultur vor der Herausforderung der Aufklärung*, in: *Europa im Zeitalter Mozarts*, Böhlau Verlag, 1995, p. 126-132.
28. Entre les symboles utilisés par Lorenzetti au 14^e siècle et ceux utilisé par Hobbes se trouve la théorie de Machiavelli: „die Ausdifferenzierung des Staates aus der Gesellschaft“ – Herfried Münkler, *Politische Bilder, Politik der Metaphern*, Fischer Verlag, 1994, p. 62.
29. Dans le volume *Europa – Erbe und Aufgabe*, Franz Steiner Verlag, 1956.
30. Idem, p. 229-232.
31. Voir *La Révolution Française et l'Hellénisme moderne*, Athènes, 1989; *La Révolution Française et les Roumains*, Iași, 1989; „Etudes balkaniques“, Sofia, 1991, 1; Paschalis Kitromilides, *I Galliki Epanastasi kai i Notioanatoliki Evropi*, Athènes, 1990; notre étude *L'image de la France dans les Pays roumains pendant les campagnes napoléoniennes et le Congrès de Vienne*, in *Nouvelles études d'histoire*, 3, 1965, p. 219-242.
32. Rudolf Schenda, *Die Zivilisierung der Kommunikationsweisen*, in: *Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen, 1988, p. 17-33. Voir aussi *Les usages de l'imprimé*, sous la direction de Roger Chartier, Fayard, 1987.
33. Roger Chartier, *Culture populaire et culture politique dans l'Ancien Régime*, in: *The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Press, 1986, p. 254.
34. Voir R.A. Houston, *Scottish Literacy and Scottish Identity*, Cambridge University Press, 1985, p. 221.
35. Voir Kenneth A. Lockridge, *Literacy in Colonial New England*, New York, 1974, p. 101.
36. Carlo M. Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Penguin Books, 1969, p. 65.
37. Pour une période plus tardive, vers 1900, voir les tableaux publiés par Cipolla, p. 16-17.
38. Voir P. Orecchioni, *La lecture populaire*, in: *Littérature populaire et littérature nationale*, „Cahiers d'Histoire Littéraire Comparée“, 8-9, 1985, p. 38-39. En général, le pourcentage des alphabétisés ne dépassait pas 20%, vers la fin de 18^e siècle, d'après les estimations de Reinhard Wittmann, *Soziale und ökonomische Voraussetzungen des Buch- und Verlagswesens in der zweiten Hälfte des 18. Jhs.* in: *Buch – und Verlagswesen...*
39. Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, 1986, p. 120.
40. Voir Philippe Iliou, *Pour une étude quantitative du public des lecteurs grecs à l'époque des Lumières et de la Révolution (1749-1832)*, in: *Actes du 1^{er} Congrès d'études sud-est européennes*, Sofia, 1969, 475-480; Richard Clogg, *Elite and Popular Culture in Greece under Turkish Rule*, tiré à part: Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească*, Editura Minerva, 1984; Spyros Asdrachas, *Faits économiques et choix culturels: à propos du commerce de livres entre Venise et la Méditerranée orientale au 18^e siècle*, „Studi veneziani“, 13, 1971, 587-621.
41. Voir Wolfgang Kessler, *Lesebarrieren. Buch und Leser in Kroatien vom Ende des 18. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: *Buch- und Verlagswesen*, 321-346.
42. Max Demeter Peyfuss, *Die Leser griechischer, serbischer und rumänischer historischer Bücher um 1800. Ein Vergleich von Subskribentenlisten*, RESEE, 1985, 4, 333-346.

43. Michael B. Petrovich, *The Role of the Serbian Orthodox Church in the first Serbian Uprising, 1804-1813*, in: *The First Serbian Uprising, 1804-1813*, Columbia University Press, 1982, 293.
44. Des détails dans le volume *Sud-Estul european în vremea Revoluției Franceze*, 1994.
45. Voir G. Veloudis, *Das griechische Druck – und Verlagshaus Glikis in Venedig*, Wiesbaden, 1974, p. 43.
46. Virgil Căndea, *Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII^e siècle*, RESEE, 1970, 2, 181-230; 4, 623-688.
47. Janina Leskiewicz, *L'intelligentsia – une couche dans les sociétés arriérées*, „Nuova Rivista Storica”, 61, 1977, 5-6, 599-612.
48. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Buc., 1973, p. 285, passage commenté dans notre livre *Romanian Humanists and European Culture*, Editura Academiei, 1977, p. 124-126.
49. Voir les registes publiés par Fr. Thiriet, *La Romanie vénétienne*, II^e vol., 35.
50. Voir Zoran Konstantinovic, Strahinja K. Kostic in: *Wissenschaftspolitik*, 1976.
51. Voir Rudolf Vierhaus, *Deutschland im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987. Il faut tenir compte aussi des conséquences du combat mené pour l'alphabétisation „involontairement conjoint au combat soutenu par l'idéologie égalitaire” et qui a atteint des résultats étranges: „car dans le moment même où, dans le 19^e siècle, on entendit par la conscription, faire de tous les citoyens des héros, on voulut faire aussi d'eux tous, par l'école obligatoire, des clercs” – Georges Duby, *Problèmes et méthodes en histoire culturelle*, in: *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*, Paris-Budapest, 1982, p. 17.
52. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I^{er} tome, Seuil, 1983, p. 312.
53. Nicolas Mavrocordatos, *Les Loisirs de Philothée*, Athènes-Montréal, 1989, 116-119.
54. Jacques Bouchard, *Analyse textuelle* dans op. cit. supra, p. 57.
55. Voir Vintilă Mihăilescu, *Nationalité et nationalisme en Roumanie* „Terrain”, 17, 1991, p. 79-90; notre étude *Inventarea tradiției folclorice*, „Viața românească”, 1994, 1, p. 1-9; Ivan Colovic, *Le folklore et la politique. Une affaire moderne*, RESEE, 30, 1992, 3-4, p. 191-196; Michael Herzfeld, *Ours once more*, Pella, 1986; Hermann Bausinger, *Volkskultur und Sozialgeschichte*, in: *Sozialgeschichte in Deutschland*, Göttingen, 1987, vol. III, p. 32-49.
56. Voir Paschalis M. Kitromilides, „Imagined Communities” and the Origins of the National Question in the Balkans, „European History Quarterly”, 19, 1989, 2, p. 149-192; maintenant dans le volume *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy*, Variorum Reprints, 1994; Keith Hitchins, *Religion and Romanian National Consciousness in Eighteenth Century Transylvania*, „The Slavonic and East European Review”, 57, 1979, 2, p. 214-239; George G. Arnakis, *The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism*, in: *The Balkans in Transition*, University of California Press, 1963, p. 115-144; notre communication *Traditional Toleration and Modern Pluralism: the Case of „Orthodox Europe”*, „East European Quarterly”, 29, 1995, 2, p. 143-155.
57. Pierre Manent, p. 203.
58. Voir Peter F. Sugar, *Continuity and Change of Nationalism in Eastern Europe*, RESEE, 31, 1993, 3-4, p. 305-318.
59. Voir Elisabeth Guibert-Sledziewski dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, 1995, p. 427.

60. Alexandre de Sturza, *Essai sur les lois fondamentales de la société et les institutions humaines*, in: *Oeuvres posthumes*, Paris, Dentu, 1861, p. 35. Une thèse de doctorat sur le rapport tradition-innovation dans la pensée de Sturza est en train d'être soutenue par Stella Ghervas à l'Institut d'études sud-est européennes de Bucarest.
61. Cette démarche imprimée par l'évolution de la conscience nationale est présentée par Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești, 1369-1878*, München, Ion-Verlag, 1987. Pour les miroirs des princes et les textes modernes de caractère politique voir aussi notre travail *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, AIESEE, 1971.

Orthodoxie et totalitarisme

1. Pour les débuts de l'idée européenne en Roumanie, voir mon livre *Romanian Humanists and European Culture*, 1977 et Adrian Marino, *Littérature roumaine – littératures occidentales*, Editura științifică și enciclopedică, 1982.
2. Plus amplement dans notre article *Les débuts de la réception: modèle ou dialogue*, in: *Réception de la littérature française en Roumanie*, „Oeuvres et critiques“, 13/1, 1988, p. 11-17.
3. Vasilios N. Makrides, *Orthodoxy as a Condition sine qua non: Religion and State Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective*, „Ostkirchliche Studien“, 40, 1991, 4, p. 281-305.
4. Voir nos études *Les impasses de la civilisation du corps*, in: *Sociétés bureaucratiques contre révolution de l'intelligence*, L'Harmattan, 1994, p. 45-54 et *Civilisation du corps et tradition culturelle orthodoxe: le témoignage des livres populaires*, in: *Culture et politique*, L'Harmattan, 1995, p. 23-36. La littérature sur le corps est considérable et elle fait déjà l'objet des bibliographies. L'archevêque Bartholomée Anania explique dans sa traduction de la *Première Epître aux Corinthiens* XV, 35, qu'il y a quatre sortes de corps: le corps charnel, la forme de ce corps, le corps naturel, et le corps transfiguré (sarx, soma, psychikos, pneumatikos) – *Noul Testament*, Editura Institutului Biblic, 1993, p. 297. Pour la vision du corps dans la tradition orthodoxe, voir aussi Olivier Clément, *Corps de mort et de gloire*, Desclée de Brouwer, 1995.
5. Philippe Burin dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, p. 526.
6. Claude Lefort, *Le XX^e siècle: la croyance et l'incroyance*, „Esprit“, 1995, février, p. 21. Un bon connaisseur des réalités sociologiques contemporaines affirme que „nous n'avons pas affaire, en Europe centrale et orientale aujourd'hui, contrairement à ce qui s'écrit souvent en France, à un retour aux «tribus» mais à des luttes sauvages et barbares... pour créer, conquérir, donner sens à une «modernité» qui fut empêchée de se développer, pendant soixante-dix ans dans l'ex-URSS, quarante cinq dans les autres pays ex-socialistes d'Europe“ – Michel Dion, *Eglises, Etat et identité nationale dans la Roumanie moderne*, CNRS, 1992, p. 13.
7. Krzysztof Pomian, *L'Europe et ses nations*, Gallimard, 1990, p. 226; Philippe Burin, p. 524.

8. Idem, p. 523.
9. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, Liberty Press, 1991, p. 363-383 (The Masses in Representative Democracy).
10. Voir le livre classique d'Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge University Press, 1990.
11. Marc Abèlès, *Symbolique présidentielle et culture républicaine*, in: *Cultures et folklores républicains*, sous la direction de Maurice Agulhon, Editions du CTHS, 1995, p. 215-216.
12. Voir le recueil d'études *Imprimés de large circulation et littératures de colportage*, IMEC, 1996.
13. Voir l'entretien avec Paul Barba-Négra, réalisateur de la série *Architecture et géographie sacrée* diffusée à la Télévision française (FR3), paru dans „France catholique”, 1985, 28 Juin, p. 3.
14. Jean-Pierre Maurel, *Une chronique spirituelle de l'humanité* (Architecture et géographie sacrée), „France catholique”, 1985, mai. Sur ce thème voir aussi la table ronde dirigée par Mihaela Cristea avec la participation des hommes de culture roumains en exil: *Experiența inițiativă a exilului*, Editura Roza vânturilor, 1994.
15. Philippe Burin, p. 526.
16. Des détails dans mon étude *The Impact of Independance on Romanian Culture*, „Southeastern Europe”, 5, 1978, 1, p. 51-58. Dans le rapport envoyé au prince Aleksandr Gorceakov, l'ambassadeur de Russie à Vienne, E. Novikov, reproduisait le contenu d'un dépêche du gouvernement roumain qui soutenait „que les Puissances qui par le traité de Paris avaient imposé aux Principautés-Unies le maintien de l'ordre et de la neutralité, auraient pu compléter leur oeuvre en assimilait ce pays à la Belgique et en le transformant en Etat indépendant, en boulevard de l'Europe aux portes de l'Orient (*Documente. Independența României*, II^e vol., 1^{er} partie, p. 117).
17. Mircea Vulcănescu, *Spiritualitate*, „Criterion”, 1934, 1 nov.
18. Petre Țuțea, *Între Dumnezeu și neamul meu*, Fundația Anastasia, 1992, p. 348.
19. Des explorations dans le climat mental d'après guerre et dans le jeu des forces politiques roumaines dans les lettres envoyées à Basil Munteanu par un autre disciple de Nae Ionescu, le philosophe Vasile Băncilă, dans Basil Munteanu, *Corespondențe*, Paris, Ioan Cușa, 1979.
20. Nae Ionescu n'a pas édité ses cours: ils ont été lithographiés par les étudiants. D'après un de ces exemplaires George Gibescu a publié le cours dans la revue „Viața Românească” 5/1990 – 7/1991; une autre copie vient d'être publiée par Marta Petreu dans le volume Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Cluj, Apostrof, 1993, p. 16. Les pages indiquées dans le paragraphe suivant appartiennent à ce livre.
21. Alphonse Dupront, *Années roumaines, 1932-1941* dans „Cahiers A. Dupront”, Paris, 3, 1995, p. 9.
22. Nae Ionescu, *Fenomenul legionar*, Bucarest, Antet XX Press, 1993, p. 62.
23. Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, Editura Fundației Culturale Române, 1993, p. 191. Le volume comprend aussi la traduction de la thèse de doctorat soutenue à Munich en 1919: *Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathematik*.
24. Nae Ionescu, *Fenomenul legionar*, p. 57: la mentalité nourrie par les relations naturelles devait être privilégiée par rapport à la mentalité qui était inspirée par les normes juridiques, ce qui dévoile le penchant du philosophe roumain de favoriser

les solidarités organiques. Or, la cohésion sociale est réalisée seulement quand les solidarités organiques rencontrent les solidarités organisées.

25. Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Humanitas, 1992, IV^e chapitre.
26. Nicolae Berdiaeff, *Christianisme et réalité sociale*, Je sers, 1934, p. 185.
27. Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Iași, Institutul European, 1994, p. 63-67.
28. Petre Țuțea, p. 77.
29. Dans ce sens voir Pr. Ioan Dură, *Pătimirea Bisericii Ortodoxe Române, 1945-1989*, Editura Ramida, 1994, p. 128.
30. Voir Ierom. Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, Episcopia Romanului, 1984, 630 p. Un second volume a été publié en 1991. Voir aussi Ioan Dură, *Monahismul românesc în anii 1948-1989*, Harisma, 1994.
31. *Mărturisitori de după gratii*, Cluj, 1995 (Arhiepiscopia Ortodoxă a Clujului – Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului). Pour le destin des églises pendant le régime communiste, voir surtout Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War*, Penguin Books, 1993; Jean Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe*, Seuil, 1995; Michel Dion, *Eglises, Etat et identité nationale dans la Roumanie moderne*, CNRS, 1992, et du même, *Religion et politique dans la République socialiste de Roumanie*, in *Ethnologie des faits religieux*, CTHS, 1993, p. 453-462; Ernst Chr. Suttner, *Kirchen und Staat*, in: *Rumänien: Südosteuropa Handbuch*, Hrsg. von Klaus-Detlev Grothusen, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1977, p. 458-483; informations utiles chez Maurice Zinovieff, *L'Europe Orthodoxe*, Publisud, 1994, p. 153. Pour le rapport histoire de l'Eglise – histoire de l'humanité, voir aussi G. Bedouelle, *Storia della Chiesa*, Jaca Book, 1992. Une bibliographie des mémoires des anciens détenus politiques et des travaux sur la répression communiste a été publiée dans la revue „Renașterea”, 6, 1995, 11, p. 10.
32. Pour la première phase de l'activité du cercle voir Vasile Vasilachi, *De la Antim la Pocrov*, Detroit, Cuvântul vieții, 1984, pour la deuxième phase voir Roman Braga, *Rugul aprins*, „Lumină lină”, 2, 1991, 1-2, p. 117-128 et Felix Dubneac, *Taina Rugului aprins*, „Mărturie ortodoxă”, Haga, 10, 1991, 15, p. 13-18. Un essai de synthèse chez André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, Humanitas, 1996, p. 213.
33. Voir le livre du père D. Stăniloae, *Le génie de l'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, 1985; M.A. Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae – „Ose comprendre que je t'aime”*, Cerf, 1983; l'hommage paru peu après sa mort: *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993.
34. Voir les brillantes conversation avec Petre Țuțea, recueillies dans le volume: *Între Dumnezeu și neamul meu*.
35. N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Dacia, 1991, p. 422.
36. Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 303.
37. Le mouvement nationaliste et antisémite de la Garde de Fer a été analysé sous ses divers aspects. Très solide nous semble le livre de Francisco Veiga publié en espagnol et traduit en roumain: *Istoria Gărzii de Fier (1919-1941). Mistica ultranaționalismului*, Editura Humanitas, 1993. Voir aussi le numéro spécial de „Sfera Politicii”, 1995, 32: *Antisemitism*.
38. Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, 1980, 666 p. une histoire documentée des idées du point de vue marxiste.
39. Comme, par exemple, dans l'étude de Vladimir Tismăneanu et Dan Pavel parue dans „East European Politics and Societies”, 1994, 4; si les journalistes pressés dé-

couvrent dans chaque Roumain un légionnaire (Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts*, Papermac, 1993), les professeurs ne croient pas qu'il y a eu une alternative au programme légionnaire dans la société roumaine: Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania*, Cornell, 1995...

40. Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu*, p. 80.
41. Isaiah Berlin, *Le bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, 1992, p. 155.
42. N. Steinhardt, *Jurnalul fericii*, p. 9, 380.
43. „Ce qui manquait pourtant à la plupart des membres du concile de 1917-1918 et à la plupart des Russes à cette époque, c'est une doctrine suffisamment claire des relations entre l'Eglise et le nouvel Etat russe", constate Jean Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe*, p. 100; or, cette absence était générale dans le monde orthodoxe.
44. Olivier Gillet, *Orthodoxie, nation et ethnicité en Roumanie au XX^e siècle: un problème ecclésiologique et politique*, in: *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj University Press, 1995, p. 357. L'auteur renverse souvent le sens des concepts religieux, en leur donnant un sens purement politique et considère, par exemple, la synodalité orthodoxe „une pierre d'achoppement en ce qui concerne l'oecuménisme" (p. 336), en dépit du fait que cette synodalité („sobornicitate") veut dire „catholique"!
45. Le concile oecuménique orthodoxe d'août 1872 a condamné le „phylétisme" qui provoquait la dépendance des églises orthodoxes des Etats nationaux et rappelait le fait que toutes les églises chrétiennes fondées au début étaient des églises locales et embrassaient les chrétiens qui vivaient dans une ville ou dans un village, sans distinction raciale – voir Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy*, XI, p. 180-185.
46. François Thual, *Derrière les chars, l'icône* dans: *Balkans – l'orthodoxie, ferment de guerre?* „Le Monde des débats", 1994, 18, avril. L'auteur répète son idée sur le „bloc orthodoxe" dans son livre *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Dunod, 1994, p. 12-13.
47. Voir l'excellent article de Steven Pavlowitch, *Who is „Balkanizing" whom? The Misunderstandings between the debris of Yugoslavia and an unprepared West*, „Daedalus", 1994, 123, Spring, p. 203-223. Dans le fascicule du „Monde des débats" cité dans la note précédente, Alexandre Popovic parle du poids de la mythologie nationale dans l'histoire du peuple serbe et ajoute que „toutes les Eglises orthodoxes des Balkans ont été laminées en profondeur par les différents pouvoirs communistes locaux, et se trouvent actuellement divisées, faibles et pauvres au-delà de tout ce qu'on peut imaginer". Dans le même fascicule, la contribution d'Oliver Clement qui souligne que „le problème majeur aujourd'hui pour l'Europe Orientale est la relation avec la modernité". Pour les images et les stéréotypes présents dans le conflit yougoslave voir le beau volume édité par André Gerrits et Nanci Adler: *Vampires unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*, Amsterdam, 1995. Sur les répressions dans la Yougoslavie communiste, voir B. Karapandzic, *The Bloodiest Yugoslav Spring*, Carlton Press, 1980. Mais l'analyse de la situation actuelle de l'Eglise orthodoxe ne prend pas en charge les conséquences du régime communiste. Combien de politologues ont soulevé le problème de la restitution des propriétés de l'Eglise pour lui assurer une autonomie face à l'Etat? Pour les aspects généraux voir François Fejtő, *Après le rideau de fer, le rideau de l'indifférence?* „Esprit", 1995, 5, p. 98-105.

48. Vintilă Mihăilescu, *Nationalité et nationalisme en Roumanie*, „Terrain“, Paris, 17, 1991, oct., p. 79-90.
49. Marc Ferro, *Penser le communisme*, dans: *Penser le XX^e siècle*, Editions complexe, 1990, p. 44 et suiv.
50. Voir Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, Golgonooza Press, 1990, p. 140.
51. C'est la réserve qu'on peut formuler sur l'intéressant livre de Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism*, University California Press, 1991 qui élimine du jeu les courants qui ont circonscrit l'action de l'idéologie nationaliste, ceux entretenus par les revues „Cahiers roumains d'études littéraires“, „Synthesis“, „Secolul 20“ – les revues citées par Etienne dans son célèbre article publié dans „Le Monde“ en 1975: *Même dans le monde socialiste les idées circulent* (texte reproduit dans *Quelques essais de littérature universelle*, Gallimard, 1982, p. 50). Or, la vie intellectuelle dominée par une idéologie totalitaire n'est jamais réduite aux slogans officiels: les courants qui se sont détachés de la propagande communiste ont offert aux hommes „une alternative comparatiste“ (dans ce sens notre article publié dans „Synthesis“, 21, 1994). Michel Dion parle dans son livre (que nous avons cité avant) des „formes multiples de résistance“ qu'il a identifié dans la société roumaine aux long des années '80.
52. Aspects soulignés dans les conférences données à Bucarest en mai 1995 par Christos Yannaras et parues en roumain: *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină, 1995. Il faudrait, peut être, reconsidérer le point de vue moderne qui superpose le profane sur le temporel, comme si l'activité politique ne devait tenir compte du fait que les citoyens ou les sujets sont entraînés non seulement dans leurs activités sociales, mais aussi dans un processus de développement spirituel. S'il est vrai qu'„extirpée de l'intime, rendue au public, la foi engendre l'absolutisme“ (Chantal Millon-Delsol, *L'irrévérence. Essai sur l'esprit européen*, Mame, 1993, p. 184), il est tout aussi vrai que l'homme politique ne doit pas oublier qu'il organise la vie des hommes qui portent l'image de Dieu. Ce qui veut dire que le pouvoir ne doit pas instaurer le primat du politique.
53. Le Père Théophile Părăian affirme clairement qu'il faudrait rédiger „des livres de spiritualité pour les différentes catégories de croyants, selon l'âge, le niveau culturel et la profession“, car il faut donner à chacun ce dont il a besoin. Il ajoute que la crise religieuse contemporaine est due au fait que bon nombre de croyants „vivent la religion dans une manière sociale, au lieu de vivre religieusement dans la société“ (Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, p. 538).
54. Voir les interviews avec de réputés théologiens orthodoxes réunis dans le livre du père Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istorică*, Editura Bizantină, 1995.
55. Voir, par exemple, l'article du métropolite Nicolae Corneanu, *Încotro Ortodoxia?* „Învierea“, Timișoara, 7, 1996, 6, p. 1. Du même, *La Chiesa ortodossa e i problemi sociali*, „Studi sociali“, 1993, Aprile-Maggio, p. 139-142.
56. Archevêque Séraphime, *Diaspora ortodoxă românească*, „Renașterea“, 7, 1996, 2, p. 5.
57. Ion D. Sârbu, *Traversarea cortinei*, Editura de Vest, 1994, p. 306. A part de cet épistolaire tout à fait remarquable, on peut citer, dans un tout autre ton, les épîtres à Simon rédigées dans les années '50 par l'architecte G.M. Cantacuzino (*Scrisori către Simon* dans le volume *Introducere la opera lui Vitruviu*, Editura Meridiane, 1993) où il parle de „l'esprit critique, cet ancien allié de la liberté“. Ces textes nous

restituent la dignité des hommes qui ont refusé de courber la tête devant la dictature.

58. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization?* „Foreign Affairs“, 72, 1993, Summer, p. 22-49. En commentant les opinions du politologue américain, Alexandru Paleologu affirme, dans le cadre des discussions avec Christos Yannaras, qu'en Europe il y a plusieurs cultures, mais une seule civilisation chrétienne (*Ortodoxie și Occident*, p. 19). Une critique de Huntington chez Vassili Vassilatos, *Este Occidentul împotriva culturii ortodoxe?* „Est-Vest“, 1, 1995, 1.
59. Voir Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 294. Le „Césaropapisme“, „un mot assassin, a durci la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, tout en dénigrant la vie politique byzantine et celle de ses héritiers orthodoxes“ (p. 291-292).
60. François Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, p. 15, 21. Voir aussi la revue „Géopolitique. Revue de l'Institut international de géopolitique“, 1994, automne. Des réflexions sur les constantes qui pourraient nous faire sortir de „cet amalgame d'unités hostiles l'une à l'autre formé pendant l'ère du soupçon“ dans notre contribution *La littérature comparée et la découverte des constantes européennes*, in: *Littérature comparée et études européennes*, volume édité par Hugo Dyserinck et Karl Syndram, Bouvier, 1992, p. 63-75. D'ailleurs, „lorsqu'on parle de civilisations non occidentales, comme le fait Huntington, il faut nécessairement les inclure dans l'immense réseau de modernité qui, pour autant que je sache, n'a épargné aucun coin de la terre... Une civilisation pure, dont les membres seraient uniquement liés en un tout indissociable, est une pure fiction“ constate Daryush Shayegan, *Le choc des civilisations*, „Esprit“, 1996, avril, p. 40-41.
61. Réponse donnée à la question „y-a-t-il un conflit entre l'orthodoxie et l'Occident?“ par le Métropolite Nicolae Corneanu dans le cadre d'un interview diffusé par la Télévision Nationale Roumaine 2, le 2 avril 1996. Réunis au Phanar, le 15 mars 1992, les patriarches orthodoxes ont adopté un Message dans lequel ils saluaient „la marche de l'Europe vers l'unité“ et il rappelaient aux hommes politiques que „l'Europe Centrale et Orientale est habitée, en grande majorité, par une population orthodoxe qui contribue à la formation culturelle de la civilisation et de l'esprit européen“.

Organic și organizat

Organic și organizat

În orice comunitate umană, fie că este vorba de un sat, de un Stat, de o federație sau uniune (realizată sau în proiect, cum este Europa), relațiile umane se încheagă în punctul în care legăturile organice întâlnesc pe cele organizate. Legăturile organice apar în viața cotidiană, ca urmare a relațiilor ce se stabilesc între membrii unei familii, ai unei parohii, ai unei bresle sau ai unei asocieri care înmănunchează interese majore. Legăturile organizate sunt propuse de centrul puterii, fie că este vorba de sfatul bătrânilor, de o curte princiară sau de mecanismul modern ce se numește Stat: centrul puterii urmărește obiective de interes general, cum sunt apărarea comunității, administrarea justiției, asigurarea ordinii și a armoniei, în realizarea cărora propune moduri de comportare și chiar de gândire, așa cum este atent tot timpul la menținerea coeziunii în jurul său. Orice centru al puterii creează solidarități și trebuie să se legitimeze. Ca atare, centrul puterii lansează un proiect colectiv care cimentează comunitatea atunci când se întâlnește cu rețeaua de legături ce există în comunitate. De la familie și până la Stat se formează o rețea de legături care țin oamenii laolaltă. Secolul 20 a pus accentul pe solidaritatea organizată și a cerut oamenilor să trăiască după normele inventate de fascism, nazism și comunism. Replica dată acestor experiențe dramatice care au strivit individul vine acum din partea individualismului; dar această replică nu poate ignora faptul că omul este o ființă socială și că centrul puterii este tot atât de real cât este și individul.

Solidaritățile organice și solidaritățile organizate formează o structură permanentă a comunității (în sensul aristotelician de „koinonia”): ele pot juca alternativ roluri importante, dar ele sunt mereu prezente în comunitate. Fiind vorba de o structură permanentă, nu avem de ce să le vedem ca etape dintr-o evoluție: mai întâi ar fi apărut organicul și după aceea organizatul. Evoluționismul secolului 19 a îndemnat pe sociologi și politologi să privească formele de conviețuire în cadrul unui proces ascendent, de la formele simple, „primitive”, spre formele complexe, „avansate”; dar dacă vom renunța la evaluări și vom aprofunda mecanismul solidarităților, vom observa că între cercul puterii și membrii unei comunități există un permanent dialog, fie că este vorba de societăți complexe, fie că este vorba de comunități restrânse, încheiate, închise. În acest sens, relația organic-organizat trebuie întrevăzută în orice formă de comunitate și nu pe scara unei evoluții, cum ne propun Durkheim, Tönnies sau Geertz.

Emile Durkheim a vorbit despre solidarități „mecanice” și solidarități „organice” și a avut în vedere solidaritățile formate prin asemănare și care sunt dominate

de un drept represiv, diferite de solidaritățile formate prin complementaritate ce sunt dominate de un drept cooperativ. F. Tönnies a distins comunitatea în care există o identitate a voințelor (Gemeinschaft) de comunitatea în care predomină individualizarea intereselor (Gesellschaft). În timp ce Durkheim ne sugerează un proces evolutiv, Tönnies ne vorbește despre un proces regresiv, care ne-a făcut să ieșim din comunitățile bine sudate, pentru a pătrunde în comunități dominate de competiție și concurență, lăsând în urmă o lume mai calmă și mai bine organizată, „the world we have lost” despre care ne-a întreținut Peter Laslett. La rândul lui, Clifford Geertz a distins formele de loialitate comunitare („communal loyalties”) de formele controlate de comandamentele politice („political loyalties”). În toate cazurile, Statul introduce norme abstracte ce depărtează oamenii de la un firesc al relațiilor, astfel că formele de solidaritate simple, firești, apar mai „normale” decât cele provocate de dezvoltarea socială și politică modernă, de după industrializare și ascensiunea maselor.

Dacă solidaritățile organice se formează în grupuri restrânse, pe bază emoțională (Max Weber vorbește despre „Gemeinde”) sau pe interese ce sunt, totuși, dominate de o sumă de principii imuabile, dacă nu de un sistem de valori, solidaritățile organizate apar din imperativele celor care și-au asumat răspunderi și trebuie să organizeze viața în comun, propunând obiective generale, comune, care nu trebuie să fie controlate de valori sau ghidate de principii nobile. Pe măsură ce societățile europene, pornind dinspre Occident spre Est, s-au politizat, organizatul a dobândit o certă prioritate față de organic, interesul „general” trecând înaintea celui propus de micile comunități solidare în mod „firesc”, adică nu sub imperativul unor concepte abstracte (cum este „libertatea”) sau a unor comandamente adeseori fixate de ideologii.

Se înțelege de la sine că trecerea de la stadiul de provincie supusă unei puteri imperiale la stadiul de Stat național independent, proces care s-a desfășurat în Balcani în secolul trecut, nu se face numai sub impulsul unei singure forme de solidaritate. Dacă Statul a format națiunile în Balcani, aceasta nu înseamnă că solidaritățile organice au rămas indiferente, ci că solidaritățile organizate au dobândit un rol excesiv, ideologia cercului puterii impunându-se până în straturile adânci ale societății, Statul-națiune transformând țărani în „cetățeni” (așa cum țărani francezi s-au transformat în cetățeni francezi în secolul 19, după celebra analiză a lui Eugène Weber). Tot astfel, lărgirea solidarităților, în vederea integrării europene, nu se poate face numai prin ordonanțe guvernamentale, ci și prin formarea curenților de opinie, cu un rol determinant în viitoarea Europă.

Pentru a vedea mai clar aceste aspecte delicate și de mare importanță, colectivul de cercetare din Institut care studiază „cultura politică” din Sud-Estul european prezintă câteva rezultate. Ele continuă, pe alt plan, grupajul apărut în revista americană *Southeastern Europe*, 11, 1984, 1: *Language, Ideas and Leaders*.

Model și replică în mediul imperial bizantin*

Notre essai passe en revue un genre littéraire („les miroirs des princes”), depuis Synesios de Cyrène (399) jusqu'à l'empereur Manuel II (XV-e siècle). Dans l'oeuvre de Manuel les principes de l'éthique orthodoxe et l'image ambiguë d'un certain idéal humain remplacent la morale pragmatique, habituelle pour une telle écriture. Au fond, c'est une correspondance presque parfaite entre la politique dépourvue de réalisme du l'empereur et son texte qui ne respecte pas le canon imposé et légitimé par une histoire à peu près millénaire. Confrontée, pendant les Paleologues, à l'Islam et au Catholicisme qui cherchent soit à la conquérir, soit à la convertir, Byzance se défend par le retour à un monachisme de nuance idôlatre. Ces changements politiques et culturelles entraînent certainement une autre façon de penser, une autre idéologie, différentes, bien sûr, de celles de temps d'Agapet, par exemple, qui écrit son „miroir” à l'époque fleurissante de Justinien..

La începutul veacului al XV-lea, în anul 1406, într-un Bizanț răvășit de atacuri turcești și redus practic la dimensiunile propriei sale capitale, Manuel II Paleologul, împăratul de la Constantinopol, scrie un tratat de comportare, dedicat fiului său, viitorul Ioan VIII, al cărui titlu original este:

MANOUEL TOU PALAIOLOGOU
TOU EUSEBESTATOU KAI PHILOCHRISTOU BASILEOS
PROS TON ERASMIOTATON HYION AUTOU KAI BASILEA
IOANNEN TON PALAIOLOGON
HYPOTHEKAI BASILIKES AGOGES
EN KEPHALAIOIS R'

Deși se înscrie într-o tradiție îndelungată, lămurind într-o bună măsură acțiunile politice din timpul domniei sale, deși constituie o pagină reușită a literaturii de sfârșit a Bizanțului, tratatul retoric al lui Manuel Paleologul a fost aproape ignorat vreme de cinci secole. Textul editat poate fi găsit numai în seria *Patrologiae cursus completus*¹, iar referirile la el, câte am putut afla, sînt puține și, în mare parte, lipsite de consistență, fiind ignorată, pe nedrept, o scriere cu o individualitate marcată în cadrul unui gen constituit de la începutul literaturii bizantine și numită, convențional, *Oglinda principelui*. Pentru a putea discerne ce este tipar al genului, obișnuință retorică, deprindere literară a epocii și ce anume ține de stilul autorului, de gândirea lui politică, de cugetarea etică și religioasă personală, trebuie să parcurgem, în trăsăturile lor definitorii, scrierile anterioare importante ale acestui gen literar.

* Articolul de față nu își propune să analizeze exhaustiv acest subiect, ci el doar premerge unei lucrări mai ample.

Ceea ce Herbert Hunger numea „Fürstenspiegel“, definind-o ca pe o literatură adresată principelui de către cel în măsură să-i dea sfaturi, își are actul de naștere, recunoscut îndeobște, în scrierea lui Synesios din Cirene, datînd din anul 399 p. Ch., intitulată *Peri tês basileias* și rostită în fața împăratului Arcadios, la Constantinopol. Substanța acestui prim discurs parentic constă într-o comparație între domnia legitimă, *basileia*, și tiranie: în vreme ce pentru împărat, „legea e măsura comportării, tiranul este el însuși măsura legii“. O trăsătură pregnantă a tuturor textelor încadrate în acest gen literar este apelul la valorile moralității creștine, la legea divină, la aspectul de îndrumător și model exemplar al lui Christos. Amintind acest fapt, trebuie subliniat un lucru adesea trecut cu vederea: anume că, la baza scrierilor de care ne ocupăm nu se află numai discursurile isocratice ci, mai ales, textele biblice, de tipul *Pildelor* lui Solomon sau chiar al parabolilor din Noul Testament. Așadar, calitatea pe care trebuie să o cultive împăratul, ca virtute supremă și unificatoare, este *mimesis theou*. Un alt amănunt care situează scrierea lui Synesios în fruntea parenezelor și nu doar cronologic, ci și ca text purtător al unor simboluri reluate mai apoi de majoritatea operelor ce fac parte din acest gen literar, e formula sintetică și sugestivă prin care este definită principala trăsătură de caracter a domnitorului ideal: *basilikôs andrias*.

Două secole mai târziu, în veacul al VI-lea, diaconul Agapet scrie pentru împăratul Iustinian, care i-a fost, se pare, discipol, un text parentic, în 72 de capitole, numit *Capetele lui Agapet*. În istoria genului, opusul diaconului de la Sfînta Sofia se impune prin circulația sa extraordinară, lucrarea putînd fi întîlnită la toate curțile Europei, mai ales în veacurile de mijloc ale mileniului II. Credem că două sînt motivele ce au determinat acest fapt: mai întîi, structura sa flexibilă („capete“ neînșiruite după o ordine logică strictă și bazate pe dezvoltarea unui precept), ce aducea textul într-un tipar retoric știut, acela biblic, făcîndu-l ușor de citit și interpretat; apoi tematica abordată, aproape exhaustivă – morală, politică și religioasă, idealistă și pragmatică – pusă sub semnul teologiei creștine. Sînt statuate de acum învățăături ce vor fi preluate de întreaga literatură parentică: împăratul trebuie să-l cinstească pe Dumnezeu, căci El l-a chemat la putere, are datoria de a se apropia de divinitate (*homoiosis theou*) prin cultivarea virtuții numite *eusebeia*, trebuie să cultive rugăciunea, să-i ceară lui Dumnezeu luminare și ajutor, să facă daruri și celor buni și celor răi, căci astfel crește devotamentul celor dinții și scade răutatea celor din urmă. Pareneza lui Agapet se încheie cu o scurtă rugăciune al cărei ton liturgic va putea fi regăsit și în alte scrieri bizantine ulterioare: „Străduiește-te, mereu, împărate neînvins; și după cum cei care încep să ridice scările nu stau în locul cel mai de sus, fără ca mai înainte să atingă ultima treaptă, tot asemenea și tu devotează-te urcării la cele bune, ca să te poți bucura și de împărăția cea de sus. Pe care fie ca să ți-o pregătească, și ție, și soției tale, Christos, împăratul împărătilor și al celor de sub împărăție, în veci. Amin.“

Continuînd să parcurgem cronologic istoria acestui gen literar, în împlinirile lui cele mai importante, menționăm, în secolul al X-lea, scrierea atribuită lui Vasile I Macedoneanul, dar al cărei autor pare să fi fost patriarhul Fotie. Elementul de originalitate a textului, în seria unitară a lucrărilor închinată formării comportamentului principilor, îl constituie accentul pus pe conturarea culturii viitorului domn. Într-un veac de renaștere culturală cunoscută sub numele de renașterea macedoneană, lucrarea

aceasta începe cu o evocare, nu a supunerii și credinței în Dumnezeu (elemente netrecute însă cu vederea); ci cu un îndemn la învățătură, *paideusis*, care „este un lucru de mare folos și foarte însemnat pentru viață, nu numai pentru împărați, ci chiar și pentru toți ceilalți oameni. Întrucât aceia care o dobândesc folosesc de pe urma ei cât se poate de mult, atât în ce privește corpul, cât și sufletul: în ce privește corpul, prin exercitarea faptelor frumoase, iar în ce privește sufletul, prin meditarea la cuvintele dumnezeiești.” Învățătura trebuie să fie „conducătoare a împărăției”, făcând ca împăratul „să rămână în memoria posterității”. Începută astfel, lucrarea sfârșește rotund, într-o notă identică, amintind principelui să nu se lenească în citirea cugetărilor celor vechi: „Căci multe lucruri folositoare vei găsi în ele. Mai mult decât toate să ai în vedere cugetările lui Solomon și pe ale lui Isocrate. Dacă vrei, meditează și la sentințele lui Iisus Sirah, întrucât din ele vei putea culege nu numai virtuți civile, dar și împărătești.”

În același secol, o pareneză ce revine, compozițional, la scrierile de la începutul acestui gen literar, este *Paideia basilikē*, alcătuită de Teofilact din Ohrida și închinată împăratului Constantin † VII Porfirogenetul, aflat sub tutela mamei sale, împărăteasa Maria. Textul este gândit ca un discurs epideictic, care laudă, în prima sa parte, însușirile trupesti ale vlăstarului împărătesc, ascendența sa deosebită, iar, în partea a doua, îl sfătuiește în ce fel e bine să-și educe sufletul și mintea pentru a putea sta cu dreptate pe tronul părintelui său. Ceea ce individualizează această scriere în tabloul divers al parenelor bizantine sînt cuvintele exagerate de laudă adresate atât lui Constantin, cât și părinților săi: „Și acum, dacă este vorba să amintesc și de mama ta, cine-mi va da dulceața în cuvînt a lui Herodot și greutatea vorbei lui Aristides, ca să nu trec cumva cu vederea ceva din ceea ce este demn de spus?... Roșești cînd auzi astfel de laude, porumbița Domnului, bună și desăvîrșită femeie! Dar tocmai pentru aceasta ești demnă de și mai multă laudă, ... căci numai acela ce fuge de laude este cu adevărat filosof.”

Față de scrierile amintite anterior, textul redactat, probabil, în secolul al XII-lea, de un autor cu nume altfel necunoscut istoriei literare, Kekaumenos, aduce importante elemente de noutate. Sînt cuprinse în acest text, pentru prima dată, sfaturi adresate nu doar împăratului, ci și supușilor acestuia. Norma de comportare recomandată nu este, firește, mult deosebită de cea descrisă în operele alcătuite anterior. Accentul personal constă însă într-un realism puternic ce deosebește net scriitura „nobilului cuminte” de cea retorică, manieristă și încărcată a slujitorilor bisericii creștine. Povestitor neîntrecut, Kekaumenos își numește scrierea *Strategicon* și își dorește a fi „un cuvînt de învățătură și îndemn către împărat”. Concepția scriiturii aduce un alt element de noutate: capitolele sînt ceva mai lungi și nu se limitează la comentarea distantă a unui precept sever. Autorul își ilustrează sfaturile cu anecdote, alături de care strecoară fapte întîmplate aievea: povestește lucruri petrecute în Thesalia și descrie veridic, pentru întîia dată, transhumanța românească.

O pareneză în versuri, intitulată semnificativ *Hai Mou̯sai*, scrie și Alexie Comnenul, gîndind-o ca pe un testament politic către fiul său, Ioan II Comnenul. Într-un Bizanț conservator, tradiționalist și îmbătrînit, cum e descris adesea imperiul la vremea aceasta, Alexie îl sfătuiește pe Ioan să aibă încredere în tineri, căci el adesea a primit sfaturi bune de la ei, să își aleagă prietenii și consilierii cu grijă și, mai ales, să

începe el însuși să se cunoască, să fie sincer cu sine și să urmeze poruncile lui Dumnezeu, căci și împărații sînt supuși judecății divine.

În Bizanțul dinaintea împăratului Manuel, o singură pareneză ne mai atrage atenția: aceea din secolul al XIII-lea a călugărului Nichifor Blemides. *Basilikòs andriàs* este intitulat acest text și el reia formula întîlnită chiar în prima scriere parenetică atestată. Lucrarea se distinge prin marea dezvoltare a fiecărui capitol (cu excepția celui de-al XIV-lea care cuprinde o scurtă concluzie), prin folosirea amplă a exemplelor pilduitoare culese mai ales din literatura clasică, prin cuprinderea aproape a tuturor motivelor de care am vorbit anterior. Într-o astfel de construcție, înlănțuirea ideilor e mai logică, deși, ca în orice text dintr-o perioadă tîrzie a unui gen literar, expresia e mai încifrată și încărcată de simboluri. Unele dintre ele, chiar dacă sînt expresive literar, încalcă adevărul filologic, dînd naștere unor etimologii populare: Blemides socotește, astfel, că termenul grec *basileús* are la bază cuvintele *básis laou*.

În evoluția genului parenetic pe care am încercat să o schițăm, scrierea lui Nichifor Blemides încheie o etapă ale cărei limite sînt impuse mai ales de conjunctura istorică sub semnul căreia se plasează Bizanțul. Oglinzile ce au înfățișat principilor imaginea monarhului ideal aveau în fundalul lor, pînă spre veacul al XIII-lea, proiecția unui stat puternic, cu inerentele lui slăbiciuni vremelnice, care însă nu-i amenințaseră niciodată cu adevărat existența, a unui stat întemeiat pe dogma creștin-ortodoxă asimilată într-atît, încît a reușit să biruie ereziile de peste veac. Într-un cuvînt, a unui stat ce trăia pe fundamentele-i proprii și al cărui împărat, delegat cu această putere de însuși Dumnezeu, nu avea decît datoria de a menține ordinea universală, *táxis toú kósmou*. De la începutul veacului al XIII-lea însă, cînd, prin devierea cruciadei a IV-a, Constantinopolul este cucerit de către occidentali și de cînd începe degringolada fără întoarcere a imperiului măreț de odinioară, o reacție puternică se naște în mentalitatea bizantină și, sub presiunea catolică, ideea ortodoxă devine punctul central al ideologiei imperiale. Confruntat în vremea Paleologilor și cu Islamul, și cu un catolicism care îl amăgește și îl șantajează pentru a-l cuceri, Bizanțul se apără în secolele XIII-XV, prin revenirea la monahism, printr-un isihasm cu nuanțe idololatre.

În acest context, pareneza lui Manuel Paleologul, devenit, la sfîrșitul vieții, el însuși călugăr, nu mai apare stridentă în spiritul ei profund religios, și nici construită pe un retorism fals și fără acoperire. Dacă adăugăm și faptul că ea este scrisă după o călătorie umilitoare în Occidentul catolic, după atîtea încercări de a obține ajutorul Scaunului Pontifical, al cărui răspuns nu a fost decît promisiunea rămasă mereu neîmplinită, imaginea idealizată a bisericii (privită ca instituție; este vorba, desigur, de biserica ortodoxă, chiar dacă lucrul acesta nu se spune explicit) ne apare ca o mărturisire de credință, patetică și, pentru cel din afară, exagerată, dacă nu e înțeleasă în semnificația adîncă a gestului său. Definiția bisericii (*Ekklesiá*) e memorabilă și cuprinzătoare. Prezentă pretutideni în viața supușilor, ea este *méter, títhe, didáskalos, plástes, aleíptes, hodós, kai synergós, kai parákleis, pròs hó ti kálliston te kai monimótaton* (cap. XI), iar a-i sta împotrivă este ca și cum ai vrea să muți munții din loc (cap. XI).

Și dacă legătura strînsă dintre împărat, figura providențială aleasă de Dumnezeu și biserică, privită ca reflex al puterii divine, este totuși una de interdependență, în care ascendența spirituală revine celei din urmă, iar rolul practic, de împlinire a

învățăturilor ei, monarhului, relația ce se stabilește între acesta din urmă și Dumnezeu este, firește, una de închinăciune și supunere. În fața lui Dumnezeu, care a modelat cu mâna-i proprie cel dintâi om, și basileul nu este decât *pelôn homoíou peloù* (cap. VII) și față de El trebuie să se comporte așa cum ar dori să i se înfățișeze supușii: *Hopoious gâr ân eînai soi théleis tous hypò sê tetagménous, toiósde dépouthen ése tô tôn hólon autôs despôte* (cap. VIII). Îndemnul urmărit modelului suprem al divinității, în fiecă clipă, străbate, explicit ori subînțeles, întreaga lucrare, căci, asemenea lui Christos, domnul pămîntean se află în fruntea unei împărății ce nu e decât copia celei divine.

Funcția încredințată de divinitate principelui creează drepturi și obligații de a căror îndeplinire el dă seama în fața dreptății lui Dumnezeu. Astfel, împăratul este legislator și judecător asemenea lui Christos, însă el trebuie, totodată, să fie conștient de micimea lui, de condiția sa de om între oameni, să fie capabil de umilință și supunere, să-și plece fruntea în fața ultimei instanțe de judecată și lege, înaintea celui ce i-a dat sceptorul, făcîndu-l păstor peste popoare.

Pe tipare biblice se construiește întreaga dizertație despre condiția umană, pornind de la păcat în dubla lui ipostază: aceea a greșelii inițiale, din raiul primordial, mîntuită prin botez (cap. XXVII), dar și aceea a greșelii perpetue și fără de leac, pe care omul o săvîrșește, devenind rob al păcatului în ciuda faptului că, prin firea lucrurilor, natura umană trebuie să urmeze calea binelui. Așadar, împăratul trebuie să își supună fapta și gîndul propriei judecăți, acest examen de conștiință fiind, în ordinea pămîntească, singura valorizare permanent posibilă a actelor unui suveran: *Sychnâ poioû tèn éreunan tôn hypò sou pepragménon, kai toís mèn hos árista soi prachteîsi kanósi chrô pròs tôn exhês hápania chronon* (cap. XLI).

Absența trăsăturilor concrete care să definească și comportamentul și caracterul viitorului împărat face ca opusul lui Manuel II Paleologul să se piardă elegant în generalitatea formelor și a tiparelor. Nu se mai regăsesc în această pareneză, ca în cele ale lui Agapet sau Kekaumenos, de pildă, probleme cum ar fi aceea a discutării inegalității averilor, a caracterizării diferitelor popoare, a prezentării relațiilor dintre ele, nu-și mai au locul în scrierea aceasta personajele reale, așa cum apăreau la Teofilact. Preceptele ce revin sînt concepute într-un plan mai abstract, în care morala pragmatică e înlocuită de principiile eticii creștine și ale unei filosofii a comportamentului social și politic pe care, într-un Bizanț tulburat și nestatornic, autorul însuși nu a putut-o pune în practică. Sînt menționate, și în nota particulară a spiritualității isihasmului oriental, virtuți ca iubirea și prietenia deschisă, comportarea ascetică și inutilitatea bunurilor pămîntești, înțelegerea față de supuși și milostenia. Celor patru virtuți fundamentale – *phrónesis, andría, dikaíosyne kai sophrosyne* – li se adaugă, într-o lume inconsecventă, *agápe kai metriótes*, iubirea creștină și dreapta măsură aristotelică. Citatul biblic întărește și confirmă încă o dată justetea afirmației: *Agápes gâr mê paróuses, oudèn ofeloúmai* (cap. LXXIII). Prietenii însă trebuie aleși cu grijă, căci dragostea nu poate fi împărțită cu mărinimie necugetată oricui. Doar milostenia nu trebuie cîntărită, Dumnezeu primind darurile noastre prin mîinile săracilor.

În cursul întregii sale vieți, împăratul trebuie să fie cumpătat pînă la asceză, numai în felul acesta cugetul său fiind liber să aleagă drumul bun de urmat, iar voința nestăpînită de patimi. Libertatea de acțiune și posibilitatea alegerii în cunoștință

deplină de cauză sînt pentru Manuel II între virtuțile primordiale ale suveranului. Căci prin ele poate fi depășită orice clipă de cumpănă și tot prin ele viața capătă continuitate și sens. Libertatea aceasta se deprinde însă cu greutate și ea nu vine de la sine, ci poate fi rezultatul unui sfat sau al propriei cugetări (cap. III, XVI).

Față de el însuși, ca și față de supuși, împăratul trebuie să fie mereu cu adevărul pe buze, căci minciuna și, asemenea ei, invidia, sînt păcate satanice care macină sufletul omului, precum rugina fierul: *lôn mên sideros tiktei, misos dê kai dólou, kai tâ toiaûta, psychê zelótypós te kai phtonerá* (cap. XXIII). Valorile care trebuie cultivate sînt *tô semnôn kai tô diarkês* (cap. II), tot ce înfăptuiești e bine să fie *metâ tou kairoû*, iar fericirea pe care o cauți nu o poți gusta decît alături de Dumnezeu.

Pentru formarea armonioasă a firii principelui, Manuel îi recomandă împletirea activităților, citirea cărților bune și plimbarea în apropierea izvoarelor (cap. LXXX), căci numai astfel sănătatea trupească se poate completa cu cea spirituală.

Un singur sfat practic răzbate din lunga pareneză a lui Manuel II Paleologul. El se adresează moștenitorului ca viitor conducător al unei oștiri ce constituie forța principală de apărare a cetății și vine din partea împăratului care a luat parte atît la luptele duse împotriva Imperiului turcesc, cît și la campaniile acestuia de înrobire a teritoriilor bizantine. Iar sfatul îl povătuiește pe fiu să arunce împotriva dușmanului toate vicleniile și subterfugile de care este capabil, să pornească lupte de noapte prin care să-l surprindă nepregătit, obținînd astfel nu doar biruința, ci mai ales încrederea trupelor în conducătorul lor și în puterea de care dispun (cap. LXXXIX). Doar în aceste condiții, cînd în joc este pusă chiar soarta statului, Manuel îl sfătuiește pe prinț să folosească asemenea mijloace. În rest, îndemnul nu poartă decît asupra cultivării virtuților celor mai alese, a deprinderii cu o viață spirituală bogată, a plecării în fața măreției divine.

Interesant și nu lipsit de semnificație este faptul că într-o scriere a unui cap încoronat (paternitatea asupra operei nu a fost pusă la îndoială), adresată fiului, ca viitor purtător al coroanei, nu apar nici un fel de îndemnuri cu caracter politic mai pronunțat, nici un fel de povește referitoare la modalitățile practice de conducere a statului, de purtare a negocierilor, nici un fel de învățături privitoare la diplomația epocii și nici referiri la suveranii țărilor ce i-ar fi putut fi parteneri sau dușmani viitorului împărat.

Faptul că Manuel II Paleologul a conturat în oglinda pusă în fața propriului fiu doar imaginea imprecisă, fără contur, sublimată, a unui ideal uman și nu a unui domn realist și puternic ne îndreptățește să afirmăm că scrierea sa nu este opera unui suveran încredințată unui candidat la domnie, ci o oglindă întoarsă spre sine, din imaginea căreia au fost îndepărtate discret umbrele și trăsăturile stridente, liniile contorsionate și nuanțele nepotrivite. Ce ne-a rămas nu este o „oglină a principelui”, ci o scriere *ad se ipsum*, asemenea celei compuse de Marc Aureliu, semnată de un împărat care nu a avut puterea să-și contureze chipul cu siguranța unei singure trăsături de condei, expresivă prin simplitate și rigoare, ci a apelat la cuvinte multe și imprecise, rotite cu eleganță în fraze sofisticate, gustate de filologi.

Portretul lui Manuel II Paleologul reiese din propria-i scriere la fel de tremurat ca și acela mărturisit de faptele sale. Căci anii în care s-a aflat la cîrma Constantinopolului au fost pentru imperiu doar o prelungire a dureroasei sale agonii. Să amintim, pentru început, că Manuel s-a format ca posibil moștenitor în preajma tatălui său,

servindu-i adesea ca monedă de schimb la curțile împărătești de care a fost legată soarta Constantinopolului. Trimis ostatic la turci, asemenea lui Cantemir, sau doar gaj propus Scaunului Pontifical, curții ungare sau celei venețiene, în speranța declanșării unei noi cruciade europene împotriva otomanilor sau măcar a obținerii unui ajutor material, Manuel II Paleologul a dus, odată ajuns pe tronul Constantinopolului, o politică duplicitară riscantă pentru un imperiu atât de slăbit. A luptat, ca vasal, alături de turci la Sinope, în 1392, și a participat, în 1396, la cruciada îndreptată împotriva acestora, soldată cu înfrângerea categorică de la Nicopole. În nenumărate rânduri a încercat să obțină sprijinul Occidentului pentru a-i înfrunta pe otomani, trimișii constantinopolitani exercitându-și diplomația și deprinderile retorice în Veneția, Anglia, Franța, în fața Scaunului Pontifical. În 1399, împăratul însuși a plecat după ajutoare, lăsînd, pentru trei ani, capitala asediată de turci, în mîna nepotului său, Ioan VII. De ce un voiaj atât de lung într-o perioadă așa de grea, de unde speranța că va reuși să obțină cu mult mai mult, acolo unde nu reușiseră nici tatăl său și nici propriii lui trimiși, de ce tocmai în Veneția mercantilă, la Roma, care nu se gîndea decît la convertirea Bizanțului la catolicism și supunerea lui, de ce în Anglia și Franța neantrenate în problemele orientale, ci într-un război ce avea să țină o sută de ani, sînt întrebări la care nu putem da un răspuns care să-l absolve pe împărat de răspunderea istorică a nereușitei lui.

Întors în Constantinopol, Manuel II încearcă din nou să obțină avantaje din intrigile politicii externe, sprijinindu-l pe Mahomed în lupta pentru obținerea tronului Imperiului otoman, în detrimentul lui Musa Celebi. Deși, pentru o vreme, alianța aceasta oferă „spectacolul paradoxal al unui sultan turc apărînd Orașul imperial împotriva propriului său frate”², politica ajutorării imperiului dușman a avut ca rezultat, în locul distrugerii acestuia, refacerea unității și puterii otomane, periculoasă pentru Constantinopol prin însăși existența ei, chiar dacă Bizanțul va fi, pentru o vreme, la adăpostul prieteniei pe care Mahomed a purtat-o lui Manuel II. Ca orice relație stabilită între doi conducători și nu între două state și, mai ales, între doi conducători ai unor puteri atât de inegale, și pactul tacit dintre sultan și Manuel Paleologul nu putea să dureze decît, cel mult, cîtă vreme dura și domnia acestora.

În răgazul pe care și l-a oferit, Manuel II a încercat să reorganizeze imperiul, plecînd în Morea, unde construiește un zid de apărare pe istmul Corintului. Și ca în toate perioadele în care tac armele, în Morea și, mai ales, la Mistra, în urma unei reforme sociale și politice conduse de Gemistos Plethon, reînvie activitatea literară și bisericile sînt acoperite cu fresce, totul într-o atmosferă pe care basileul literat și-ar fi dorit-o, cu siguranță, în întreaga lui domnie.

Înțelegînd, poate, greșeala săvîrșită prin ajutorul pe care l-a dat la întremarea și refacerea imperiului turcesc, Manuel, deși aflat în relații favorabile cu Mahomed, se alătură totuși unui complot al țărilor balcanice, care își propunea înlocuirea sultanului cu un așa-zis fiu al lui Baiazid, Mustafa. Amestecul lui Manuel Paleologul într-o intrigă atât de periculoasă pentru stabilitatea firavă a imperiului său, a cărei posibilă, deși improbabilă, reușită nu avea să-i aducă decît un nou aliat în locul celui deja existent și cîștiguri teritoriale ce n-ar fi putut sta în balanță cu rezultatul dezastruos al unei eventuale înfrîngerii, amestecul acesta a fost o nouă greșeală politică importantă.

Salvarea imperiului a intervenit, cum notează inspirat o cronică a epocii (referindu-se însă la un eveniment petrecut în 1422³), numai „grație Sfintei Maici a lui Dumnezeu“!

În 1422, în Bizanț are loc un schimb de putere, Manuel II Paleologul retrăgându-se la mănăstirea Peribleptos și lăsând tronul fiului său, Ioan VIII, care va rescrie greșelile politice ale tatălui. El îl susține, împotriva lui Murad II, pe Mustafa, același presupus frate al lui Baiazid, și intuiția lui e la fel de eronată ca a părintelui său, căci noul sultan, Murad, nu mai iartă gestul domnului din Constantinopol și asediază cetatea, fără să o poată cucerii. Ca și tatăl, ca și bunicul său, Ioan VIII pleacă în Occident după ajutoare, iar Manuel semnează, înainte de întoarcerea fiului său, un tratat umilitor cu Murad II, prin care se obligă la plata unui tribut de 300.000 aspri și la cedarea porturilor de la Marea Neagră, cu excepția Mesembriei și a Derkosului.

În 1425, Manuel II moare, umilit de sultan și așteptând, fără speranță, ajutor din Occident. Ioan VIII își începe domnia moștenind umbra unui imperiu pentru a cărui supraviețuire trebuie să bată mereu la porțile unor țări străine. În perpetuă așteptare, Bizanțul va mai trăi, ca și paralizat, mai puțin de trei decenii, pînă în 1453, cînd, sub Constantin XI, fiu și el al lui Manuel Paleologul, va dispărea pentru totdeauna, încheindu-și existența cu al zecelea omonim al întemeietorului său.

Ca domn al Constantinopolului, Manuel II a jucat soarta imperiului său pe o carte greșită: aceea a încrederii în salvarea ce vine din Occident. Dar înțelegînd că speranța aceasta nu poate avea sorți de izbîndă, a sfîrșit prin a-l îndemna pe fiul său, Ioan VIII: „Nu considera unirea dintre biserici decît ca pe o armă împotriva turcilor. Propune un conciliu; deschide negocierile, dar fă-le să întîrzie. Nu vei ajunge niciodată să împaci orgoliul latin cu încăpăținarea grecilor și, dorind să realizezi unitatea, nu vei reuși decît să adîncești schisma.“

Portretul politic pe care am încercat să-l schițăm, al unui domn din perioada de apus a Bizanțului, seamănă, în oglindă, cu cel al înțeleptului platonice guvernînd cetatea: același cap luminat și aceeași nereușită politică; aceleași bune intenții urmate de aceeași neputință a concretizării lor practice; același idealism și aceeași neadecvare la realitate. Inversate, numai mijloacele și conjunctura: în fața libertății antice, imaginea supunerii de acum, în fața rectitudinii și a lipsei de compromisuri cerute de filosof, balansul, intriga, nehotărîrea întregesc imaginea de acum.

Note

1. „*Hypothêkai basilikês agogês*“, ed. Mihne, *Patrologia graeca*, 156, col. 313-384.
2. L. Bréhier, *Le monde byzantin – Vie et mort de Byzance*, Edition Albin Michel, 1969, p. 391.
3. Joannis Canani, *De Constantinopoli oppugnata*, p. 457, referitor la asediul turcesc al Constantinopolului din anul 1422, citat de A.A. Vasiliev, idem, pag. 330.

Cultură și vocabular juridic în Țările Române în epoca fanariotă

Dans cette étude nous avons essayé de mettre en évidence le rapport entre les néologismes grecs et latins du vocabulaire juridique roumain de l'époque phanariote et la culture juridique du temps. A la suite de la lecture de plusieurs catégories de textes peu ou point étudiées par les spécialistes nous avons tiré les conclusions suivantes:

- bon nombre des termes désignant des institutions juridiques, considérés par les linguistes comme des emprunts au néogrec sont, à notre avis, d'origine byzantine, car ce sont les sources byzantines qui ont été reçues par la culture juridique roumaine à l'époque phanariote. Même les textes écrits en néogrec ont assimilé la terminologie byzantine.*
- le commencement du processus de „rétlatinisation” du vocabulaire juridique roumain doit être fixé à l'époque phanariote. Il est plus évident en Moldavie qu'en Valachie.*
- chaque catégorie de textes analysée a son langage caractéristique, ce qui témoigne du niveau de la culture des juristes et des besoins de la pratique judiciaire du temps.*

După ce multă vreme a atras doar parțial atenția specialiștilor, vocabularul juridic administrativ din perioada 1780-1850 a făcut obiectul unei monografii semnate de Manuela Saramandu și publicată în 1986.

Autoarea a inventariat cu minuțiozitate un bogat material lexical excerptat din legiunile publicate în Țările Române între 1780 și 1850, începând cu *Pravilniceasca condică* și terminând cu *Regulamentele organice*¹. Găsim în această monografie capitole care tratează despre neologisme, calcuri, termeni preluați din fondul comun al limbii române ca și despre procedeele de formare a cuvintelor noi sau despre modalitățile de adaptare a neologismelor la sistemul fonetic și morfologic al limbii române.

Concluzia este că, în perioada studiată, se înregistrează un proces evident de „relatinizare” a vocabularului juridic-administrativ ilustrat de numeroasele împrumuturi latino-romanice pătrunse direct sau prin filiera altor limbi.

Desigur, subiectul nu mai poate fi reluat în ansamblu. Nu ni se pare totuși de prisos o discuție pe marginea vocabularului juridic din epoca fanariotă pentru a aduce unele completări și precizări față de ceea ce s-a spus până acum. Pătrunderea neologismelor de origine greacă (bizantină) și latină în vocabularul juridic românesc al vremii poate fi mai bine înțeleasă dacă abordăm subiectul nu doar din

perspectivă lingvistică, ci și a culturii juridice, a izvoarelor de drept receptat bizantin care au circulat în Țările Române, ca și a diferitelor texte și documente cu caracter juridic păstrate din epocă. Traducerile făcute la mijlocul epocii fanariote de călugări și persoane mai puțin versate în practica dreptului sună altfel decât cele de la sfârșitul acestei epoci, datorate unor juriști cu experiență. Stilul une anaforale este și el diferit față de cel al unui act de vânzare-cumpărare.

Cu excepția *Manualului juridic* al lui Andronachi Donici, textele pe care le prezentăm în aceste pagini nu au fost luate în discuție în monografia amintită, fie pentru că depășeau limitele cronologice fixate în titlu, fie pentru că nu se încadrau între lucrările cu caracter legislativ tipărite.

Intenția noastră nu este de a oferi o analiză amănunțită a vocabularului juridic, ci mai degrabă de a schița un program de studiu în ansamblu al acestuia, ilustrat prin observații asupra materialului pe care l-am avut în vedere.

I. O primă categorie de texte care stau la dispoziția cercetătorilor o formează *codurile de legi și traduceri oficiale (comandate de domn sau de mitropolit)*.

Deoarece codurile de legi au făcut obiectul lucrării semnate de Manuela Saramandu, ne vom opri în acest paragraf la o serie de traduceri din Moldova, parte rămase în manuscris, parte tipărite.

Spre deosebire de codurile de legi al căror text este precedat doar de hrisovul domnesc de întărire în care se discută în general despre importanța praxilelor pentru buna întocmire a statului, traduceri au avantajul de a fi însoțite de prefețe redactate chiar de traducători, în care aceștia își dezvăluie opțiunile în materie de terminologie, cu alte cuvinte, câte ceva din „laboratorul” lor de lucru.

Prima din această serie este *Cârja arhierească*, text ce are la bază nomocanonul alfabetic redactat în neogreacă de Iacob din Ianina în 1645 cu titlul *Vakteria ton arhiereon*. Traducerea a fost făcută la Iași, în 1754, la cererea mitropolitului Iacov Putneanul de către ieromonahul Cozma și Duca Sotirovici. Ea se păstrează astăzi în trei copii manuscrise aflate în fondul Bibliotecii Academiei Române (în continuare B.A.R.) sub cotele 1266, 1271 și 1468. Lucrarea a fost puțin cercetată de specialiști², deși ea marchează o etapă importantă în laicizarea dreptului în Moldova prin numărul mare de paragrafe de drept civil pe care le conține. În plus, există dovezi că a circulat efectiv în epocă, fiind folosită atât de instanțele de judecată³, cât și de Andronachi Donici la redactarea *Manualului* său⁴.

Cât privește cei doi traducători, dacă despre ieromonahul Cozma nu știm nimic, în schimb, Duca Sotirovici era o persoană cunoscută în epocă. Grec originar din Thasos, el era proprietarul unei tipografii la Iași, iar documentele ni-l descriu ca pe un om „împodobit cu învățătură elinească și latinească și de altele, știind bine și limba moldovenească întru care poate să tălmăcească orice carte⁵”.

Contribuția celor doi la realizarea traducerii este precizată chiar în titlu: „*Vactiria* adecă *Cârja arhierească* acum întâi tălmăcită duple limba ellenească pre limba moldovenească cu osârdia și toată cheltuiala preosfințitului mitropolit al Moldovei Kyr Iacov. Iară tălmăcitor al acestii cărți au fost cuviosul între ieromonași Kyr popa Cozma... Fiind și diortosită de dascălul Duca din Thasos⁶”.

În prefața care însoțește traducerea, semnată de ieromonahul Cozma, ni se dau lămuriri asupra modului în care a fost transpusă în românește terminologia ori-

ginalului: „... am procitit luând seama lexiurilor din cuvânt în cuvânt până la sfârșitul cărții și pre rare locuri unde s-ar fi întâmplat a să nimeri câte un lex râmănesc sau ellinesc, pentru scurtă limba moldovenească, l-am împregiurat cu mai multe cuvinte și aceasta nu pentru alta (ci) socotind să fie și celor mai proști vădite și arătate, după cum și dumisale (scl. lui Sotirovici – n.n.) cu dreptul i s-au socotit această și din multe lexicoane dinpreună le-am îndreptat⁷⁴.”

Traducătorii au folosit, așadar, după cum mărturisesc, procedeul glosării pentru a face textul mai accesibil. Pentru corectitudine, au recurs la ajutorul dicționarilor.

Lista neologismelor grecești glosate în text este apreciabilă, deoarece multe din instituțiile juridice din original trebuiau pentru prima dată echivalate în românește. Ne mărginim să dăm aici doar câteva exemple: *antilogos* adecă împotrivire la toată răspunderea; *apelat* adecă fur de dobitoace; *diataxis* ce să zice rânduiala; *enclitos* judecată pârâtă; *exomblu* ce să zice izvod; *eretosul* adecă ales; *paracata-thichi* adecă odor; *pricosimfona* adecă tocmirea zestrelor; *sinisfora* adecă aducerea zestrii la mijloc etc. Pe parcursul textului este folosit fie termenul grecesc, fie echivalentul său românesc. De remarcat că unele neologisme sunt lipsite de glose, ceea ce arată că ele pătrunseseră deja în limbă. Este cazul termenilor *clironom*, *clironomie*, *epitrop*, *epitropie*, *epitropeusi*. Aceștia sunt, după părerea noastră, un indiciu al circulației efective a surselor de drept bizantin receptat în Moldova.

Alături de neologismele grecești, traducătorii preiau din originalul folosit și o serie din latinismele care, prin intermediul textelor bizantine, s-au păstrat și în literatura juridică post-bizantină. Iată câteva dintre ele: *codichel*, *curator*, *fidocomison*, *fidocomisaria*, *falchidiu*, *legata*, *legatarius*, *legator*, *mandator*, *noxalia*, *patron*, *peculia castrensiia* sau *castrilii*, *peculia osanè canstrisia* (sic), *peculia paganica*, *procurator* etc. Parte din aceste cuvinte se vor păstra și în etapele următoare de evoluție a vocabularului juridic românesc. Traducerea *Cârjei arhieriești* plasează atestarea lor mai devreme decât se considera până acum.

•

Cincizeci de ani despart versiunea românească a *Cârjei arhieriești* de altă importantă traducere a unui text juridic. Este vorba de *Îndemănoasa adunare a pravililor*, adică *Hexabiblu* lui Harmenopoulos, primul izvor juridic bizantin tradus integral în românește.

Rosturile acestei traduceri terminate în 1804 sunt mult mai importante decât ale *Cârjei arhieriești*. Ea se încadrează într-un proiect legislativ mai larg pe care îl avea în vedere domnul de atunci al Moldovei, Alexandru Moruzi. Conform acestui proiect, versiunea românească a *Hexabiblului* lui Harmenopoulos a cărei materie trebuia completată cu titluri și paragrafe preluate din *Basilicale* ca și cu obiceiurile pământului în vigoare în Moldova la acea dată, urma să devină legiuirea oficială a țării⁸. Proiectul a fost însă abandonat în favoarea unei ample prelucrări savante a *Basilicalelor* intitulată *Pandecte* (1806) care a rămas neterminată.

Traducerea *Hexabiblului* a fost încredințată paharnicului Toma Carra, jurist de origine greacă, mult apreciat atunci la Iași⁹, lui Ioan Luca, și el jurist, lui Toma Luca și Constantin Negrê. Cei trei români trebuiau să-l ajute pe Carra la „limba moldoviniască”. Această precizare se face chiar în lungul titlu al versiunii românești din

care reproducem numai fragmentul respectiv: „Îndemănoasa adunare a pravililor ce să numește Exavivlos... care acum întâi din luminată poronca pre înălțatului și mult milostivului nostru stăpân și domn a toată Moldaviia, Măria Sa Alexandru Costandin Muruzi VV s-a tălmăcit din limba elleniască pe această moldovinească de către Toma Carra pahar., dându-i ajutoriu la limba moldoviniască Ioan Luca Serd(a)r, Toma Luca și sluger Costandin Negrè¹⁰...”.

Textul se păstrează astăzi în două copii manuscrise în fondul B.A.R. sub coatele 4317 și 5282. De remarcat că traducătorii sunt de această dată persoane care au pregătire juridică. Opțiunile lor în materie de vocabular sunt de aceea cu atât mai interesante. Precizăm că și acest text a fost puțin studiat de specialiști, terminologia sa fiind pentru prima dată pusă în discuție în aceste pagini.

Ne-am fi așteptat ca Toma Carra să pledeze în favoarea limbii grecești bizantine și a virtuților ei în exprimarea noțiunilor juridice. În prefață el face, dimpotrivă, elogiul limbii române. Pasajul respectiv este elocvent: „Limba moldovinească pre care s-au făcut tălmăcire, măcar că nu este pre bogată sau poate că după neștiința mē mie îmi pare așe, dar una că este limba ce de obștie a aceștii patrii, al doile fiind pre lesnitoare pre înțelegire noimilor, nu are încărcăturile și încungiuările cele întunecate alcătuirii limbii elenești, mai ales nici amestecarea graiului elinesc cu cel latinesc, după care sunt scrise toate pravilele împărătești.

...Mi se pare că aud pre unii din cei slabi zicând adevărat, limba noastră este lesnitoare spre înțelegire noimilor și noi cu toții o știm. Dar științele ce avem din limba aceasta nu sunt nicidecum îndestul spre înțelegire cé adâncată a pravililor. Așe este, nu tăgăduiesc. Dar cine vă oprește fraților a vă îmbogăți și a vă îmbodobi minte și mai cu înalte științe¹¹?”

Din fragmentul citat reiese că, laudând claritatea limbii române, Toma Carra îi recunoaște, în același timp, caracterul neprelucrat, incapacitatea de a exprima noțiuni tehnice. De aceea, recomandă în continuare moldovenilor să-și îmbogățească cunoștințele frecventând școlile deschise în vremea domniei lui Alexandru Moruzi.

Din nota critică la adresa vocabularului juridic bizantin, care i se pare greoi și prea încărcat de împrumuturi latine, înțelegem implicit că el protestează împotriva abuzului de neologisme.

Carra încearcă, într-adevăr, să păstreze în traducere o proporție justă între împrumuturi și cuvintele din fondul comun al limbii. Lectura textului pune în relief faptul că numărul cuvintelor de origine greacă scade simțitor în raport cu *Cârja arhierească*, în vreme ce împrumuturile latine fac progrese notabile.

Lista neologismelor grecești lipsite de glose conține în mare măsură termeni noi care fuseseră preluați probabil anterior în lexicul juridic din Moldova. Iată această listă: *anarghirie*, *apocatasthasis*, *apografie*, *iconomie* (în expresia *vânzare cu iconomie*), *ipothica*, *ipovolon*, *paragrafie*, *perigrafie*, *protimisire*, *a să protimisi*. Vocabularul juridic se îmbogățise deci treptat cu noi termeni, ca urmare a circulației legiurilor bizantine cu caracter laic în Moldova.

Cât privește latinismele din text, acestea pot fi împărțite în două categorii:

A. Cele preluate din originalul lui Harmenopoulos;

B. Cele introduse independent de originalul tradus.

În prima categorie, alături de mai vechile *codichel*, *curator*, *falchidion*, *fido-comison*, *fidocomisarios*, *legata*, *legatariul*, devenite deci împrumuturi stabile în vocabularul juridic al vremii, apar cuvinte noi, cum sunt: *agnati*, *cognati*, *castrati*, *fact*, *fiscalia*, *for*, *spadones*, *usucapie*.

Mult mai interesantă ni se pare a doua categorie de latinisme – cele care nu aparțin originalului –, pentru că ea conține termeni care definesc importante instituții juridice, și anume: *advocat*, *apelatie*, *apilator*, *compromes*, *compromensari*, *depoziton*, *privileghion*, *testator*. Apare, de asemenea, neologismul neolatin *creditor*.

Menționăm că acest text reprezintă pentru cuvintele *advocat*, *compromes* și *compromensari* o atestare mai timpurie cu un deceniu față de cea indicată de *Dicționarul Academiei*¹².

Dintre cuvintele citate, *advocat*, *apelatie*, *creditor*, *depoziton* și *testator* sunt folosite frecvent în text, fără dublură terminologică; sunt, în schimb, *hapax-uri* *apelator*, *compromes*, *compromensari*, iar *privileghion* alternează cu *pronomion*.

La termenii deja citați trebuie adăugați și alții care se referă la noțiuni juridice și politice romane și pe care îi găsim în notele care însoțesc traducerea: *constitution*, *decret*, *edicton*, *opiniona*, *plebis*, *plebегheni*, *plebischit*, *patronia*, *sententia*. Deși nu se încadrează strict în vocabularul juridic românesc, cuvintele citate merită o atenție specială, deoarece Carra le-a extras dintr-un izvor juridic bizantin despre a cărui circulație în Moldova nu avem date până în momentul traducerii *Hexabihlului* lui Harmenopoulos. Este vorba de *Parafraza* lui Theofil la *Instituțiile* împăratului Iustinian, un curs de drept roman ținut în grecește de autor la Universitatea din Constantinopol, în a doua jumătate a secolului al VI-lea. La fel ca și celelalte texte juridice sau literare redactate în grecește în perioada respectivă, când limba latină, până atunci limba oficială din Imperiul bizantin, ceda tot mai mult locul limbii grecești, *Parafraza* conține un număr mare de cuvinte latine adaptate sau nu sistemului morfologic grecesc. Folosirea acestei lucrări de către Carra deschide terminologiei juridice românești perspective noi, fiindcă ea o apropie de dreptul roman și de vocabularul său. Această apropiere se face încă într-o formă mediată, grecească, dar separația de Bizanț și terminologia lui începe să se întrevadă. Traducerea lui Carra marchează, credem, începutul orientării culturii juridice românești pe un drum ireversibil ce avea să o ducă la dreptul roman.

Un interes deosebit din punctul de vedere al raportului dintre neologismele grecești și cele latine prezintă și *Manualul juridic* al lui Andronachi Donici publicat în 1814¹³. Este prima lucrare de drept redactată în limba română pe baza izvoarelor bizantine.

Donici își însoțește opusculul de o lungă prefață în care afirmă că dreptul este o știință ce trebuie învățată cu profesor. Mărturisește că el însuși a studiat în tinerețe dreptul în limba latină folosind *Instituțiile* lui Iustinian. Este mai mult decât probabil că a luat lecții cu un profesor particular, deoarece catedre de drept au fost înființate la Academii domnești din București și Iași abia în deceniul al doilea al secolului al XIX-lea¹⁴ când Donici era deja dregător.

Autorul vorbește în continuare în prefață despre dreptatea firească (*ius naturale*) și dreptatea neamurilor (*ius gentium*), arătând că știința pravilelor nu e folo-

sitoare doar judecătorilor sau viitorilor judecători, ci și oricărui cetățean care va putea astfel să-și apere mai bine drepturile. Sunt idei pentru prima dată expuse pe larg de un jurist român.

Izvoarele bizantine folosite de autor nu sunt redade aidoma, ci prelucrate într-o traducere elaborată¹⁵ care pune evident accentul pe ideile și nu pe forma originalului. Lucrarea e de proporții reduse, ea tratând doar instituțiile juridice cele mai importante.

În privința neologismelor se impune observația că Donici folosește doar termeni grecești deja intrați în limbă. Deși majoritatea surselor folosite sunt bizantine, cuvintele noi introduse de autor sunt de origine latină. Probabil, studiind dreptul în latinește, Donici își însușise și terminologia adecvată, ceea ce îi permitea o anumită independență în raport cu textele bizantine sau cu terminologia juridică formată pe teren românesc. Printre neologismele latine care îmbogățesc lista citată până acum în celelalte traduceri oficiale discutate de noi se numără: *arbitrul* și *judecătorii arbitri*, *capital*, *cauție*, *contract*, *Costituție* și *Noveală* (acolo unde înainte găseam *Neară*), *fiscus*, *notariu*, *secevestru*. La acestea trebuie să adăugăm o serie de sintagme juridice formate dintr-un termen românesc și unul latin, de tipul: *dreptate in rem*, *jalobă in rem*, *zestre adventicia*, *zestre proiecticia*, *lucruri proiecticia* sau *paganica* (= peculiu).

Sperăm să fi convins prin expunerea noastră că cele trei traduceri analizate aici reprezintă etape importante în formarea vocabularului juridic din Moldova. Totuși, rămânem cu ele în zona împrumutului izolat care depinde de opțiunea traducătorilor. Vocabularului juridic îi lipsea un element esențial, și anume caracterul sistematic.

O primă încercare de sistematizare a sa este propusă la 1815, o dată cu publicarea *Scării cuvintelor*. E vorba de o broșură păstrată astăzi în fondul B.A.R. sub cota 886, ce conține termenii mai importanți pe care comisia însărcinată cu lucrările pregătitoare *Codului Calimach* îi folosisese la traducerea textelor bizantine. Ea poartă titlul *Scară a cuvintelor celor streine și a celor făcute din firea limbii, care cuvinte au cerut neapărată trebuință de a să metahirisi în alcătuirea pravililor*. Avem în față un glosar în care este explicat mai amănunțit sau mai sumar sensul a 120 de termeni juridici așezați în ordine alfabetică. La sfârșit există o listă a cuvintelor latine și grecești care au fost adaptate sau traduse în română. Cartea se încheie cu un apel adresat cititorilor în care se spune: „Aceste până mai sus acum puse cuvinte, să dau în publică cu poftitoare cerere ca cei ce au știință atâta de regulele cele gramătești și cele loghicești duple care pot a să face nume noă din însăși firea unii limbi și a să împrumuta din alte limbi străine din care să cuvine, cât și din alte mijlociri prin care o limbă săracă să poate a să îmbogăți, să ajutoreze și pre cei iscăliți cu dragoste hristianească și cu râvnă patrioticească prin sfătuirea lor, de vor afla ei niște cuvinte pravilnicești mai potrivite decât cele puse aicea, ca să să pue acelea în locul lor“.

Apreciată de juriști ca primul chestionar public de terminologie juridică¹⁶, iar de lingviști ca unul dintre primele glosare de neologisme din limba română¹⁷, *Scara* ni se pare, din perspectiva evoluției vocabularului juridic din Moldova, de o importanță mult mai mare decât i s-a atribuit până acum. Spațiul nu ne permite de-

cât unele considerații sumare pe marginea ei, și anume: 1) toate neologismele din această listă pornesc de la etimoane latine; 2) folosindu-se modelul latin și mijloacele lui de derivare, se creează familii de termeni și tocmai acest element conferă un caracter sistematic vocabularului juridic.

Astfel, după modelul latin *commodatum*, *commodo*, *commodatarius*, *commodator* se formează în română seria *comodatul*, *comodesc*, *comodatariul*, *comodatoriul*¹⁸; la fel, prin imitarea seriei latine *mandatum*, *mandatarius*, *mandator*, *mando* se formează în românește *mandatul*, *mandatariul*, *mandătorul*, *mandisesc*¹⁹.

Atunci când latina nu oferă o familie de cuvinte ce poate fi adaptată, ea se creează pornindu-se de la un termen românesc. Este cazul lui *bezmăn*. Acesta traduce grecescul *emphyteusis* care nu are corespondent în latinește, deoarece instituția respectivă a fost înființată în Imperiul bizantin. Pornind de la românescul *bezmăn*, autorii *Scării* au creat familia de cuvinte *bezmănuesc*, *bezmănuire*, *bezmănuita-riul*, *bezmănuitoriul*, *bezmănuitură*²⁰.

Uneori, sistemul aplicat este prea rigid. Iată un exemplu: exista deja în vocabularul juridic termenul *testator*; *testament* se folosea și el, e drept, nu cu sensul sub care îl cunoaștem astăzi, ci pentru a desemna un hrisov domnesc ce reglementa o anume problemă. În loc să se folosească cele două cuvinte la care să se adauge verbul *testo*, în *Scară* se pornește de la mai vechiul *diată* creându-se formele neviabile *diator*, *diatisesc*²¹.

Din păcate, versiunea românească a *Codului Calimach* nu s-a publicat concomitent cu cea grecească (1816-1817), ca să putem aprecia în ce măsură acest model a și fost aplicat. Găsim, ce-i drept, unele elemente în traducerea publicată în 1833, dar vocabularul acesteia este mult schimbat și îmbogățit cu neologisme latine și romanice.

Chiar dacă nu este decât o încercare pasageră, *Scara cuvintelor* atestă faptul că limbajul juridic din Moldova găsisese un drum mai ferm decât până atunci. El se întorcea la matcă, la limba latină.

Din acest punct de vedere, Moldova o ia înaintea Țării Românești. Dacă *Legiuirea Caragea*, publicată în 1818, are multe elemente de modernitate în structură și conținut, terminologia ei rămâne însă strâns legată de fondul comun al limbii. De notat totuși că și aici se creează, după modelul versiunii grecești, dar fără a împrumuta ceva de la ea, familii de termeni juridici.

II. A doua categorie de texte pe care o punem aici în discuție o formează *traducerile neoficiale*.

Numărul acestor traduceri este modest, dar ele indică faptul că, incomodată de structura prea stufoasă a textelor de drept bizantin – în special *Basilicalele* –, practica judiciară a impus redactarea unor opusculă în limba română. Am ales spre exemplificare trei texte care provin, de această dată, din Țara Românească.

Importanța operei juridice a lui Mihail Fotino, grec originar din Chios, dar stabilit la o dată necunoscută în Valahia, unde a redactat trei proiecte de cod, a fost amplu pusă în valoare de prof. Valentin Al. Georgescu pentru a mai insista aici asupra ei²².

Dintre aceste proiecte de cod – două în neogreacă (1765, 1766) și unul în greacă bizantină (1777) –, cel din 1766 pare să se fi bucurat de cea mai mare audi-

ență. Alcătuit din trei cărți, două de drept civil și penal și una de drept canonic, acesta ni s-a păstrat în cele mai multe copii manuscrise (13). Judecând după numărul lor, am fi putut trage concluzia că tot materialul selectat de Fotino din izvoarele juridice bizantine – *Basilicale, Nearale, Harmenopoulos* – îi interesa în egală măsură pe judecătorii vremii. Realitatea pare să fie însă alta.

În mss. rom. 1405 și 5474 de la B.A.R. se păstrează o traducere în românește a acestui proiect de cod fotinian. După grafie, manuscrisele pot fi datate la sfârșitul secolului al XVIII-lea²³. Traducătorul a schimbat complet ordinea titlurilor și paragrafelor din original, aranjând materialul conform alfabetului chirilic. Pentru fiecare instituție juridică mai importantă el a grupat la un loc paragrafe selectate din diferite cărți sau titluri. În plus, multe din aceste paragrafe au fost rezumate, e drept, fără a li se modifica sensul.

Proporțiile acestei traduceri sunt modeste, deoarece traducătorul a renunțat complet la cartea a III-a de drept canonic și la cea mai mare parte a cărții a doua. Selecția este după părerea noastră semnificativă, deoarece ea indică faptul că s-a păstrat din original doar partea socotită utilă în practica judiciară. Cele mai multe paragrafe se referă la *dovadă, diată, daruri, dobândă, epitropie, zestre, zăloage, izbrânire, căsătorie, cheltuieli pentru zestre, chezășie, depozit, logodnă, legaton, martori, muiere, moștenire, cumpărare, vânzare, protimisis, stăpânire*. Acestea sunt, de altfel, spețele cele mai des întâlnite în actele judiciare din epocă.

Traducerea este modestă ca stil, autorul ei fiind în primul rând preocupat de redarea cât mai concisă a ideilor din original. Pentru noi interesante sunt aici opțiunile lui în materie de terminologie.

Împrumuturile grecești sunt puține, toate de largă circulație la sfârșitul secolului al XVIII-lea. E vorba de *clironom, clironomie* (termeni puternic concurați de *moștenitor* și *moștenire*), *diată, epitrop, eretocrite* sau *judecătorul eretos, ipothi-chin* (sic), *ipovolon, protimisis*. Dintre latinismele prezente în textul neogrec au fost păstrate doar *legaton* (sic) și *legatariul*.

În schimb, *a izbrâni, izbrănit* (= *a achita o datorie* – n.n.) sunt cuvinte folosite constant după ce se dă explicația „care grecește să zice exoflisit”; la fel stau lucrurile cu sintagma *supt păstrare* după ce aceasta capătă explicația „să zice în grecește parakatathiki” (= *depozit* – n.n.). În indicele de materii al manuscrisului găsim și formularea „zapise pe bani cu pricini care să zice peri anarghiria”, dar termenul *anarghiria* nu figurează în text. Autorul reproduce în acest caz chiar rubrica titlului din care a extras paragrafele respective.

Să reținem, aşadar, din cele expuse până acum că există în traducerile de acest tip un fond constant de neologisme în vreme ce altele apar doar sporadic.

Aceleași observații sunt valabile și pentru o sinopsă în limba română a cărților II și VI-XI ale *Basilicalelor* păstrată în ms. rom. 1405 B.A.R. Și aici găsim împrumuturi ce constituiau un fond comun al vocabularului juridic, cum sunt *clironom, clironomie, diată, epitropie, protimisis* etc., alături de alte cuvinte grecești la care se renunță imediat după ce au fost explicate. Iată câteva exemple: *ecdosis* (jalbă în scris), termenul apare o singură dată în text; *encliton* (adecă să facă apelație), în restul textului se folosește constant *apelație*; *exoflisis* apare doar în rubrica unui

titlu, în rest cuvântul este tradus prin *izbrănire*; *pricină englimatichi* și *pricină hrematichi* (adecă care nu este *englimatichi*); *hronia nomi* să numește adecă veche stăpânire, *sholion* adecă povăuire.

Găsim în această traducere și câteva latinisme preluate din textul *Basilicelor*: *curator*, *legat*, *pretor* (stăpânitoriul), *voluntaria* (adecă câte cinevași face cu bunăvoința sa fără de judecată).

Ultima traducere la care ne referim în acest paragraf datează tot de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și este un mic cod penal păstrat în mss. rom. 1336, 1405, 5826 și 52 B.A.R.²⁴

Multe din cele 33 de capitole care îl alcătuiesc au drept rubrică un termen grecesc: *anarhia*, *apostat*, *andrapodistis*, *apelatis*, *dimosion*, *ierosilos*, *idiotichi filachi*, *ctinovatis*, *plastografos*, *patroctonos*. În afară de *ierosilos* și *plastografos*, ceilalți termeni au circulat puțin în vocabularul juridic românesc. Afirmatia noastră este ilustrată de faptul că în ms. rom. 52, o copie din 1822 a codului penal, tabla de materii conține nu numai termenii grecești, ca în celelalte manuscrise mai vechi, ci și corespondentele lor românești: *anarhia*, defăimarea stăpânirii; *apostat*, depărtați (sic) din buna rânduială; *andrapodistis*, vânzător de om slobod; *apelatis*, fur de cârd; *dimosion*, de obște; *ierosilos*, fur de sfinte; *idiotichi filachi*, închisoare de cel ce nu are dregătorie volnică asupra celui închis; *ctinovatis*, spurcatu la dobitoc; *plastografos*, cel care face scrisoare ficleană; *patroctonos*, ucigaș de părinți.

Ce concluzie putem trage în urma analizei sumare a terminologiei celor trei traduceri neoficiale? Am văzut că unii termeni grecești sau latini apar constant, în vreme ce alții doar sporadic, fiind înlocuiți cu corespondentele lor românești. Aceștia din urmă nu sunt, după părerea noastră, împrumuturi, ci doar trimiteri la terminologia izvoarelor bizantine. Afirmatia noastră are nevoie de câteva precizări. Tipărirea codurilor sau traducerea în românește a unor lucrări de drept bizantin nu excludea consultarea în continuare a pravililor bizantine care aveau un conținut mult mai bogat. Oricând unui text existent i se puteau adăuga noi paragrafe preluate din *Basilicale*, *Nearale* sau *Hexabiblu* lui Harmenopoulos. De aceea, terminologia originalelor bizantine rămâne mereu în actualitate alături de sinonimele ei românești.

În plus, trebuie luat în considerare și faptul că, în absența până târziu a unui învățământ juridic organizat, orice text de pravilă servea și ca manual. Viitorii judecători învățau astfel atât terminologia bizantină, cât și pe cea românească.

III. În a treia categorie de surse am grupat *actele judiciare*.

Documentele (anaforale și cărți de judecată) se deosebesc de celelalte două categorii de texte de care ne-am ocupat până acum prin faptul că sunt redactate direct în românește, constituind astfel pentru noi un indiciu prețios asupra vocabularului juridic care a circulat efectiv într-un moment sau altul, dincolo de tentațiile pe care le putea oferi un text grecesc ce servea ca original.

Ele ne ajută de asemenea să suplinim lipsa de informații în spațiul de timp, uneori apreciabil, ce separă între ele codurile și traduceriile oficiale. Astfel, în Țara Românească, *Pravilniceasca condică* e publicată în 1780, iar *Legiuirea Caragea*, abia în 1818; în Moldova, între momentul traducerii *Cârjei arhieresti* (1754) și cel al traducerii *Hexabiblu* lui Harmenopoulos (1804) se scurge o jumătate de veac.

Considerăm actele judiciare de mare preț pentru o anchetă terminologică, deoarece ele ilustrează vocabularul pe care îl foloseau în practică juriștii. Un vocabular tehnic de tipul celui juridic este apanajul oamenilor de meserie. Și cine ne-ar putea da mai bine măsura acestuia decât boierii care făceau parte din Divan și cei de la departamentele de judecată care aveau competența să judece procese?

O anafora se întinde adesea pe spațiul mai multor pagini. Găsim în aceste texte o bogată terminologie; găsim, de asemenea, în traducere, paragrafele de lege care se aplicau în procesul respectiv. Ele au, așadar, o dublă valoare: pe de o parte, ne dau posibilitatea să apreciem felul în care se aplica dreptul bizantin receptat, iar pe de altă parte, sunt mostre ale limbajului folosit de judecători. Acesta din urmă este mult mai bogat în termeni grecești sau turcești decât codurile sau traducerile oficiale. Pentru a ilustra acest lucru, am extras din volumul *Acte judiciare din Țara Românească 1775-1781*, publicat de colectivul pentru studierea vechiului drept românesc de la Institutul de istorie „Nicolae Iorga” numai cuvintele grecești care figurează în glosar la litera A: *acheros, acherinos, acliros, adiaforos, adichie, afieroma, afierosire, afierosit, amelia, amelisi, amfisvitis, amfivolie, apodicis, apolavis, asidosie, atelis*²⁵. Toți acești termeni lipsesc din *Pravilniceasca condică* redactată în aceeași perioadă. Aceasta arată că nu e vorba de împrumuturi stabile, ci de un limbaj folosit de o anume categorie profesională, așa cum și astăzi juriștii, medicii sau matematicienii folosesc o terminologie în mare parte inaccesibilă profanilor. Din păcate, o parte prea mică din aceste documente juridice a fost publicată, în raport cu numărul mare care se păstrează fie în condicile domnești, fie în cele ale mitropoliilor. Or, pentru a putea defini cât mai exact trăsăturile limbajului propriu judecătorilor, cercetătorul are nevoie de un număr mare de documente care să acopere un spațiu cronologic continuu și cât mai întins.

Alături de cărțile de judecată și anaforale, în categoria documentelor judiciare intră și cele pe care astăzi le-am numi *acte notariale*. Ne referim la testamente, la foile de zestre, la zapisele de vânzare-cumpărare, la cărțile de mărturie etc. Acestea păstrează până târziu formulări stereotipe. Toți cei care au practica lecturii documentelor vor recunoaște ușor formule de tipul:

„Adecă eu Liia împreună cu frate-meu Radul scriem și mărturisim cu acesta zăpis al nostru ca să fie de mare credință la mâna dumnealui jupan Costandin fost postelnic...

Cum să știe că i-am vândut dumnealui un loc de casă...

Și l-am vândut noi de bunăvoia noastră ca să fie dumnealui moșie stătătoare de bunăvoia noastră...

Și pentru credință pusu-ne-am pecețile și degetele²⁶.”

Dacă formulele rămân aceleași, totuși pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul secolului al XVIII-lea sesizăm o anume stratificare în materie de terminologie a documentelor de acest tip. Rămân aproape identice zapisele redactate pentru persoane de condiție socială modestă; în schimb, cele redactate pentru oamenii cu stare, chiar dacă păstrează vechi formule, devin mai elaborate, asimilând și o parte din terminologia juridică a vremii. Întâlnim astfel cuvinte ca *afieromă, clironom, clironomie, diată, protimisis*²⁷.

După prezentarea diferitelor categorii de izvoare cu caracter juridic și după formularea unor observații asupra terminologiei vehiculate de ele, se cuvine să tragem câteva concluzii.

Un plan complet de studiere a vocabularului juridic ar trebui să cuprindă:

- studiul separat al vocabularului fiecăreia din sursele menționate;
- comparația între datele ce rezultă din acest studiu, pentru a stabili în ce măsură există interferențe între diferitele categorii de surse. S-ar detașa astfel fondul comun al vocabularului juridic și diferența specifică fiecăreia din nivelele de cultură pe care le oglindesc acestea, în funcție de natura lor, în funcție de publicul cărui i se adresează.

Materialul lingvistic prezentat ne permite să facem unele precizări, și anume:

- rămâne o problemă deschisă dacă neologismele grecești din textele juridice ale epocii fanariote trebuie socotite de origine bizantină sau neogreacă. Și aceasta pentru că cele mai multe izvoare juridice folosite atunci sunt scrise în greaca bizantină. Chiar nomocanonul lui Iacob de Ianina, *Cârja arhierilor* sau primele două proiecte de cod redactate de Mihail Fotino, deși scrise în neogreacă, au la bază tot terminologia juridică bizantină.

- primele latinisme ce pătrund în vocabularul juridic românesc nu provin din latina juridică, ci sunt împrumutate tot din textele bizantine și post-bizantine. Am văzut mai sus că Toma Carra incrimina la începutul secolului al XIX-lea faptul că terminologia juridică bizantină era prea încărcată de latinisme. Pe măsură ce înaintăm însă în timp, neologismele latine încep să pătrundă independent de originalul tradus, ceea ce indică, mai pregnant în Moldova, orientarea culturii juridice spre dreptul roman.

- în absența unui învățământ juridic sistematic și a lucrărilor de doctrină, vocabularul juridic din epoca fanariotă nu se fixează, folosirea neologismelor rămânând o problemă de opțiune a autorilor de coduri, a traducătorilor sau o caracteristică a limbajului folosit de judecători.

Note

1. V. Manuela Saramandu, *Terminologia juridic-administrativă românească în perioada 1780-1850*, București, 1986. V. pentru comparația cu alte domenii și monografia lui N.A. Ursu, *Formarea terminologiei științifice românești*, București, 1962.
2. În legătură cu această traducere, v. Șt. Gr. Berechet, *Descoperirea a două manuscrise juridice românești*, „Întregiri”, I, Iași, 1938, p. 18-39; Valentin Al. Georgescu, *Preemțiunea în istoria dreptului românesc. Dreptul de protimisii în Țara Românească și Moldova*, București, 1965, p. 176-184.
3. V. Șt. Gr. Berechet, *op. cit.*, *loc. cit.*
4. V. *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, Ediție critică, f.l., 1959, p. 93, 96, 113.
5. V. C. Turcu, *Cărți, tipografi și tipografii în secolul al XVIII-lea*, „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, 1960, p. 26; C.A. Stoide, *Duca tipograful din Thasos*, AIIAI, XXI, 1984, p. 391-396. V. în ms. rom. 1468 (B.A.R.) și elogiul pe care i-l face în prefață ieromonahul Cozma tot pentru cunoașterea desăvârșită a acestor trei limbi.

6. V. ms. rom. 1468, f.1.^r
7. *Idem*, f. 2^v
8. V. Gh. Ungureanu, *Încercările lui Alexandru Constantin Moruzi de a da Moldovei o condică de legi*, Extras din „Arhiva”, 3-4, 1934. Pentru alte date în legătură cu această traducere, v. I. Peretz, *Curs de istoria dreptului român*, vol. II₂, București, f.a., p. 424-428; Valentin Al. Georgescu, *Preemțiunea*, p. 254 și urm.
9. În ciuda faimei de care se bucura în Moldova, datele biografice păstrate despre Toma Carra sunt extrem de sărace. V. Șt. Gr. Berechet, *Legătura dintre dreptul bizantin și românesc*, vol. I, Partea I, *Izvoadele*, Vaslui, 1937, p. 151.
10. V. ms. rom. 4317, f.1.^r.
11. *Idem*, f.9^r.
12. V. *Dictionarul limbii române*, tomul I, Partea I A-B, București, 1913, s.v. *advocat* și tomul I, Partea a II-a C, București, 1940, s.v. *compromis*.
13. V. date despre viața și activitatea de jurist a lui Andronachi Donici în *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, p. 5-11; Valentin Al. Georgescu, *Andronache Donici* în vol. *Din gândirea politico-juridică din România*, București, 1974, p. 73-98. Pentru circulația *Manualului* în Basarabia ca text de lege v. Paul Mihail, *Despre edițiile culegerii de legi a lui Andronachi Donici*, AIIAI, XXVI, 1, 1989, p. 156-166.
14. V. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, 1974, p. 256.
15. V. *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, p. 22.
16. V. Gh. Ungureanu, *Jurisconsultul Christian Flechtenmacher*, Iași, 1931, p. 21 și urm.
17. V. Gr. Brâncuș, *Un glosar juridic din 1815*, „Limba română”, 6, 1955, p. 25-32; I. Gheție, *Glosare de neologisme la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea*, „Limba română”, 6, 1961, p. 560-561.
18. V. cuvintele nr. 35-38 din *Scară*.
19. V. cuvintele 55-58 din *Scară*.
20. V. cuvintele 9-13 din *Scară*.
21. V. cuvintele 25-26 din *Scară*.
22. V. studiile introductive și bibliografia din edițiile *Legislația agrară a Țării Românești 1775-1782*, București, 1970; *Legislația urbană a Țării Românești, 1765-1782*, București, 1975; *Organizarea de stat a Țării Românești 1765-1782*, București, 1989, publicate de Valentin Al. Georgescu și Emanuela Mihuț.
23. V. date în legătură cu această traducere la Valentin Al. Georgescu, *Présentation de quelques manuscrits juridiques de Valachie et de Moldavie (XV^e-XIX^e siècles). Contribution à la réception du droit byzantin en Roumanie*, II, RESEE, 2, 1969, p. 337-341 și 354-359; Emanuela Popescu-Mihuț, *Une traduction roumaine inconnue du Manuel de lois rédigé par Michel Photinos en 1766*, RESEE, 3, 1986, p. 259-275.
24. V. date privind acest cod penal la Valentin Al. Georgescu, *Présentation de quelques manuscrits*, p. 335-337; Emanuela Popescu-Mihuț, *Remarques sur la place des textes de droit criminel byzantin dans la pratique judiciaire roumaine du XVIII^e siècle, Etudes byzantines et post-byzantines*, II, București, 1991, p. 183-192.
25. V. *Acte judiciare din Țara Românească 1775-1781*, București, 1973, p. 1061.
26. Fragmentele sunt extrase din doc. nr. 8 (1656, aprilie 29) publicat în G. Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București 1634-1800*, București, 1984, p. 58. Textul este aproape identic cu cel al ultimului document publicat în culegerea menționată, anume doc. nr. 391 (1800, iunie 19). V. *op. cit.*, p. 472.
27. V. G. Potra, *op. cit.*, doc. nr. 366 (1798, iunie 1), p. 441; doc. nr. 373 (1798, august 5), p. 453.

Aventura unui cuvânt – *cetățean*

Le destin du mot cetățean (citoyen) dans le vocabulaire politique roumain (XIX-e siècle) est au coeur de notre analyse. Emprunté du français (nous avons présenté aussi l'évolution sémantique dans la langue d'origine), il désignait au début, d'un côté, un résident d'une grande ville (cité), qui a des obligations militaires pour la défendre, et, de l'autre, un représentant de la bourgeoisie citadine. Petit à petit le sens a hasculé vers le domaine politique en faisant référence surtout à un soi-disant patriote, qui détient des droits civils et un morceau de souveraineté républicaine („les solidarités organisées“). Il ne faut pas oublier dans ce contexte le cadre sémantique où le mot s'est fait remarqué (témoignage important d'une certaine mentalité politique), celui-ci étant peuplé par quelques termes comme civil, civique, civisme, civilement, civilité, civiliser, civilisation.

Relația individ/putere în țările române comportă, într-o primă etapă, o analiză conceptuală a vocabularului social și politic din prima jumătate a secolului al XIX-lea, cu scopul de a identifica elementele modernității societății românești. Indiferent că este vorba de solidarități organice sau organizate, avem de-a face cu o experiență comunitară în cadrul căreia identitățile își unează trasee proprii de constituire: putem vorbi de o identitate colectivă, identitate rurală, identitate citadină, identități politice și chiar de un început de identitate civică. În fiecare din aceste tipuri regăsim o dimensiune sacră și una laică, consecință a procesului de laicizare a societății românești. Aceste identități comportă ritualuri proprii, forme de asociere proprii și, nu în ultimul rând, activități proprii. De exemplu, breslele meseriașilor sunt asociații constituite pe o legătură de solidaritate între membrii lor. În Vestul Europei scopul acestora era de a menține permanent raporturi bune în interiorul grupului astfel încât viața intimă a acestor tipuri de asocieri să fie protejată de cunoașterea publică¹.

Secolul al XIX-lea românesc poate fi considerat sursa unui proiect pedagogic ambițios – formarea cetățeanului – a cărui tentație trebuie căutată în influențele luminiilor franceze. Analiza surselor, atât a celor imprimate, cât și a celor neimprimate, confirmă ideea că nu putem vorbi de o simultaneitate a acestui fenomen în Estul și Vestul Europei, datorită unor discontinuități temporale în constituirea și evoluția solidarităților organizate². Acest studiu se va opri asupra câtorva considerații privind sensurile termenului *cetățean* în Franța și în Principatele Române, având drept reper câteva dicționare ce se găsesc la Biblioteca Academiei Române din București și la Biblioteca Națională din Paris.

În 1641, Comeille, în *Horace* (actul 1, 3, versul 266), vorbea de „bon citoyen” cu sensul de „om supus legilor”. Spre jumătatea secolului al XVIII-lea, același ter-

men era utilizat de Argenson în *Journal* pentru a desemna „un membru al Statului considerat din punct de vedere al drepturilor politice“.

Adunarea Constituantă din 1789 face distincția între cetățenii activi (cei care participau la alegeri în schimbul unei contribuții directe cu valoarea a trei zile de muncă) și cetățenii pasivi (cei excluși din sistemul electiv). Această distincție dispare după Revoluția din 10 august 1792.

Este motivul pentru care *Dictionnaire... de la France monarchique ou la France en janvier 1789*³ nu menționează prezența cuvântului *cetățean* și nici a altor termeni care ar fi putut prefigura terminologia revoluționară. Dar exista cel de *messieurs*, titlu utilizat în mod special la curtea suveranilor. Folosirea lui era cerută de ritualul social cotidian: fie pentru a oferi cuvântul persoanelor din anturajul curții, fie pentru a discuta cu o terță persoană. În aceeași epocă, titlul de *monsieur* aparținea primului frate al regelui. Atât *messieurs* cât și *monsieur* au fost aglutinate de limbajul revoluționar care propunea o altă terminologie. Ea corespundea unui nou ideal uman – cel al cetățeanului.

În Franța, republicanii secolului al XVIII-lea au suprimat termenii de „monsieur“ și „madame“, care erau considerate titluri ce nu puteau fi acordate tuturor indivizilor⁴. Aceeași sursă preciza că astfel de termeni nu mai sunt decât simple denumiri ce pot fi aplicate în Franța tuturor membrilor societății. De altminteri, *cetățean* devine un titlu onorific „pe care fiecare din noi își face o onoare din a-l revendica“⁵.

„Monsieur“ nu mai reprezenta decât o convenție banală, în timp ce „citoyen“ implica o demnitate. Cu cât era utilizat mai des, termenul de *citoyen* își amplifică valoarea. El devine o formulă de adresare, în timpul Republicii, înlocuind termenii „monsieur“ și „madame“: „Bonjour, citoyen!“, „Citoyenne, écoutez-moi!“⁶. Termenul a fost utilizat în mod frecvent până la sfârșitul Consulatului, epocă în care el a dipărut din actele publice și din limbajul oficial⁷.

Analiza acestor surse arată un aspect interesant cu privire la evoluția cuvântului *cetățean*. Există dicționare, la 1801, care nu menționează această noțiune. Este cazul dicționarului lui Mercier⁸. Ideea de *cetățean* încetase de a-și mai exercita puterea de seducție asupra unei societăți care experimentase până atunci diferite tipuri umane? Aceste modele s-au numit, pe rând, *chevalier*, *honnête homme*, *homme de cour*, *grand seigneur*, *citoyen*. La pagina 565 a celui de-al doilea volum găsim explicația verbului *néologuer*: „Employer un mot usité, comme un signe d'une idée nouvelle, c'est aussi Néologuer“. Mercier se oprește, în continuare, asupra modului în care neologismele produse de Revoluția franceză intră în uzajul comun: ele sunt sancționate de gustul național, fiind în același timp semne și idei noi.

Dicționarul lui Mercier conține cuvântul *homme*, dar nu pe cel de *citoyen*. Aceasta poate pentru că termenul *homme* este cel care ia în această perioadă conotația *citoyen*. Mai mult, Mercier oferea alternative: „comme on ne sait plus de quel mot saluer une femme, l'une voulant être madame, et l'autre citoyenne, je suis d'avis qu'on appelle Lady, toutes celles qui consentiront à recevoir ce titre: plus de difficultés. Toute Française a la mobilité par excellence, enjouement et grâces“⁹.

Aceste considerații pun în evidență maniera în care conținutul diferitelor noțiuni urmează transformările societății. Abbé Buée, de exemplu, în al său *Nouveau dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la Révo-*

lution..., apărut în 1792, exprimă toate neliniștile sale în ceea ce privește semnificația acestui cuvânt. Dedicând opera sa „aux amis de la Religion, du Roi et du Sens Commun“, el notează: „Si j'étais citoyen actif, je posséderais une partie du pouvoir qui gouverne la France. Aussi, tous les citoyens actifs (et le nombre en est effrayant) possèdent une partie du pouvoir qui me gouverne. (...) Je ne suis pas citoyen actif. Je ne veux pas l'être. Persuadé, comme je le suis, que tout homme qui a un pouvoir dans l'Etat ne l'a pas pour lui, mais pour le peuple; et que tout exercice de ce pouvoir n'est pas un droit, mais un devoir“¹⁰.

Pentru Rousseau, de exemplu, formarea cetățeanului presupunea o acțiune foarte delicată și de lungă durată. Pentru a avea oameni, spunea el, trebuie să le educăm copiii!

În al său *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Charles Renouvier definea cetățeanul drept „un om care trăiește într-o Republică și care exercită partea sa de suveranitate“¹¹.

În ceea ce privește dicționarele românești, trebuie precizat că marea lor majoritate nu conțin cuvântul *cetățean*. Este vorba, bineînțeles, de dicționarele apărute în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Mai mult, chiar dicționarele publicate după această dată „evită“ menționarea acestui termen. Este cazul dicționarului lui Adolph Steinberg intitulat *Cel mai nou dicționar de bozunar pentru tălmăcirea cuvintelor radicale și a dicerilor din limba română*, apărut în 1876.

Primele dicționare francez-român și român-francez¹² apărute în țările române prezintă atât un interes istoric, cât și unul literar și lingvistic¹³. Conținutul lor oferă noi informații privind pătrunderea și adaptarea în limba română a unor cuvinte de origine franceză care vor contribui la elaborarea limbajului civic. Numeroase alte lucrări de acest gen vor fi publicate de aici înainte. Am putut constata un fenomen interesant în ceea ce privește prezența sau absența cuvântului *cetățean* într-un dicționar sau altul. Cea mai mare parte a dicționarelor publicate în Principate nu îl menționează. Același lucru l-am putut constata și în cazul dicționarelor din fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei Române. Am utilizat cu titlul generic noțiunea de *dicționare* pentru o serie de instrumente de lucru cum ar fi: „vocabulare“, „glosare“, „lexicoane“ și „dicționare“. Distincția este operată la nivelul conținutului în *Dicționarul limbii române* (1871) elaborat de A.T. Laurian și I.C. Massim. Astfel, glosarul „nu cuprinde decât vorbe mai mult sau mai puțin ieșite din uzul limbii“¹⁴, vocabularele „nu dau decât cuvintele cele mai uzitate cu însemnările cele mai comune“¹⁵, în timp ce dicționarele „numai ele caută a îmbrățișa toată materia unei limbi“¹⁶. Lucrurile nu stau însă chiar așa. În urma cercetării unui număr de 13 manuscrise¹⁷ (șase vocabulare, două glosare, trei dicționare și trei lexicoane) afate la Cabinetul de manuscrise al Bibliotecii Academiei Române, am putut constata că, de cele mai multe ori, definițiile date de *Dicționarul limbii române* din 1871 nu se suprapun peste conținutul real al manuscriselor. Din cele 13 manuscrise date, în cea mai mare parte, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, doar patru menționează termenul de *cetățean*, ele fiind „vocabulare francezo-române“ sau „românești“¹⁸ și un „dicționar francez-român“¹⁹. Stadiul cercetării nu ne permite încă o concluzie privind absența acestui termen din glosarele și dicționarele epocii aflate în manuscris.

Există însă dicționare apărute în Franța, româno-franceze, care-l conțin. În lucrarea lui Rizo, *Nouveau dictionnaire contenant tous les mots usuels avec leur prononciation figurée. Roumain-Français*, am întâlnit la pagina 36 o scurtă explicație: „cetățean“, „cetățeancă“ – „citoyen“, „citoyenne“. Nimic mai mult.

Cuvântul *cetățean* era utilizat, totuși, în secolele precedente, dar fără conotația sa „revoluționară“; el va împrumuta sensul modern²⁰ consacrat de Revoluția franceză abia spre jumătatea secolului al XIX-lea. În Franța întâlnim un fenomen asemănător. Deși termenul este anterior evenimentelor din 1789, Revoluția franceză a fost momentul care l-a consacrat.

Pornind de la aceste conotații, cuvântul „cetățean“ a generat un adevărat mecanism pentru legitimarea sa. În Principatele Române, cuvântul *cetățean* a avut o carieră timidă în ceea ce privește sensul răspândit de ideologia revoluționară franceză. Cuvântul a fost utilizat, într-o primă fază, pentru a desemna locuitorul unui oraș puternic, fiindu-i asociate obligațiile militare ale *cetății*²¹.

Un alt sens a fost cel de orășean, burghez. Potrivit dicționarului limbii române, cuvântul era utilizat, pe de o parte, în opoziție cu „nobil“, „boier“, „aristocrat“, iar pe de altă parte, cu termeni precum „țăran“, „sătean“, și „muncitor“²².

În sfârșit, un al treilea sens care ne interesează în mod special este cel modern (de cetățean), împrumutat din limba franceză. Explicațiile pe care le oferă dicționarele, *Locuitor al unui Stat cu drepturi civile (și politice)*²³, impun o altă remarcă. Observăm o anumită prudență atunci când este vorba de *drepturi politice*. Autorul a pus aceste cuvinte între paranteze... Ne găsim deja după evenimentele revoluționare din 1848, după momentul 1859. Societatea românească aștepta zorii secolului al XX-lea cu speranță și prudență!

În anii care au precedat revoluția de la 1848, în țările române, conceptul de *cetățean* era identificat și cu acela de *om patriot*. În aceeași perioadă, în același spațiu geografic, se produc transformări importante în mentalitatea diverselor medii sociale. Ideile revoluționare franceze au pătruns aducând cu ele un nou ideal. Este perioada în care o întreagă literatură vorbește de necesitatea unei noi ierarhii umane și sociale și în care *cetățeanul* trebuia să fie suveran²⁴. Influența franceză se simte pretutindeni. Multe cărți încep să fie traduse și adaptate după originalele lor franceze. Este cazul *Manualului bunului român* de Nicolae Bălcescu, inspirat din *Le manuel républicain de l'homme et du citoyen*, scris de filosoful francez Charles Renouvier (1815-1903). Bălcescu păstrează definiția cetățeanului, ca fiind „un om care trăiește într-o republică și exercită partea sa de suveranitate“²⁵. Dicționarele francezo-române ale epocii conțineau termeni care țineau de sfera societății civile. În dicționarul lui Poenaru, Aaron și Hill (1840), cuvântul *cetățean* reprezintă „orășean, locuitor al unui Stat“ (p. 282, vol. I). Cuvintele franțuzești sunt scrise cu caractere latine, iar explicațiile lor în alfabet de tranziție. Ne vom opri doar asupra analizei conținutului cuvintelor următoare: *citoyen* (p. 282-283), *civil* (p. 283), *civilement* (p. 283), *civilisation* (p. 283), *civiliser* (p. 283-284), *civilité* (p. 284), *civique* (p. 284), *civisme* (p. 284). Prezența acestor termeni reflectă disponibilitatea adaptării vocabularului social și politic la noi structuri de mentalitate. Descoperirea *Luminilor* Europei occidentale explică interesul intelectualității românești pentru asimilarea unei noi terminologii. Dar fascinația nu s-a oprit aici. Europa occidentală devine treptat referința

modernizării românești, ea fiind văzută în secolul al XIX-lea ca un model. Educația politică și socială era dirijată după obiective considerate „europene”, având ca scop formarea unei noi mentalități. Vocabularul se îmbogățește cu cuvinte noi. Aceasta a fost expresia mișcărilor culturale și politice care au transformat societatea românească. Concepte necunoscute până atunci încep să circule și să fie utilizate în vocabularul Principatelor Române. Temeni precum „unitate”, „libertate”, „egalitate”, „fericire”, „progres” sunt adoptați, ceea ce explică, într-o anumită măsură, succesul influenței culturale franceze în Țările Române. Un nou ideal era dat unei generații întregi de intelectuali care visa să-l înfăptuiască.

De altfel, spre 1850, ne găsim într-o perioadă de profundă asimilare a culturii franceze. Aceasta se observă chiar în evoluția mișcării de regenerare națională. Cuvântul *citoyen* (p. 282-283) este semnalat, în dicționarul mai sus amintit, alături de alți termeni sau expresii care indică o anumită etapă în procesul de formare a conștiinței civice în Principatele Române. Dicționarul lui Poenaru, Aaron și Hill menționează noțiunile următoare: *bon citoyen*, *avoir les droits de citoyen*, *citoyen romain*, *citoyen français* (vezi Anexa). Explicațiile acestor concepte relevă o radicalizare a gândirii civice în aceste teritorii. Responsabilitatea suveranului în ceea ce privește Patria sa, cetățeanul care dorește binele țării sale, dreptul de vot sunt numai câteva idei în jurul cărora este construit conținutul cuvântului cetățean în dicționarul lui Poenaru, Aaron și Hill. Am putea adăuga aici explicațiile cuvântului *civique* (p. 284) care revin asupra noțiunilor de *citoyen* și *droits*: „ce qui concerne le citoyen et ses droits”. Semnalarea unui alt termen, cel de *civisme* (p. 284), oferă o imagine asupra tendințelor limbajului civic din Principate spre jumătatea secolului al XIX-lea (vezi Anexa).

Există o adevărată familie de cuvinte care organizează conținutul termenului *cetățean* în dicționarul lui Poenaru. Este vorba, de exemplu, de explicațiile termenului de *civil* (p. 283) care rețin atenția prin informațiile date pentru expresia *droits civils*: „drepturile civile ale cetățenilor unui Stat, legal garantate”. Ne găseam deja în fața unei lumi – a unei elite, de fapt – preocupate de mijloacele de a realiza o societate modernă, având ca model sistemele politice occidentale. Nu putem să nu remarcăm, însă, că nu este precizat regimul politic ce ar fi corespuns acestui nou tip uman. În ceea ce privește opțiunea autorilor, aceasta nu este greu de imaginat. Există convingerea „că un adevărat patriotism nu putea fi manifestat de către cătățeni decât în adevărate republici”. Astfel, pentru Aaron Florian, cel care dezvoltă această idee, în 1843, în cartea sa *Patria, patriotul și patriotismul*, Patria ideală era o Republică fondată pe suveranitatea absolută a poporului. Cazul lui Aaron Florian nu este singular. În general, manualele politice ale epocii vorbeau de obligațiile și drepturile omului și ale cetățeanului într-un cadru republican.

Toate aceste tentative sunt complementare celor de formare a unui nou model uman. Elementele care ar fi putut realiza acest ideal sunt sugerate chiar în explicațiile termenilor *civilisation* („ameliorarea stării morale, corectarea obiceiurilor și moravurilor”) și *civiliser* („a educa pe cineva”), *civilité* („atitudine comportamentală politicoasă”).

Un alt termen asupra căruia ne vom opri este cel de *lege*. În dicționarul lui Poenaru, relativ la explicațiile pentru *droits civils*, găsim un alt semnificant pentru *loi*: cel de *pravilă* (vezi Anexa). Nouă ani mai târziu, Theodor Codrescu îl utilizează

doar pe cel de *lege* în dicționarul său²⁶. De altminteri, *lege* nu este un cuvânt nou în vocabularul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, deși cel de *pravilă* este mult mai răspândit. Paul Iorgovici vorbea la sfârșitul secolului al XVIII-lea despre *legi civile*²⁷. Există în acea epocă o perspectivă a ceea ce am putea numi societate civilă? Iorgovici vorbea de un anume fel de societate civilă „a cărei bunăstare se cuprinde în nevătămarea legilor cetățenești, spre folosul a toatei soției cetățenești”²⁸. O astfel de terminologie – să nu uităm, ea este specifică vocabularului anului 1799 – ne-ar putea surprinde, dar ni se pare important de menționat faptul că Iorgovici a fost singurul cărturar român care se afla la Paris în timpul Revoluției Franceze²⁹ și că iluminismul occidental a făcut din el un om modern pentru epoca sa.

O jumătate de secol mai târziu, Nicolae Bălcescu prefera tot termenul de *lege* în încercarea sa de a adapta textul lui Renouvier. În primul capitol, cuvântul „religie”, care este conținut de textul lui Renouvier, este înlocuit de Bălcescu prin cel de „lege”: „La religion vous enseigne comment vous devez vous conduire en cette vie pour vous rendre digne d'une félicité éternelle” (Renouvier)³⁰ și „Legea te învață cum trebuie să te porți în viața aceasta ca să te învrednicești de vecinica fericire” (Bălcescu)³¹.

Preferința lui Bălcescu pentru termenul de „lege” în locul celui de „religie” ar putea fi explicată prin schimbările pe care Revoluția le-a produs în Principate. Nu trebuie să uităm că textul era scris la 1851! Această atitudine ne permite să identificăm o posibilă etapă în formarea conștiinței civice la români. Noțiunea de „lege” apărea ca o garanție a unui alt mod de a trăi: atât politic, cât și social. Ea era mai bine adaptată unei întregi serii de trebuințe pe care revoluționarii români le exprimaseră la 1848. Înlocuirea termenului „religie” prin cel de „lege” la Bălcescu poate fi explicată plecând de la două ipoteze. Pe de o parte, „lege” aparținea limbajului civic încurajat de ideologia revoluționară. Pe de altă parte, foarte probabil, procesul de laicizare în domeniul public și administrativ a jucat un rol important.

Analiza acestor termeni pune în evidență existența a două categorii de surse care pot concura la realizarea conștiinței civice în Valahia și Moldova. Una privește aspectele care ating educația politică a individului, dotarea sa cu concepte și instrumente specifice unui sistem politic modern, similare celor occidentale. Cealaltă are ca obiect perfecționarea morală a individului. În epocă, ideea că un adevărat cetățean trebuie să aibă o educație politică și comportamentală adecvată era foarte răspândită în mediile intelectuale românești.

Note

1. Jonathan Barry, „Identité urbaine et classes moyennes dans l'Angleterre moderne”, în *Annales. Economies, Sociétés, Civilisation*, 48^e années, no. 4, juillet-août 1993, p. 871.
2. Solidaritățile organizate privesc programul puterii politice, formele propagandei elaborate de cercul puterii, raporturile Bisericii/Stat, Religie/Politică (Alexandru Dușu).
3. Gueroul T. (P.-R.-A.-G.), *Dictionnaire... de la France monarchique ou la France... en janvier 1789*, Paris, 1802.

4. „Vocabulaire démocratique”, *L'Illustration, Journal universel*, vol. XI, no. 266, Samedi, 1^{er} Avril, 1848, p. 74.
5. *Ibidem*.
6. P. Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle*, tome quatrième, Paris. Administration de Grand Dictionnaire Universel, 1869, p. 357.
7. *Ibidem*, p. 358.
8. Louis Sébastien Mercier, *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux: à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*, Paris, 1801.
9. *Ibidem*, vol. I, p. 86.
10. Abbé Buée, *Nouveau dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la Révolution...*, Paris, 1792, p. 68.
11. Charles Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, Editions Garnier Frères, 1981, p. 148.
12. Este vorba de dicționarele *Vocabular purtăreț rumînesc-franțuzesc și franțuzesc-rumînesc urmat de un mic vocabular de Omonime*, vol. I-II, Tipografia lui Friederich Walbaum, 1839 (J.V. Vaillant) și *Vocabular franțezo-românesc după cea din urmă ediție a dicționarului Academiei franceze, cu adăogare de multe ziceri, culese din deosebite dicționare*, vol. I-II, București, Imprimeria Colegiului Sf. Sava, 1840-1841 (P. Poenaru, F. Aaron, G. Hill).
13. Vezi Teodora Cristea, „Dicționarele francezo-române și româno-franceze din prima jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Analele Universității București, Seria Științe Sociale-Filologie*, Extras, 23, An X-1961, pp. 631-639.
14. A.T. Laurian și I.C. Massim, *Dicționarul limbii române*, București, 1871, p. VI.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. Vezi Mss. românești nr. 216, 599, 753, 832, 863, 988, 1220, 1467, 2304, 2387, 2431, 3719, 3746, 3786.
18. Vezi Mss. românești nr. 216, 863, 3786.
19. Vezi Mss. românești nr. 753.
20. Înțelegem prin *sensul modern* al cuvântului „cetățean” individ cu drepturi civile și politice.
21. „Jară cetățenii (din cetatea Sucevei) tare se apără”; „Cetățenii Negrului nu se supun poruncii lui”; „A rădicat biserică făcând-o feritoare și cetățeană orașului” – *Dicționarul limbii române întocmit și publicat după îndemnul regelui Carol I*, tom I, partea a II-a, București, Tipografia ziarului „Universul”, 1940, p. 310.
22. *Ibidem*.
23. *Ibidem*.
24. Vezi Alexandru Duțu, *Cărțile de înțelegciune în cultura română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1972.
25. Nicolae Bălcescu, *Opere. Studii și articole*, vol. I (*Manualul bunului Român*), București, Editura Academiei R.P.R., 1953, p. 352.
26. Theodor Codrescu, *Dicționarul francesco-romanu duple edițiunea domnilor P. Poenaru, F. Aaron și G. Hill. Sportu și adăugitu cu latinește depe dicționarulu lui Boiste*, vol. I, Iași, Tipografia Buciumului Român, 1859, p. 425.
27. Paul Iorgovici, *Observații de limba rumânească*, Buda, 1799, p. 85.
28. *Ibidem*, pp. 85-86.
29. Alexandru Duțu, *Op. cit.*, p. 138.
30. Charles Renouvier, *Op. cit.*, p. 71.
31. Nicolae Bălcescu, *Op. cit.*, p. 347.

Anexă

Această anexă conține transliterația în alfabet latin a câtorva cuvinte din dicționarul lui Poenaru, Aaron și Hill (1840-1841). Alegerea nu este întâmplătoare. Ne-am oprit asupra câtorva noțiuni din sfera limbajului civic, care începea să se dezvolte spre jumătatea secolului al XIX-lea în Principatele Române.

P. Poenaru, F. Aaron, G. Hill, *Vocabular franțezo-românesc după cea din urmă ediție a dicționarului Academiei franceze, cu adăogare de multe ziceri, culese din deosebite dicționare*, vol. I, București, Imprimeria Colegiului Sf. Sava, 1840, pp. 282-284.

Citoyen, -enne – cetățean, orășan, lăcuiitorul unui stat, (al) unui oraș; *bon citoyen* = cetățean care dorește binele patrii sale; *un roi citoyen* = un răză care îngrijește de țara sa; *avoir les droits de citoyen* = a avea drept de a-și da votul la Adunarea obștească cetățenilor unui stat; *citoyen Romain* = cetățean roman sau (cetățean) care era născut la Roma, ori care a dobândit drepturile și privilegiile ce avea(u) cetățeni(i) romani; *citoyen français* = cetățean francez, care se bucură de drepturile politice ce au francezi(i), adică de a fi alegător când se aleg deputați(i), de a fi între jurați când se judecă pricini criminale ș.c.l.

Civil, ile – civil, cetățenesc, orășenesc, ceea ce privește la cetățeni(i) unui stat; *état civil* = stare civilă a unei persoane sau starea de este cineva născut într-o țară sau nu, de s-a născut din părinți cu cununie, de este căsătorit ș.c.l.; *actes, registres de l'état civil* = acte, condici prin care se dovedește starea civilă a unei persoane; *officier de l'état civil* = slujbaj care păstrează condicile prin care se dovedește starea civilă a unei persoane; *droit civil* = dreptul civil, sau culegere de legi date în pricina stări(i) persoanelor, a avuții și a deosebitelor chipuri cu care se poate dobândi vreo proprietate, (se zice în opoziție cu dreptul canonic); *droits civils* = drepturi civile sau drepturi de care se bucură cetățeni(i) unui stat în puterea pravili; *tribunal civil* = tribunal civil, (cu acest înțeles civil stă în opoziție cu criminal). (...)

Civilement, adv. *civilité* – civilicește, după legile civile, prin judecată civilă, într-o pricină civilă; *être mort civilement* = a fi mort civilicește sau a fi pierdut toate drepturile civile ale unui cetățean; cu politică, cu bună purtare.

Civilisation – civilizație, îmbunătățirea stări(i) ideale și morale, îndreptarea obiceiurilor și a năravurilor; prefacerea unei judecăți criminale în judecată civilă.

Civiliser – a civiliza, a face pe cineva să fie politicos și bine nărvit; a îmbunătăți starea ideală și morală, a îndrepta obiceiurile și năravurile; fam. *il se civilise* = se mai coplește, se face mai blând, mai omenit în purtare; (...)

Civilité – civilitate, politică în purtare, purtare blândă, omenită și bine nărvită; *un homme plein de civilité* = un om plin de complimente, foarte politicos; *faire civilité à quelqu'un* = a face cuiva cinste, a-l primi cu cinste; *la civilité puérile* = titlul unei cărți care coprindea povești cum să se poarte copii(i); fam. *il n'a pas lu la civilité puérile* = nu știe, n-a învățat cum să se poarte.

Civique – civic, cetățenesc. ce privește la un cetățean, ce se cuvine lui; *dégradation civique* = pierderea de toate drepturile civile, precum sunt(;) a fi martur, jurat, ș.c.l.; *couronne civique* = cunună civilă sau cunună de frunză de stejar ce se da la Romanii cei vechi, acelora, care scăpaseră viața unui cetățean Roman în bătălie, la vreun asalt, ș.c.l.

Civisme – civism, simțimentul și râvna ce are un bun cetățean pentru interesele patriei sale.

Comunitățile rurale din România de la sfârșitul secolului 19.

Familia și obștea din județul Muscel

Au 19-e siècle, l'histoire, la linguistique, le folklore ont inventé les mythes du peuple et de la nation. Mais l'acharnement scientifique, quoiqu'il ait été bien politisé, a créé une exceptionnelle base des données, que nous pouvons utiliser avec succès aujourd'hui. Ainsi, la recherche portée sur une source de telle nature (les réponses au questionnaire juridique de B. P. Hasdeu, 1878) décrypte le système des liens naturels qui rassemblaient les hommes dans les communautés primaires du département de Muscel; d'un côté, la famille, la propriété familiale, les structures d'autorité parentale et de l'autre, le village, la propriété et l'autorité communautaire – tout ceci étant marqué par le règne spirituel de l'Eglise. Dans cette perspective, l'enjeu de notre essai est de décrire une possible culture politique paroissiale, dépendante .

I. Chestionarul juridic al lui B. P. Hasdeu (1878); context istoric, surse, modele metodologice si istoriografie

II. Răspunsurile la chestionar, județul Muscel (1882) – studiu de caz

1. Casa/Familia

a. Întemeierea unei familii

b. Rudenia și autoritatea parentală

c. Proprietatea și transmiterea ei

2. Satul

a. Delimitarea proprietății. Regulile vânzării și împrumutului

b. Structura socio-economică. Atitudinile față de străini și marginali

c. Judecata și mărturia

d. Autoritatea comunitară

Agresată de timpuriu de cultura savantă (zorii epocii moderne), cultura populară a fost concepută către 1800 ca un stadiu inferior într-o ierarhie a modelelor de civilizație (Burke). În secolul 18, cercetarea societăților primitive extraeuropene pune în circulație imaginea mitică a unei culturi naturale, a unei vieți inocente și a unui spațiu al fericirii autentice. Treptat, mitul *bunului sălbatic* a fost adus pe continent; *poporul*, în anumite variante, *șăranul*, în orice caz, *comunitățile rurale* devenind depozitarul unic al autenticității și al naturaleții originare, manifestându-se, așa

cum susținea Herder, ca *partea cea mai puțin coruptă a națiunii* (Cocchiara, **Storia del folklore in Europa**, Torino, Boringhieri, 1971, apud Čolović, 192).

O astfel de cultură populară, concepută restrictiv, a justificat în parte propaganda națională a secolului 19. Fervoarea cu care erau căutate vestigiile vieții patriarhale a națiunilor a marcat profund cercetarea științifică (culegerea folclorului, lingvistica, istoria etc.) care a slujit acestei propagande, cu atât mai mult în centrul și sud-estul Europei, unde era nevoie întâi de conceperea Statului național (cazul cehilor, polonezilor, grecilor și sîrbilor) sau de refondarea lui pe baze moderne (Principatele Române, Imperiul otoman) (Duțu 1,2).

I. Chestionarul juridic al lui B. P. Hasdeu (1878); context istoric, surse, modele metodologice și istoriografice

La 11 august 1877, ministrul G. Chițu, titularul Instrucțiunii Publice din acea vreme, îi adresa lui B. P. Hasdeu invitația de a întocmi un chestionar juridic și unul mitologic-lingvistic „pentru culegerea și descrierea moravurilor, instituțiilor și datinelor” populare. Răspunsurile la aceste chestionare, asociate informațiilor arheologice adunate de Al. Odobescu de pe tot cuprinsul țării, puteau reconstitui „pe cale sintetică România una în viața ei națională, în conștiința ei morală și istorică” (Hasdeu 1, 3).

Atît Hasdeu, cît și Odobescu erau binecunoscuți în epocă drept unii dintre neobosiții căutători ai acelui *Volkgeist* sau *Volkseele* al poporului român. Odobescu, spre exemplu, își începea studiul său despre cîntecele populare din Europa răsăriteană citîndu-l pe Herder (Odobescu, 4), în timp ce Hasdeu, îmbrățișînd același subiect, pe Görres (Hasdeu 2, 12). Nu lipseau din aparatul lor critic Fauriel, Liebrecht sau Karadžić, toți influențați de scrierile lui Herder asupra legendarelor *glasuri ale popoarelor* (formula îi aparține lui Al. Odobescu). În acest context, avînd ca punct de plecare filosofia lui Herder, elita culturală din România celei de a doua jumătăți a secolului 19 pune în circulație conceptul de *specific român*, definit ca un amestec difuz de latinătate și ruralitate (Duțu 2, 7). Hasdeu, urmîndu-l pe G. Vico, în ideea că toate științele omenești își au originea în practicile lumii rurale, a căutat să deslușească acest specific delimitînd esența cercetării *etno-psicologice* (traducerea unui termen de origine germană), pe care a legat-o conceptual, ca și contemporanii săi, Steinthal și Lazarus, de lingvistică. Amîndouă constituiau *filologia comparată*. Definind cei doi termeni ai filologiei comparate, savantul român rezerva *etno-psicologiei* domeniul cercetării credințelor poporului, în special prin studiul literaturilor populare. În acest context, el consacră în cultura română și termenul de *folclor*. „credințele cele intime ale poporului, obiceiurile și apucăturile sale, suspinele și bucuriile, tot ce se numeste astăzi... cu vorba engleză *folklore*” (**Etymologicum Magnum Romaniae**, vol. I, București, 1893, apud Mușlea, Bîrlea, 18).

Hasdeu a publicat în scurt timp chestionarul juridic solicitat (1878); cel de al doilea fiind difuzat abia în 1884. După cum însuși mărturisea (Hasdeu 1, 7-11), a avut ca surse de inspirație monumentală lucrare a lui Grimm (**Deutsche Rechtsalterthümer**), publicată la Göttingen în 1854, precum și chestionarul juristului raguzan V. Bogišić din 1865, ale cărui răspunsuri s-au materializat într-un studiu de mare succes imprimat la Zagreb în două rînduri, în 1866 și 1867 (**Pravni običaji u Slovena**). Por-

nind de la imensul material strîns de pe urma chestionarului, raguzanul Bogișiic, care preda în acea vreme *Istoria legislațiunilor slavice* la Universitatea din Odessa, a inițiat publicarea din 1874 a unei colecții de obiceiuri juridice ale slavilor meridionali. Nu în ultimul rînd trebuie să menționăm și chestionarul lui Efimenko și Matviev realizat sub auspiciile Societății Geografice din Petersburg în 1877. Dacă Bogișiic a grupat întrebările sub titlurile: *Jus privatum* și *Jus publicum*, iar Efimenko și Matviev le-au pus sub auspiciile lui *Jus civile*, Hasdeu a adoptat o clasificare nepretențioasă, *eminamente poporană*. Cele 400 de întrebări ale chestionarului său au fost divizate în trei grupe: *Satul, Casa, Lucrurile*. Acestea conturau de fapt toate relațiile stabilite între membrii unei comunități primare, în afara legii pozitive. Clasificarea întrebărilor nu s-a făcut după criterii unitare, întrucît unele dintre ele puteau figura deopotrivă și la alte capitole decît la cele la care fuseseră înscrise inițial, fapt pe care îl dezvăluia și autorul chestionarului în introducerea sa. Dacă, sub aspect formal, chestionarul a avut ca modele lucrări similare de pe continent, în ceea ce privește fondul, Hasdeu s-a inspirat din monografiile agricole ale lui Ion Ionescu de la Brad (**Județul Dorohei**, București, 1866; **Județul Mehedinți**, București, 1868; **Județul Putna**, București, 1870), din **Cartea românească de învățătură** (Iași, 1646), din **Legiuirea lui Caragea** (1818) și din documentele juridice pe care le-a cercetat la Arhivele Statului și care se întemeiau pe așa-zisul *obicei al pămîntului*.

Răspunsurile la chestionarul juridic au apărut încă din anul difuzării lui. Materialul documentar, mult mai puțin voluminos decît cel obținut în urma chestionarului lingvistic din 1884 (18 volume), sau al anchetelor asemănătoare ale lui N. Densușianu din perioada 1893-1895 (17 volume) a fost grupat ulterior în trei tomuri care se găsesc actualmente la Biblioteca Academiei Române (mss. rom. 3437, 3438) și la Arhivele Naționale (mss. rom. 1492). Sînt răspunsuri din județele Botoșani, Buzău, Dîmbovița, Dolj, Fălciu, Gorj, Ilfov, Mehedinți, Muscel, Prahova, Putna, Rîmnicu Sărat, Roman, Romanai, Tecuci, Tutova și Vlașca. În 1882, Hasdeu a publicat în *Columna lui Traian* (n°s 1-12) rezultatele anchetei sale din județul Bacău, de negăsit în cele 3 volume menționate mai sus (Mușlea, Bîrlea, 68).

Asupra chestionarelor lui Hasdeu s-au pronunțat, printre alții, I.C. Chițimia, Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, cei din urmă integrînd răspunsurile într-o tipologie folclorică, un index sintetic de teme și motive legendar-mitologice. De asemenea, cercetătorii vechiului drept român au menționat în studiile lor ancheta juridică la care ne referim (Georgescu, 372). În vremea din urmă, unele abordări au analizat problematica și din unghiul de vedere al căutării unei identități etno-psihologice, prag necesar al modernizării/euopenizării României (Iacob, II, 27-28). În ceea ce ne privește, am optat pentru un demers de tip sociologic, urmînd cîteva din direcțiile propuse de către H.H. Stahl în excelenta sa lucrare, **Contribuții la studiul satelor devălmașe romînești**, care a folosit și o parte a răspunsurilor la chestionarul juridic al lui Hasdeu. Perspectiva noastră ne-a permis să descriem întregul complex atitudinal specific comunităților primare, manifestările de autoritate din cadrul acestora, fie de tip familial, fie comunitar, structurile participative și cele de competență decizională, constatate în diferite contexte problematice. De asemenea, am reușit să

conturăm și caracteristicile culturii politice ale acestor comunități (Almond, Verba, 42-56), așa cum se dezvăluiau ele în momentul difuzării chestionarului. Ne-au servit ca modele și monografia sociologică a satului Nerej (1939), coordonată de H. H. Stahl, precum și sinteza lui P. H. Stahl (**Terra societă mîti nei Balcani**, 1993).

II. Răspunsurile la chestionar; județul Muscel (1882)

Studiu de caz

În faza actuală a cercetărilor sîntem în măsură să prezentăm doar un eșantion din proiectele noastre. Am ales spre exemplificare răspunsurile la chestionarul juridic al lui Hasdeu, primite din județul Muscel, plasa Podgoria (B.A.R., mss. rom. 3438, filele 71-106). Raportul, datat 7 octombrie 1882, a fost întocmit de judecătorul D. Drăghici, ale cărui cunoștințe s-au alăturat informațiilor culese de la sătenii Ion Barbu, din Valea Mare, de 65 de ani; Ion Bold din cătunul Ciocănești, comuna Văleni, de 70 de ani și Iancu Bold, din aceeași localitate, de 65 de ani; Ghiță Crăciunescu, din Priboeni, de 50 de ani; Niță Găvan, din Golești, de 40 de ani; Dinu Grigore, din Văleni, de 60 de ani; Bucur Mazilu, din Beleți-Negrești, de 75 de ani; Petre Negulescu, din Gorganu, de 40 de ani; Ion M. Oțeleșcu, din Ștefănești, de 30 de ani; Dumitru Dinu Părvu, primarul din Priboeni, de 45 de ani; Sandu Scurtu, din Ștefănești, de 40 de ani și Costache Târziu, din Vrâncești, de 75 de ani. Răspunsurile le-am grupat funcție de cele două comunități primare în jurul cărora s-a structurat chestionarul: *casa/familia* și *satul*.

1. Casa/familia

a. Întemeierea unei familii (B.A.R., mss. rom. 3438, ff. 86-90)

Răspunsul la întrebarea privind scopul căsătoriei dezvăluie în linii mari schema după care se organiza viața cuplului. Taină a lui Dumnezeu, căsătoria presupunea înmulțirea neamului și marca poziția partenerilor unul față de celălalt („trebuința bărbatului de a-și lua ajutor pentru sine”), sugerînd și fundamentul material care-i asigura existența: proprietatea, obținută prin zestre. În aceeași direcție se îndreptau și concluziile unui cunoscut folclorist, contemporan cu Hasdeu, Simion Florea Marian, care, în spiritul epocii, insista și asupra unor posibile rădăcini antice (grecești sau latine) în structurarea concepției asupra căsătoriei la români. De altfel, majoritatea faptelor ce le vom descrie în continuare referitoare la căsătorie au fost precizate în lucrarea sa din 1890 (Marian, 15-16; 17-20; 21-28; 87-101; 519-521).

Dacă una din condițiile enunțate mai sus nu era îndeplinită, atunci satul s-ar fi confruntat cu o serie de devianțe; întîi, familia fără copii, care nu putea fi în *rîndul lumii*, apoi fetele și flăcăii rămași necăsătoriți din pricina zestrei prea mici sau a unor *proaste purtări* făcute publice. Nu trebuie uitat nici cazul cuplului fără cununie (catalogat de dogmă, și, în consecință, de comunitate, drept *curvie*), care nu avea responsabilitate față de copiii rezultați dintr-o atare legătură, astfel că aceștia rămîneau fără ocrotire (vezi ȧiganii din Gorganu). În aceeași ordine de idei, remarcăm și atitudinile sătenilor față de femeile de moravuri ușoare (*posadnice*), care erau privite cu dispreț și nu erau invitate la adunări.

Vîrsta propice căsătoriei era de 18 ani la băieți și între 14-16 ani la fete. Tinerii se cunoșteau în general la petrecerile satului (hore, nunți etc.), după care flăcăul,

împreună cu tatăl, unchiul sau bunicul său mergeau în *pești* la casa fetei. Dacă fetei îi plăcea băiatul, atunci gusta dintr-una din cele două ploști pline cu rachiu și cu vin, după care tatăl acesteia încheia actul dotal ce se negocia cu părinții băiatului. Între logodnă și nuntă trebuiau să treacă 2-3 săptămîni, timp în care se puteau întâmpla multe! Uneori zestrea nu putea fi împlinită și atunci logodna se *strica*, așa cum se întâmpla și dacă tinerii auzeau unul despre celălalt de *rele purtări* sau *vi-ciuri ascunse*. Ruperea logodnei ducea la descalificarea fetei în fața satului și adesea la plata unei despăgubiri de către cel vinovat.

Căsătoria era interzisă în anumite situații. Rudele, pînă la al treilea văr inclusiv, cuscii, cumetrii de botez, strănepoții și frații de cruce nu se puteau căsători între ei. De asemenea, nu se puteau căsători copiii de suflet cu copiii naturali ai tatălui, ci numai cu rudele acestuia. În vechime, mărturiseau sătenii, se interzicea căsătoria între românii creștini și oamenii de altă credință, însă în 1882 tradiția începea să fie uitată; oricum comunitatea nu părea de acord cu noile practici, întrucît acestea permiteau pătrunderea în interiorul obștii a străinilor. Și ȣigani se găseau sub aceeași interdicție; în Moldova, la sfîrșitul secolului 18, *Sobornicescul Hrisov* atrăgea atenția asupra căsătoriei dintre locuitorii liberi și robii ȣigani cum că era „împotriva a toată dreptatea și pravila”, hotărînd ca „acest fel de însoțire și cununie să fie de istov cu hotărîre oprite” (apud Lemny, 84). Persistența restricțiilor referitoare la ȣigani, chiar după eliberarea lor, era generată nu numai de considerente de ordin socio-economic, ci și de rațiuni de natură morală, pe care satul, încă păstrător al structurilor tradiționale, le impunea. Depășirea acestor limite ducea la declasarea familiei, fie într-o ordine economică, fie într-una morală, ceea ce echivala cu regîndirea ierarhiilor și a regulilor după care comunitatea funcționase pînă atunci.

După ce familia ținea sfat și hotăra încheierea logodnei, în ajunul nunții veneau în casa fetei doi oameni (o femeie și un bărbat), așa-numiții *pocânzei*, aducînd cu sine un plocon (o pasăre friptă, două *jimble*, covrigi, smochine și turtă dulce). În dimineața nunții, alte două persoane aduceau daruri părinților miresei, care la rîndul lor îi dăruiau pe oaspeți. Seara, după cununia religioasă, care însemna *desăvârșirea nunții*, la masa pusă în casa băiatului, alți *pocânzei* aduceau darurile părinților fetei, constînd în bani, uneori vite. După prima noapte petrecută împreună de cei doi soți, se făcea proba așternutului, obicei care avea deja istorie (vezi mărturia lui Erasmus Weismantel, din armata regelui Carol XII al Suediei care zăbovea în Moldova între 1710-1714; apud Simionescu, Cernovodeanu, 382-383). Dacă fata nu fusese fecioară, nu se mai împărțea măr poleit, iar părinții acesteia, cînd veneau a treia zi în casa ginerelui (*calea primară*), erau serviți la masă numai în pahare și vase găurite sau li se făcea friptură de coțofană. Uneori, mireasa era dusă în casa părinților ei pe o sanie cu tălpile în sus, în vîzul sătenilor, ceea ce era considerat o mare rușine, dar părțile se înțelegeau pînă la urmă după o nouă negociere a zestre. De altfel, mireasa trebuia să îndeplinească un standard de calitate, care priveau *vrednicia* și *purtatea* sa, însă, după cum am observat, purtarea putea fi suplinită prin zestre.

Încheiem spunînd că o nuntă în județul Muscel, prin anii '70-'80 ai secolului 19, costa cam 500 de lei. Pentru a ne face o idee asupra a ceea ce însemna această

sumă, amintim că în 1882 tarifele pentru o zi de muncă în ținuturile muntoase erau de 1,00 lei la săpat, 1,20 lei la prașilă și 1,50 lei la secerat (G. D. Creangă, **Creșterea arenzii pământului în bani și în dijmă, a pășunatului și a prețurilor muncilor agricole de la 1870 la 1906**, București, 1908, apud Iacob, I, 187). De asemenea, în 1876, o oca (1,3 kg) de carne ajungea pînă la 1,00 lei, în timp ce aceeași cantitate de lapte de vacă se vindea cu 0,48 lei, untul, cu 4,00 lei, cașcavalul, cu 2,62 lei, cașul, cu 0,73 lei, făina, cu 0,80 lei, mălaiul, cu 0,11 lei, pîinea albă, cu 0,40 lei, pîinea neagră, cu 0,30 lei, iar vinul avea un preț de aproximativ 0,40 lei (Dan Berindei, **Societatea românească în vremea lui Carol I, 1866-1914**, București, 1992, apud Iacob, I, 198).

b. *Rudenia și autoritatea parentală* (B.A.R., mss. rom. 3438, ff. 90-95)

Într-o căsnicie, soțul, care era *stăpîn pe sine* și avea datoria de a se îngriji de soția sa, se ocupa mai tot timpul cu *munca întreagă*, la cîmp, timp în care femeia se îndeletnicea cu treburile gospodăriei, fiind supusă și căutînd să-i îndeplinească toate voile. Uneori apăreau stări conflictuale soldate cu certuri și bătăi, care ajungeau pînă la judecată și la despărțiri temporare, părțile fiind împăcate în cele din urmă de către rude, părinți sau vecini. Mai grav era atunci cînd se dovedea adulterul vreunuia dintre soți, sau *slăbiciunea trupească*, ambele situații ducînd la despărțiri definitive, extrem de dezagreabile în ochii sătenilor.

O familie se considera *împlinită*, așa cum am mai spus, dacă avea copii. De aceea, femeia gravidă era bine văzută de comunitate, spre deosebire de cele care practicau avortul. Dacă o familie nu avea copii, putea să ia *de suflet*, acestora conferindu-li-se astfel drepturile și îndatoririle celor naturali (cf. Stahl, P. H., 125). Copiii stăteau sub autoritatea părinților pînă la căsătorie, iar unii, încă nevîrstnici, și după aceea. În principiu, se stabilea o ierarhie și o repartitie a autorității, tatăl poruncind mai mult băieților, iar mama, fetelor.

În privința rudelor, sătenii certificau existența a trei grupuri distincte. Primul avea ca referință un tip de legitimitate naturală, rudenia *de sînge, de cuscrire* și *cu-metria de botez*: Al doilea făcea referire la poziționarea într-un arbore genealogic imaginar: rude *de sus, de jos* și *de alături*. În fine, distincția rudelor se făcea și în funcție de apartenența lor la familia soțului sau soției, care constituiau familia monogamă: rude *de spiță bărbătească* (considerate mai apropiate) și rude *de spiță femeiească*. Amintim totodată și un tip de *înrudire morală (spirituală)*, care purta numele de *frăția de cruce*. Structurile de rudenie erau manifeste în momentul transmiterii averii; de exemplu, în cazul vînzării unui lot de teren; acela care dorea să-l înstrăineze trebuia mai întîi să-și întrebe rudele sau vecinii dacă voiau să cumpere; neprocedînd astfel, aceștia din urmă puteau răscumpăra respectiva proprietate în termen de un an, prin judecată (preemțiunea, moștenită din dreptul bizantin, împiedica intrarea în obște a străinilor, cf. Panaitescu, 142-147, Georgescu, 372, Hanga, 73-74). Practica era destul de des înfîlțită și în interiorul comunităților rurale din Albania sau Serbia (cf. Stahl, P. H., 52, 92, 201-204). Însă țărani din Muscel precizau că în perioada respectivă nu se mai ținea seama așa de mult de această regulă cutumiară.

În mod evident, autoritatea parentală și structurile de rudenie se exercitau formal la căsătorie (copiii cereau voie tutorilor să-și întemeieze o familie, iar aceștia din urmă le dădeau binecuvântarea, ceea ce simboliza armonia respectivului grup domestic, premisa unei prosperități viitoare) și efectiv prin relațiile stabilite între părinți și copii relativ la repartitia muncii și a proprietății (moștenire, zestre).

c. *Proprietatea și transmiterea ei* (B.A.R., mss. rom. 3438, ff. 88-95)

Proprietatea familială se constituia din zestrea primită de femeie la căsătorie (*averea căpătată*) și din moșteniri (*averea moștenită*). Există și o *avere obștească*, realizată în timpul căsniciei prin cumpărări, schimburi etc. În ceea ce privește învoiala asupra zestre, trebuie să spunem că ea era înscrisă în acte redactate de preoți, în prezența unor martori (*foae de zestre de popor*). Ea consta, în general, din pământ, pomi, vite, îmbrăcăminte, așternuturi, unelte și obiecte de uz casnic, bani. Zestrea se dădea în ziua cununiei și era primită de părinții mirelui; tatăl primea banii și vitele, iar mama, așternuturile și obiectele miresei. În cazul despărțirii, zestrea se înapoia femeii; dacă ea murea și nu avea copii (altfel aceasta se împărțea în mod egal tuturor moștenitorilor), zestrea revenea rudelor/părinților săi.

Dar proprietatea se constituia și din moșteniri, reglementate fie prin structurile firești de rudenie, fie prin acte scrise (*diate*). Aceste acte se întocmeau în prezența moștenitorilor, a 4-5 martori, a celui care le redacta și a preotului care *subscria*. Păstrate, de regulă, de beneficiari sau de vreo rudă apropiată, ele se aduceau la îndeplinire de către cel interesat. Uneori, prevederile testamentelor scrise făceau parte mai mare de moștenire unor copii, ceea ce năștea certuri și neînțelegeri. Comunitatea condamna astfel de atitudini, fiind mult mai atașată de ideea transmiterii moștenirii în mod egal copiilor sau urmașilor de drept.

În principiu, copiii primeau de la părinții defuncți părți egale de moștenire; dacă mama trăia, ea avea parte egală din averea bărbatului, alături de copiii lor. Ea însă nu putea da prin testament propria avere decât dacă nu avea moștenitori; în acest caz însă, putea primi prin *diate* averea bărbatului defunct. Căsătorindu-se cu alt bărbat, femeia contribuia la averea noii familii și cu ce moștenise de la primul soț. În cazul morții soției, averea se transmitea bărbatului dacă din căsătorie rezultaseră copii, dacă nu, acesta era izgonit de rudele fostei sale soții, fiind despăgubit doar pentru cheltuielile de înmormântare. De altfel, rudele beneficiau în mod automat de averea unei familii care se stingeă fără să lase urmași.

2. *Satul*

a. *Delimitarea proprietății. Regulile vânzării și împrumutului* (B.A.R., mss. rom. 3438, ff. 74-84; 98-105)

Făcînd deosebirea între averea *mișcătoare* și cea *nemișcătoare*, răspunsurile la chestionar puneau în discuție și tipul de proprietate asupra pămîntului, care putea fi *ohamnică*, adică stăpînire fără vreo obligație de plată (*dijmă* sau *embatic*) și *vre-melnică*, cu obligația plății unei dări. (Amintim aici și proprietatea *devălmașă*, atît cea asupra pămîntului, cît și cea asupra uzufructului.) Aceste proprietăți se mărgineau cu pietre de hotar, copaci însemnați, drumuri, vilcele, riuri sau șanțuri. De

asemenea, se făceau referiri cazuistice la diferite momente în care două structuri de proprietate se intersectau și trebuiau reconstituite, delimitate, pentru a nu se ajunge la vreun litigiu. Spre exemplu, dacă pe pământul cuiva s-ar fi rătăcit niște animale (vite, păsări etc.), atunci se înștiința autoritatea comunală și, în termen de 6 luni, dacă stăpînul lor nu le solicita, acestea erau vîndute la licitație. Din prețul obținut, o parte revenea celui ce hrănise animalele, iar restul se vărsa la venitul comunal. Aceeași situație și pentru roiurile de albine, numai că termenul în care puteau fi reclamate era doar de 3 zile; dacă nimeni nu se interesa de ele, rămîneau în proprietatea celui ce avea pământul. În același context se stabileau dreptul obștesc de întrebuințare a fîntînilor construite în afara curților (precum și obligația întreținerii lor de către întregul sat), modalitatea prin care se împărțeau în mod egal o albie de rîu, un sanț sau un copac (hotarele dintre două proprietăți), dreptul de a culege ciuperci și a vîna pe pământul altcuiva sau de a pescui în ape curgătoare.

Așa cum am menționat mai înainte, proprietatea se putea dobîndi prin zestre și moștenire, dar și prin vînzare-cumpărare. După ce părțile *tocmeau* prețul, cumpărătorul, dacă nu putea plăti pe loc întreaga sumă, dădea a 8-a sau a 10-a parte din total drept *arvună*, după care *se bea adălmașul*, susținut de vînzător cu două părți și de cumpărător, numai cu o parte. Dacă la vînzare asistau și martori (în general 3 la număr, dintre oamenii bătrîni din sat), aceștia erau și ei invitați *să bea adălmașul*, cu atît mai mult cu cît nu primeau plată pentru mărturia lor, decît în caz de litigiu ajuns la judecată. Vînzările din tîrg nu erau *chezășuite* pentru viciile ascunse ale mărfurilor, însă cele practicate între cunoscuți, da. Se ajungea chiar la anularea vînzării în momentul cînd apăreau acele defecte pentru care fusese garantată marfa. De asemenea, se anula vînzarea dacă obiectul tranzactat era de furat, acesta întorcîndu-se proprietarului. Același lucru se întîmpla și în cazul unui obiect pus *zălog* pentru un împrumut.

Totodată, averea putea să se constituie și prin găsirea unei comori. Ipotetic, dar țaranii din Podgoria nu excludeau cîtuși de puțin această posibilitate. În principiu, în astfel de situații trebuiau anunțate autoritățile, dar adesea, din pricina recompenselor mici (jumătate din valoarea acesteia revenea proprietarului terenului pe care a fost descoperită), sătenii eludau principiul, însușindu-și comoara *pe supt mână*. Din toate aceste exemple ne dăm seama că pământul era proprietatea de referință în satele muscelene. Transgresarea limitelor proprietăților funciare atrăgea după sine o seamă de sancțiuni (cum ar fi *globa*) sau de stări litigioase rezolvate, de regulă, în favoarea proprietarului pămîntului respectiv.

În privința împrumutului, trebuie spus că el se acorda, în general, cu o dobîndă de pînă la 20% (cu excepția celui între rude apropiate: fii și părinți) și se recupera în bani, muncă sau *chirii*, după înțelegerea inițială. Cei ce practicau o dobîndă mai mare erau numiți cămătari și aveau o imagine negativă în comunitate. Plata datoriei se făcea, fie în mai multe tranșe, fie odată, de obicei, de Sfinții Apostoli (29 iunie), de Sfînta Maria (15 august) sau de Sfîntul Dumitru (26 octombrie). În situația cînd datomicul nu putea să-și respecte angajamentul de plată, primarul era însărcinat cu *urmărirea* sa, după cum înainte erau desemnați pentru aceasta *călărașii*

Prefecturii. Unii săteni dădeau cu împrumut o sumă de bani, dar solicitau o garanție (*zălog*, pământ sau diferite obiecte) pusă pe o parte a averii debitorului. Dacă acesta din urmă nu întorcea banii, atunci *zălogul* era luat în stăpînire de către creditor. În anumite situații, dacă solicitantul unui împrumut nu prezenta suficiente garanții prin averea sa, atunci trebuia să apeleze la alte persoane ca să-i fie *chezași*, aceștia din urmă fiind răspunzători pentru înapoierea împrumutului. Sătenii afirmau însă că se găseau cu greu astfel de garanți în sate și mai totdeauna erau plătiți pentru serviciul lor. Între săteni se mai practica și un împrumut de produse agricole (porumb, grâu etc.), datornicul fiind obligat să înapoieze aceeași cantitate pe care a primit-o.

b. *Structura socio-economică. Atitudinile față de străni și marginali* (B.A.R., mss. rom. 3438, ff. 74-84)

În sat oamenii se împărțeau în bogați și săraci. Cei dinții erau considerați *omeni de frunte*, iar prestigiul în comunitate („cinstea și ascultarea li să da”) ținea în mod nemijlocit de situația lor economică, ei remarcîndu-se atît printr-o vestimentație mai bogată, cît și printr-un trai mai îmbelșugat. Unii dintre ei erau numiți *hoieri*, întrucît schimbaseră portul țărănesc și aveau o vîrstă înaintată. Tot printre *omenii de frunte* se numărau și *mazilii* sau *postelnicii*, sătenii înțelegînd prin aceasta „cinstea ce s-a dat unui om de cei mari pentru știința și slujbele făcute”. De un respect deosebit se bucurau în lumea rurală preoții – soțiile și copiii acestora beneficiind de pe urma acestui prestigiu.

În materialul cercetat am găsit și cîteva răspunsuri privitoare la raporturile dintre stăpîni și *argați*; ele prevedeau, printre altele, drepturile coercitive ale celor dinții (*bătaia sau dojana*, răspunderea pentru pagubele proprietarului prin „prelungirea serviciului sau reținerea din simbrie”) și delimitarea socială foarte precisă, în sensul că rareori se întâlneau căsătorii între cele două părți.

În satele muscelene din plasa Podgoria, înainte de *Legea rurală* din 1864, existau două tipuri de țărani: *răzașii* sau *moșnenii* și *clăcașii*, aceștia din urmă avînd un statut *înjositor* în comunitate. Situația s-a modificat sensibil în momentul cînd clăcașii au primit pământ. Între moșneni nu se făceau diferențieri formale de statut, erau totuși mult mai prețuiți cei ce dovedeau o purtare deosebită sau aveau o vîrstă înaintată. Un fapt care merită a fi relevat este acela că moșnenii dețineau genealogii scrise, pe care le foloseau pentru a-și dovedi stăpînirea asupra pămîntului. După cum susținea H. H. Stahl în *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, genealogiile au apărut într-un moment de dezagregare a vieții arhaice, cînd proprietatea era atacată de un număr crescînd de competitori, ele servind strict în conflictele generate de această competiție (Stahl, H. H. 3, 59).

Alături de țărani, în sate își desfășurau activitatea și un număr însemnat de ciobani, tocmiți de săteni cu plată, de *cărăuși*, de paznici de cîmp, precum și destul de mulți meșteșugari (dulgheri, fierari, rotari, tîmplari, cizmari). Interesant este faptul că anumite meșteșuguri erau considerate specifice pentru români, iar altele pentru țigani. În satele moldovene repartitia era mult mai complexă, întrucît intrau în discuție evreii și nemții; de exemplu, potrivit răspunsurilor la același chestionar, sătenii din județul Botoșani, plasa Coșula, comuna Cristești (mss. rom. 3437, f. 6 v.)

precizau că românii se îndeletniceau cu agricultura și *lemnăria*, ȋiganii, cu fierăria și *scripcăria*, evreii, cu *crăsmăria*, croitoria, *stoleria*, iar nemții, cu fierăria și *lemnăria*.

În județul Muscel, așa cum am observat, străinii erau respinși în bloc de către comunitate, fiind socotiți drept *șpiculanți*, *înselători*. Cu toate acestea, se păstra tradiția bunei primiri a musafinilor și a trecătorilor, remarcată încă din secolul 17 de unii călători străini prin Principatele Române – spre exemplu, Nicolo Barsi, care trecea prin Moldova pe la 1632 (apud. Simionescu, Cernovodeanu, 378). Prin cuvântul *străin* sătenii înțelegeau un om care nu putea fi asimilat de comunitate, era refuzat de obște (vezi preemțiunea) fiind privit, în general, cu neîncredere. De altfel, el făcea obiectul unor apelative destul de grosolane: *leaftă străină*, *letin*, *cațaonu*. Constatăm că nu exista un criteriu precis de delimitare a alogenilor, adesea amestecându-se apartenența lor religioasă cu cea etnică, fapt ce-l remarcăm și în cazul răspunsurilor la chestionarul lui N. Densușianu (vezi cazul din Epureni, Falciu când păgîni puteau fi deopotrivă nemții și rușii, B.A.R. mss. rom. 4552, f.457 r.). Totuși, țărani din Muscel aveau niște certitudini; turcii erau păgîni, iar nemții și ungurii, cerșetori! Alături de nemți, unguri și turci, anatema cădea și asupra *busnecilor*, bulgarilor, sîrbilor, dar mai ales asupra armenilor, priviți cu neîncredere din pricina religiei lor. Aceeași reținere o aveau sătenii față de evrei, care, ca și ȋiganii (în 1856, în plasa Podgoria erau în număr de 141; Aricescu, 167), erau socotiți hoți și înșelători. În interiorul comunității își făcuseră apariția și românii de peste munți, așa-numiții *ungureni*, față de care sătenii nu manifestau o neîncredere vădită, deși în zonele învecinate au avut loc foarte multe procese între obștea *moșnenilor* (orășenii din Cîmpulung) și acești *ungureni*, împroprietăriți de domnii regulamentari (Aricescu, 123-146).

La periferia lumii rurale se găseau cerșetorii (în general infirmi, provenind dintre români, nemți și unguri, însă în majoritatea cazurilor ei păreau că simulează infirmitatea), betivii, foștii ocnași sau sinucigașii. Hoții și femeile ușoare erau cei mai disprețuiți în comunitate și, așa cum am arătat mai sus, nu erau chemați la adunările satului și nici nu puteau fi martori în procese. Nici haiducii nu beneficiau de o imagine prea bună, ei fiind socotiți adesea ȋilhari.

Un statut aparte aveau copiii orfani; după moartea părinților, intrau în grija unor *epitropi* sau a celor mai apropiate rude. *Pravilniceasca Condică* de la sfîrșitul secolului 18 reglementa raporturile dintre orfani și *epitropi* (tutori), aceștia din urmă nefiind plătiți pentru serviciul lor, ci beneficiind doar de *dobînzile* pe care le puteau obține din averea minorului, neavînd nicidecum dreptul de a vinde din bunurile lui imobile (Livadă-Cadeschi, 49-51). Orfanii fără avere erau luați de vreun sătean în serviciu propriu și în majoritatea cazurilor erau *căpătuiți* de acesta. Contextul ne amintește și de obligația morală a fraților de a-și înzestra surorile în cazul cînd părinții au decedat. Așadar, constatăm în satele muscelene de la sfîrșitul veacului 19 existența unor solidarități familiale și/sau comunitare extrem de puternice, care aveau memoria dreptului cutumiar, intrat deja în legislația pozitivă (*Pravilniceasca Condică*, 1780; *Regulamentele Organice*, 1831-1832; *Codul Civil*, 1865).

În fine, cei ce părăseau comunitatea, stabilindu-se la oraș, se dovedeau în fața orășenilor niște *omeni proști* și erau porecliți *gherlani de la țară*, de partea cealaltă,

sătenii remarcînd la orășeni averuția și inteligența. Alături de țărani stabiliți în mediul urban, mai părăseau satul și cei foarte săraci, care se căsătoreau în alte sate, încercînd astfel să dobîndească avere și, în consecință, un alt statut social, chiar dacă prestigiul lor în comunitatea de origine rămînea derizoriu.

c. *Judecata și mărturia* (B.A.R., mss. rom. 3438, ff. 80 v.-84 r.)

O stare conflictuală între membrii unei comunități rurale era precis reglementată în interiorul acesteia. Întîi intrau în acțiune așa-numiții *mijlocitori*, care căutau să pună capăt litigiului. Părțile în conflict trebuiau să aducă dovezi pentru susținerea propriului punct de vedere, cele mai frecvente fiind mărturiile, actele și jurămintele. Ca martori nu erau acceptați decît oameni integri, de preferință avînd o vîrstă înaintată, care nu aveau patimi ascunse (beția sau hoția), nu fuseseră niciodată condamnați și plăteau cu regularitate contribuțiile către stat. Femeilor nu li se dădea voie să depună mărturie și prin aceasta se marca încă o dată condiția lor de inferioritate în comunitate. Relativ la jurăminte, sătenii arătau că acestea se prestau în cadrul unei ceremonii, în prezența preotului, invocîndu-se copiii, averea sau vitele.

Aceste conflicte generau totodată și un complex de atitudini față de culpă, precum și față de sistemul punitiv. Astfel, sătenii ierarhizau culpele, punînd pe treapta cea mai de sus omorul și furtul celor sfinte. Pentru comiterea unor astfel de delictede pedepsele erau prevăzute în legea pozitivă, iar sătenii credeau că spînzurătoarea, împușcarea și apoi *ocna* erau cele mai drastice dintre toate. În același efort de ierarhizare ei puneau deasupra fapta comisă, pledînd pentru o sancțiune mai ușoară în cazul tentativelor. De asemenea, încercau să-i dezvinovățească pe cei care greșiseră fără voie sau din pricina beției; în aceeași ordine de idei, îi absolveau și pe bărbații ce-și băteau soțiile sau copiii. Unii dintre săteni au evocat și vechiul obicei al încetării urmăririi cuiva în locașurile sfinte, în zilele de sărbătoare (Paște, Crăciun, Bobotează).

Elementul cel mai caracteristic unei comunități rurale se dezvăluia în momentul unui conflict între sate. Împăcarea era adusă de „omeni bătrîni, cu o reputație distinsă care sunt mai cu avere, cum și cei care sunt mai instruiți, se pricep între ale judecăților“. Aceștia erau aleși de către fiecare comunitate în parte (reprezentau satul prin delegație, așa cum îl reprezentau și în procesele de la tribunal); se strîngeau în curtea bisericii sau în casa vreunuia dintre ei și găseau o cale de împăcare, după care întocmeau niște acte în prezența mai multor martori.

d. *Autoritatea comunitară* (B.A.R., mss. rom. 3437, ff. 78-84)

Două structuri de organizare cunoștea comunitatea rurală a podgorenilor. Prima era reprezentată de satul însuși (cf. Stahl, H. H. 1, 232), mai precis de adunarea tuturor sătenilor, organism pe care îl regăsim și cazul altor comunități rurale din sud-estul Europei (vezi albanezii sau slavii sudici; cf. Stahl P. H., 50-53, 89-92). Sătenii se întruneau la biserică sau la primărie și discutau eventualele probleme legate, în general, de procesele de judecată ale satului. La adunare nu participau copiii și nici cei considerați suspecti (cei dovediți a fi hoți, femei ușoare etc.). Dacă se încheia vreun act, toți participanții îl *subscriau*. Cei aleși de comunitate, îndeplinind condițiile de experiență, prestigiu, avere, știință de carte (*oameni buni și bătrîni*),

puneau în aplicare hotărârile adunării, acționînd totodată și ca *împăciuitori* în conflictele dintre sate. Sigur că această structură de autoritate era dublată de administrația comunală modernă, care fusese introdusă în Principate de-abia în a doua jumătate a secolului 19. Inițial, *Regulamentele organice* au acceptat ca sătenii aleși de comunitate să aibă și competențele fiscale impuse de noua organizare; ulterior, practica fiind abandonată, mandatarii obștei au fost înlocuiți în totalitate de funcționarii de stat (cf. Stahl, H. H. 2, II, 28; 39-44). Împotriva administrației se auzeau adeseori acuze din partea sătenilor, în special din pricina unei fiscalități prea apăsătoare. De altfel, revolta împotriva autorităților de orice fel (comunale sau civile) nu a fost generată decît de tratamentele abuzive (fiscale și/sau corporale) aplicate țăranilor.

Cea de a doua formă de organizare a sătenilor era *ceata devălmașă* obștea, care se funda pe proprietatea de tip *devălmaș*. Constituită dintr-un număr care varia de la 4-5 persoane la circa 100, ea era un organism stabil și bine structurat. Avea membri foarte vechi (cel mai bătrîn era *capul neamului*, iar *moșul* desemna pe întemeietorul acestuia), dar și mulți *venetici*. Dintre strategiile de pătrundere în obște au fost înregistrate în răspunsurile la chestionar căsătoria cu oameni din afara ei (deși opoziția localnicilor s-a manifestat dintotdeauna, regulile cutumiare ale preemțiunii fiind la un moment dat și codificate: *Pravilniceasca Condică* din 1780; *Sobornicescul Hrisov* din 1785, 1835 și 1839; cf. Stahl, P. H., 151) și executarea unui membru mai vechi, care nu a putut să returneze un împrumut, partea sa fiind pusă *zălog* (un procedeu de distrugere a coeziunii obștii care și-a făcut apariția prin secolele 16-17, Panaitescu, 244-246). Nu se specifica în acest context înrudirea spirituală și/sau simulată (Stahl, H. H. 2, II, 245-255).

Obștea, fiind o instituție seculară, își justifica proprietatea printr-un număr considerabil de privilegii și întăriri domnești. Acestea erau păstrate de săteanul cel mai în vîrstă, cel mai onest și care avea cea mai mare parte în obște.

Cetașii își alegeau dintre ei conducătorii; aceștia trebuiau să posede anumite calități: îndrăzneală, inteligență și avuție. Aveau ca atribuții reprezentarea interesului obștii la judecată (ceea ce însemna și mărturia în numele acesteia sau refuzul înstrăinării pămîntului, cf. Panaitescu, 194-199) și la încheierea contractelor cu avocații. Nu aveau autoritate asupra averii obștești. Orice abuzuri duceau la îndepărtarea lor din fruntea *cetașilor*. În caz de deces, văduva vreunui *cap* al obștei nu-i putea succeda; după cum nici o altă femeie nu putea fi aleasă la conducerea *cetei*.

Aleșii *devălmașilor* nu puteau hotărî fără consultarea întregii obști. Pentru discutarea problemelor legate de judecări, de administrarea averii comune și de repartitia produselor obținute, se întrunea un sfat (în care erau admise și femeile) constituit din toți *cetașii*. Hotărârile se luau prin vot unanim sau majoritar, după caz. Cei mai de vază dintre membrii sfatului puteau influența, datorită prestigiului lor, votul general. Puteau, de asemenea, să aibă un vot cu mai mare greutate decît obștenii de rînd (cf. Arhivele Naționale, filiala Pitești, fond *Obștea moșnenilor cîmpulungeni*, dosarele 6/1846, 1/1856, 5/1861, 4/1892, 4/1905 etc., care certificau un sistem de vot susținut de ponderea economică a celor ce făceau parte din obște, apud **Îndrumător în Arhivele Statului. Județul Argeș**, 217). Dreptul de vot

(glasul) în sfat era condiționat de vîrstă (25 de ani). Puteau vota și tinerii care nu împliniseră 25 de ani, doar dacă erau căsătoriți, deci capi de familie.

Vorbind despre organizarea de obște, țăranii și-au adus aminte și de vechile rînduiri ale satelor. Pentru moșnenii musceleni aceste amintiri erau foarte îndepărtate și difuze, chiar dacă resentimentare. Dintre ele răzbătea totuși imaginea unei *vîrste de aur*: „atunci orice sătean, și chiar boernași se îmbrăcau cu stofe făcute din lână și cânepă, cultivate și lucrate în comună; când astăzi (1882, n.n.) orice țăran portă madepolon și americană străină, și tote hainele sântu cumpărate din tîrg”.

La sfîrșitul secolului 19, comunitățile tradiționale își păstrau încă vigoarea, însă cultura de masă și structurile societății deschise se infiltrau tot mai serios. Prin acest eseu, ne-am propus să descriem cîteva din legăturile naturale care-i apropiuau pe oameni în interiorul unor solidarități organice (termenul îi aparține lui Al. Duțu, cf. Duțu 1, 178) la încheierea acestui veac. Demersul pe care-l inițiem acum va fi extins în viitor prin inserarea în analiza noastră a tuturor răspunsurilor primite la chestionarul juridic al lui B. P. Hasdeu și prin compararea lor cu cele provenite din ancheta similară a lui N. Densușianu.

Din rîndurile de mai sus ne dăm seama că familia țăranilor din Muscel reproducea un model, în care autoritatea paternă era evidentă, ca și poziția inferioară pe care o avea femeia în cadrul grupului domestic sau comunitar. Nu în ultimul rînd, trebuie să menționăm și modul egalitar prin care se transmitea averea. Așadar, avem de a face cu niște relații de tip autoritar, stabilite între părinți și copii, în interiorul cărora își făcuseră totuși apariția cîteva breșe (spre exemplu, nesocotirea consimțămîntului familiei în cazul căsătoriilor sau mariajul cu persoane din afara comunității sau de altă confesiune). Într-o atare perspectivă, socializarea copiilor inițiată în acest mediu conducea, în mod ipotetic, la conturarea unei culturi politice în care participarea și competența ar fi avut o pondere foarte scăzută (Almond, Verba, 283-320), orice inițiativă, personală sau de grup, avînd nevoie de girul unei autorități morale: Biserica (spațiul desăvîrșirii familiale, calendarul vieții cotidiene și agora satului) și sfatul obștii. Formele de organizare comunitară în care s-a continuat socializarea începută în familie și care aveau ca fundament tocmai structura autoritară a acesteia postulau totuși o serie de principii participative și de competență într-un mediu ce părea suficient sieși, deși referințele la normele pozitive erau transparente. În această ordine de idei, remarcăm și exclusivismul solidarității de grup (vezi neîncrederea comunității față de străini, statutul femeilor și al devianților), ceea ce ar contura cu rezerve un model de cultură politică parohial-dependență.

Bibliografie

1. Almond, Gabriel; Verba, Sidney, **Cultura civică**, trad. de Dan Pavel după **The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations**, Boston, Little, Brown & Company, 1965; București, Du Style/CEU Press, 1996.
2. Aricescu, C. D., **Istoria Cîmpulungului**, București, Imprimeria lui Ferdinand Om., 1856.
3. Burke, Peter, **Popular Culture in Early Modern Europe**, London, Temple Smith Ltd., 1978.
4. Chițimia, I. C., **Folcloriști și folcloristică românească**, București, Ed. Academiei, 1968.
5. Colović, Ivan, **Le folklore et la politique. Une affaire moderne**, în *Revue des études sud-est européennes*, t. XXX, n°s 3-4, București, 1992, pp. 191-195 (Actele colocviului internațional **La modernisation des sociétés sud-est européennes au début du XIX-e siècle et à la fin du XX-e siècle**, organizat la București de Institutul de Studii Sud-Est Europene, 30 aprilie-2 mai 1992).
6. Duțu, Alexandru, **Deux périodes de promesses**, în *Revue des études sud-est européennes*, t. XXX, n°s 3-4, București, 1992, pp. 177-182 (Actele colocviului internațional **Modernisation des sociétés sud-est européennes ...**) – (Duțu 1).
7. Idem, **Inventarea tradiției folclorice**, în *Viața Românească*, an. LXXXIX, n° 1, București, 1994, pp. 1-9 – (Duțu 2).
8. Georgescu, V. Al., **Preambulul în istoria dreptului românesc**, București, 1965.
9. Hanga, Vladimir, **Les institutions du droit coutumier roumain**, București, Ed. Academiei, 1988.
10. Hasdeu, B. P., **Obiceile juridice ale poporului român**, Bucuresci, Tipografia Societății Academice Române, 1878 – (Hasdeu 1).
11. Idem, **Cuvenle den bătrîni**, ed. G. Mihăilă, vol. II, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984 – (Hasdeu 2).
12. Iacob, Gh.; Iacob, Luminița, **Modernizare-Europenism. România de la Cuza Vodă la Carol al II-lea**, vol. I-II, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 1995.
13. **Îndrumător în Arhivele Statului – Județul Argeș** (autori: Teodor Mavrodin, Mircea Gîlcă, Violeta Sima, Dan Pintilie, Lucian Pribeagu), București, 1984.
14. Lemny, Ștefan, **Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc**, București, Meridiane, 1990.
15. Livadă-Cadeschi, Lîgia, **Educație și asistență în Țările Române, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea**, în *Sud-Estul și contextul european*, Buletin III, București, 1995, pp. 45-60.
16. Marian, S. Fl., **Nunta la români**, ed. Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilîșiu, București, Ed. Cultura Națională, 1995.
17. Odobescu, Alexandru, **Opere**, ed. Marta Anineanu, vol. II, București, Ed. Academiei, pp. 4-31.
18. Panaiteșcu, P. P., **Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova**, București, Ed. Academiei, 1964.
19. Simionescu, Paul; Cernovodeanu, Paul, **Pagini de etnografie românească în opera memorialistică a unor călători străini (XVII/XVIII)**, în *Revista de etnografie și folclor*, n° 5, București, 1972, pp. 373-390.
20. **Nerej. Un village d'une région archaïque**, dirigée par H. H. Stahl, Bucarest, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1939 – (Stahl, H. H. 1).
21. Idem, **Contribuții la studiul satelor devălmașe românești**, (3 vol.), București, Ed. Academiei, 1958 (vol. I), 1959 (vol. II), 1965 (vol. III) – (Stahl, H. H. 2).
22. Idem, **Les anciennes communautés villageoises roumaines**, Bucarest, Ed. de l'Académie; Paris, Ed. du C.N.R.S., 1969 – (Stahl, H. H. 3).
23. Stahl, P. H., **Terra societății mitice în Balcani**, Messina, Rubettino Editore, 1993.

Preț 8000 lei