

Minorités religieuses dans le Sud-Est européen

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

13

Collection dirigée par

ANDREI PIPPIDI et ANDREI TIMOTIN

ACADÉMIE ROUMAINE

INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

Minorités religieuses dans le Sud-Est européen

Actes de la session organisée dans le cadre
du XII^e Congrès international d'études sud-est européennes
(Bucarest, 2-6 septembre 2019)

Volume édité par

MĂDĂLINA VÂRTEJANU-JOUBERT



EDITURA ISTROS A MUZEULUI BRĂILEI „CAROL I”

BRĂILA, 2020

DTP: Rozalia Pîrlitu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Minorités religieuses dans le Sud-Est européen : actes de la session organisée dans le cadre du XIIe Congrès international d'études sud est européennes : (Bucarest, 2-6 septembre 2019) / vol. ed. par Mădălina Vârtejanu-Joubert. - Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I", 2020

Conține bibliografie

ISBN 978-606-654-416-0

I. Vârtejanu-Joubert, Mădălina (ed.)

AVANT-PROPOS

« Minorités » et « Europe de Sud-Est » : deux mots qui vont bien ensemble. La métaphore de la mosaïque, les paradigmes du byzantinisme et du balkanisme, l'imaginaire de la frontière et des « Portes de l'Orient » : tels furent, pendant longtemps, les jalons d'une historiographie qui prend comme objet d'étude le Sud-Est européen. La cartographie de cette diversité est souvent laborieuse, sollicite plusieurs grilles de lecture et la prise en compte de plusieurs critères. La même complexité est de mise lorsqu'il s'agit de trouver les explications d'ordre historique. Le présent volume propose une nouvelle vision de cette complexité, en mettant à profit les documents d'archive, pour partie inédits, le travail de terrain et la production d'archives de chercheur, et des approches disciplinaires variées, allant de l'histoire à la philosophie, en passant par la sociologie et l'anthropologie. Cet ouvrage regroupe, pour l'essentiel, les travaux de la session « Minorités religieuses », organisée dans le cadre du XII^e Congrès international d'études sud-est européennes, tenu à Bucarest du 2 au 6 septembre 2019. À ce titre, il est une illustration des tendances de l'historiographie actuelle qui fait la part belle aux approches de type *emic* et construit une interface avec le regard *etic* du chercheur.

Une première partie est consacrée aux minorités chrétiennes. Terre d'orthodoxie, le Sud-Est européen est également un espace de controverse et de confrontation avec le catholicisme et, au XIX^e siècle, avec le protestantisme. Ce volume consacre un large espace à cette réalité historique moins souvent abordée à travers le paradigme des minorités religieuses. Pourtant, comme le montrent clairement plusieurs articles, orthodoxes, catholiques et protestants se côtoient à la fois dans un rapport de force et dans un *modus vivendi* en perpétuel ajustement. Le rapport entre l'Église catholique et l'État vénitien est étudié par Stahis Birchatas qui, en s'appuyant sur des archives, met en exergue le statut de la communauté orthodoxe de Tinos et les polémiques locales liées à la doctrine du *giurisdizionalismo* défendue par le renommé savant Paolo Sarpi (XVII^e siècle). Les catholiques sont aussi au cœur du second article dans lequel l'auteur, Cristina Codarcea, décrit l'activité missionnaire à la lumière des archives de la congrégation de *Propaganda Fide* en Bulgarie, en mettant l'accent sur l'évêché catholique de Nikopol et son éminent représentant, Philippe Stanislavov (XVII^e siècle). L'âge d'or du catholicisme bulgare trouve ainsi de nouveaux éclairages.

Les protestants font l'objet des deux articles suivants et s'intéressent à des époques plus récentes, du XIX^e au XXI^e siècle. La naissance du protestantisme

bulgare suite à l'arrivée de missionnaires américains dans les vilayets européens de l'empire ottoman, est minutieusement reconstituée par Elmira Vassileva. Création de stations missionnaires, d'écoles et d'imprimeries, sont les principaux relais de cette activité qui trouve dans la population locale un certain nombre d'appuis. Les guerres balkaniques et la première guerre mondiale sonnent cependant le glas de cette communauté qui se dispersera. Une autre histoire de dispersion, de migration et finalement, de globalisation, nous raconte Aleksandra Djurić Milovanović qui examine les transformations de la communauté des Nazaréens, courant néo-protestant d'origine anabaptiste qui, tout au long du XX^e siècle, va émigrer du Sud-Est européen vers les Amériques. L'auteur souligne les transformations que l'émigration génère au sein du mouvement religieux lui-même, de ses pratiques et de sa doctrine.

Pour définir une minorité religieuse, la religion n'est pas le seul critère. L'ethnie et la juridiction peuvent également déterminer des statuts à part qui génèrent, à leur tour, des tensions et des comportements différentiels. Natalia Golant et Maria Rîjova documentent une telle situation, en prenant l'exemple des roumanophones de Serbie, minorité orthodoxe dans un pays orthodoxe. Les recherches de terrain des deux ethno-anthropologues montrent non seulement le rôle du politique mais également la différenciation des comportements et des pratiques, comme par exemple, le penchant pour la magie parmi les Vlaques, roumanophones de la Vallée du Timok, dans le Banat serbe.

Si les pratiques magiques connaissent des modulations géographiques et confessionnelles, le pèlerinage est un rite largement répandu dans le christianisme en général et le christianisme oriental en particulier. L'étude comparée du pèlerinage grec-orthodoxe et du pèlerinage arménien est extrêmement instructive, surtout en s'appuyant sur les données de terrain où Grecs et Arméniens cohabitent, comme par exemple en Crimée. L'article co-signé par Lusine Gushchyan et Valentina Fedchenko, met en lumière les dispositifs symboliques qui, dans les sociétés diasporiques, transforment un morceau de terre en « patrie ».

L'étude des minorités chrétiennes met en évidence une variété de situations historiques à subsumer à différents dispositifs théoriques : minorités issues de la conversion, minorités historiques issues de la modification des frontières politiques, minorités diasporiques, voire, même, des minorités globalisées.

La deuxième partie du volume est consacrée à la minorité juive. Deux des articles abordent le statut économique des Juifs et son évolution historique. Iustina Barbu passe en revue les sources byzantines au sujet de l'impôt juif et celles qui permettent d'identifier les éventuels interdits de pratiquer telle ou telle profession. Émilie Themopoulou quant à elle, étudie la communauté juive de Salonique et son évolution entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e. À l'issue de ce processus, devient évident le progrès économique et social de la

communauté des Juifs saloniens. Deux autres articles analysent, dans la perspective de l'histoire intellectuelle, l'œuvre d'un des plus grands penseurs juifs du XIX^e siècle est-européen, Malbim. Grand Rabbin de Bucarest pendant quelques années, Malbim est surtout un penseur de la tradition face à la modernité. Penina Bitton relève l'influence majeure de Kant dans ce processus de reconfiguration de la tradition et Mădălina Vârtejanu-Joubert relève la pensée politique de Malbim qui comporte une typologie du pouvoir monarchique et une réflexion sur la causalité historique.

Une troisième partie est dédiée à la minorité musulmane. Un seul, mais très riche, article aborde la définition identitaire des musulmans en Albanie. La question est complexe et l'auteur, Alexander Novik, révèle, en s'appuyant sur une méthode structuraliste, la multiplicité des critères qui participent de cette définition : territoire, langue, costume, théologie et rituels. Appuyé par des recherches de terrain et des illustrations, l'article de Novik est une pénétrante démonstration de la difficulté de cerner les mécanismes de constitution de la mémoire culturelle.

Au-delà de la grande diversité des sujets et des approches, le volume laisse voir un trait commun : la manière dont toutes ces minorités se positionnent par rapport à la tradition, que ce soit leur propre tradition fondatrice ou celle de la majorité environnante. Des mémoires culturelles voient ainsi le jour. À des moments, elles deviennent conflictuelles, à d'autres, elles font partie intégrante du contexte. Ces mémoires fragmentées participent de la dynamique historique et en sont, parfois même, le moteur.

Mădălina Vârtejanu-Joubert

LES MINORITÉS CHRÉTIENNES

POLITICS AND RELIGION IN THE VENETIAN MARITIME STATE OF THE EARLY XVIIth CENTURY: THE CASE OF THE GREEK ORTHODOX MINORITY OF TINOS

Stathis Birtachas

1. Venice's Religious Policy in its Hellenic Territories: Guidelines and Complications in the Post-Tridentine Era

According to its political myths, Venice, aligning from the outset its fortunes with Byzantium and the imperial traditions, was founded to be sovereign and independent, while the perfection of its regime and the republican tradition that was formed contributed to the preservation of its freedom and independence from external forces, and especially from the supranational powers of the German Emperor and the Pope. This belief was further reinforced by the Venetians' sense that they belonged to a political-religious community under the apostolic protection of St Mark, whose proxy was the secular authority. Under these circumstances, the basilica of St Mark was the Doge's chapel, not the Patriarch's; it was a State church. As in Byzantium, the Prince was the head of the community and outweighed any ecclesiastical authority, even in purely ecclesiastical matters (the Doge was *princeps in ecclesia* and *princeps in republica* [head of the Church and head of the State]).¹ Besides the sacral nature of the ducal power, the peculiar relations between Church and State, which the specific model of building a collective Venetian identity presupposed, were also imposed by economic motivations and the multicultural character of the Venetian colonial empire. Indeed, in the Late Middle Ages, the Republic of Venice had a leading role in the transit trade between East and West, and became the greatest Italian maritime and colonial power in the Eastern Mediterranean. Inevitably, the Venetians integrated the compact communities of other denominations (mostly Greek Orthodox in the Levant) under their rule, while also conducting business with people of other religions (Muslims, Jews

¹ P. Prodi, "The Structure and Organization of the Church in Renaissance Venice: suggestions for Research", in J. R. Hale (ed.), *Renaissance Venice*, London, 1973, p. 409-430, esp. 413-415; G. Cozzi, "I rapporti tra Stato e Chiesa", in G. Gullino (ed.), *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, Venice, 1990, p. 11-36; C. Cristellon, S. Seidel Menchi, "Religious Life", in E. R. Dursteler (ed.), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Leiden-Boston, 2013, p. 394, 398, 403-406, 418-419.

etc.) and, after the Reformation, with the Protestants in regions beyond the Alps (Germans, Swiss, Dutch etc.). Therefore, due to political and geopolitical reasons and primarily the rules that govern the economy and trade, Venice had to maintain a policy of tolerance vis-à-vis religious otherness.²

In the Hellenic territories that had been incorporated to the Venetian Maritime State (the so-called *Stato da mar*) from the XIIIth century onwards, where the Greek Orthodox overwhelmingly outnumbered other populations, Venice formed Latin bishoprics and abolished the existing Orthodox ones (e.g. in Crete) or adopted a system of coexistence between Orthodox and Latin bishoprics (for instance, in the Morea), or even maintained the system that former Western overlords had determined (for example, in the Ionian Islands, Mykonos and Tinos, or in Cyprus). Consequently, in some places, the absence of Orthodox bishops was filled through the institution of the *protopapades* (namely, archpriests); they were clerics who were trusted by the Venetian authorities to undertake the administration of local Orthodox churches (in Corfu, Zante, Crete, Negroponte, Tinos etc.). *Protopapades* were subjected to the authority of the local Latin prelate, but they exercised their office according to the canons and the liturgical rite of the Eastern Church. Conversely, the Orthodox bishops, who were maintained after the introduction of Latin ones (in Cyprus, the Morea etc.), were transferred to areas adjacent to the cities, because the coexistence of two prelates in the same see contradicted the canons. Only in the Venetian capital was the prelate of the Greek Orthodox Community, the so-called Archbishop of Philadelphia, permitted to stay in the city after his establishment there in 1577, since he did not possess the title of Venice's bishop (this belonged to the Venetian Patriarch), but that of a see in Asia Minor. Irrespective of the conjunctures that imposed the choice of a particular strategy in each territory over various time periods, the guidelines of the religious policy adopted by Venice were the following: a) the recognition – as in other fields (for example, in law) – of some earlier privileges and former *bonarum legum et*

² In his *Colloquium heptalomeris*, Jean Bodin claimed that “In Venice they enjoy the utmost freedom of conscience”. J. Bodin, *Colloquium heptalomeris de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. by L. Noack, Paris-London, 1857, p. 1. Nevertheless, in the post-Tridentine era this tolerance, especially towards the merchants of the Lutheran evangelical confession in Venice and the Jews, was practically limited due to the suppression of the Roman Inquisition. The printing and circulation of books were also restricted. C. Cristellon, S. Seidel Menchi, “Religious Life...”, p. 417-418; P. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton, 1977; S. Oswald, *Die Inquisition, die Lebenden und die Toten. Venedigs deutsche Protestanten*, Stuttgart, 1989; J. Martin, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley-Los Angeles, 1993, and esp. p. 219 and note 1; P. C. Ioly Zorattini (ed.), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti*, 14 vols., Florence, 1980-1999; G. Plakotos, “La mise au ban “interne” de l'autre: les perceptions du crypto-judaïsme et l'Inquisition à Venise à la Renaissance”, in Y. Brailowsky, P. Drouet (eds.), *Le bannissement et l'exil en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, 2010, p. 31-42; F. Barbierato, *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, Farnham-Burlington, VT, 2012.

consuetudinum during the integration of a new possession to its state; b) despite the primacy of the Latin denomination and its identification with specific privileged social strata (especially in Crete and Cyprus, where the feudal social structure was solid and had a long history), respect for the particularities, customs and practices of the Greek Orthodox, as well as an effort to safeguard unimpeded religious worship according to the rite of the Eastern Church; c) the avoidance of any innovation that could compromise the smooth relations and peace between the two denominations, but also the neutralisation of tensions that – beyond religious stakes – were based on underlying social contrasts; and d) the consolidation of this climate of placid coexistence of Venetian subjects through their common participation in a series of ceremonies and social rituals, through which they could also express their loyalty and devotion to the rulers and the established law. At the same time, the following were also essential for the success of this plan: a) state control over the activities and influence wielded by the Orthodox Patriarchate of Constantinople on the Venetian territories, especially since the middle of the XVth century, when the Patriarchate became an institution of the Ottoman Empire; b) in relation to the previous, state control over the process for the election of Orthodox bishops and *protopapades*, who were on all occasions pro-Venetian (mainly members of the local aristocracy), as well as control over the Orthodox clergy's numbers and movements;³ and

³ See mainly the following studies, with full bibliography: V. Peri, *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico*, Rome, 1994, p. 51-141; S. Birtachas, "Il clero greco-ortodosso a Venezia. Dal papàs-Michalis e San Biagio fino all'arcidiocesi d'Italia", in *Pubblica celebrazione. 500 anni dalla fondazione della Comunità dei Greci ortodossi di Venezia*, Venice, 1999, p. 75-103; G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente*, vol. 1, Verona 1981 (1st ed. 1973); S. Birtachas, *Paolo Sarpi and the Greek Orthodox Subjects of the Venetian Republic between Venice and Rome* [Οι ελληνορθόδοξοι βενετοί υπήκοοι ανάμεσα στη Ρώμη και στη Βενετία και ο Paolo Sarpi], Phd diss., Ionian University, Corfu, 2001, *passim*, esp. p. 93-94; E. Birtachas, "Un "secondo" vescovo a Venezia: il metropolita di Filadelfia (secoli XVI-XVIII)", in M. F. Tiepolo, E. Tonetti (eds.), *I Greci a Venezia. Atti del Convegno internazionale di studio (Venezia, 5-7 novembre 1998)*, Venice, 2002, p. 103-121; S. Birtachas, "Verso lo Stato moderno in Italia. Aspetti del giurisdizionalismo veneziano all'alba dell'età barocca: la sovranità sui sudditi greci nelle colonie d'oltremare", in Ch. Maltezou, A. Tzavara, D. Vlassi (eds.), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.)*. *Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 3-7 dicembre 2007)*, Venice, 2009, p. 83-97; Ch. Maltezou (ed.), *Βενετοκρατούμενη Ελλάδα. Προσεγγίζοντας την ιστορία της*, vol. 1, Athens-Venice, 2010, in particular the essays of S. Karydes, "Η οργάνωση της ορθόδοξης εκκλησίας", p. 295-326, and M. Foskolos "Η οργάνωση της καθολικής εκκλησίας", p. 337-354 (see also the bibliography in p. 992-1015); S. Birtachas, *Society, Culture and Government in the Venetian Maritime State: The case of Cyprus* [Κοινωνία, πολιτισμός και διακυβέρνηση στο βενετικό Κράτος της Θάλασσας: Το παράδειγμα της Κύπρου], Thessaloniki, 2011, p. 129-142; B. Arbel, "Venice's Maritime Empire in the Early Modern Period", in E. R. Dursteler (ed.), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Leiden-Boston, 2013, p. 164-182; N. Coureas, "The Latin and Greek Churches in former Byzantine Lands under Latin Rule", in N. I. Tsougarakis, P. Lock (eds.), *A Companion to Latin Greece*, Leiden-Boston, 2014, p. 145-184.

c) cooperation between the state and the Latin bishops, who had to manoeuvre between the two centers of power, the secular and the ecclesiastical (Venice and Rome), whose policies and interests did not necessarily converge in every time period and occasion. Indeed, for this reason, the Republic promoted to the highest church offices the scions of Venetian patrician families or other Venetian subjects who were loyal to the authorities, since they would be easier to manipulate in order to serve the interests of the state.⁴ Accordingly, Venice controlled both the Orthodox and Latin Churches in all cultural, patrimonial and fiscal matters and, by extent, the internal life of churches and monasteries, such as appointments, promotions and transfers.⁵

Complications in the smooth functioning of the model of Venetian religious policies in the Levant arose especially in the post-Tridentine period. In particular, despite the concern of the Venetians for the exemption of Greek Orthodox subjects from the decrees of the Council of Trent, the Latin bishops of the Venetian *Stato da mar* were called on to implement them in their dioceses. Given that the attempt of the Council of Florence (1439) to unite the Churches had remained unrealised,⁶ the Holy See redefined its policies regarding the Orthodox, now aiming at their mandatory submission to the papacy. This was solidified, *inter alia*, through a series of papal instructions to Latin bishops in dioceses with mixed Latin and Orthodox flocks.⁷ Under these conditions, some

⁴ C. Censi, "Senato veneto. "Probae" ai benefizi ecclesiastici", in C. Piana, C. Censi (eds.), *Promozioni agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto nei secoli XIV-XV*, Florence, 1968, p. 313-454; A. Menniti Ippolito, "Ecclesiastici veneti, tra Venezia e Roma", in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milan 1987, p. 209-234; A. Menniti Ippolito, *Politica e carriera ecclesiastiche nel secolo XVII. I vescovi veneti fra Roma e Venezia*, Napoli, 1993; A. Menniti Ippolito, "Sudditi d'un altro stato"? Gli ecclesiastici veneziani", in G. Benzoni, G. Cozzi (eds.), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. 7, *La Venezia barocca*, Rome, 1997, p. 325-365; C. Cristellon, S. Seidel Menchi, "Religious Life...", p. 398.

⁵ G. Fedalto, "Paolo Sarpi e la Chiesa ortodossa nella Repubblica di Venezia", in P. Branchesi, C. Pin (eds.), *Atti del Convegno di Studio Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria (Venezia, 28-29-30 ottobre 1983)*, Venice, 1986, p. 265.

⁶ See, e.g. Zacharias N. Tsirpanlis, "Il decreto fiorentino di Unione e la sua applicazione nell'Arcipelago Greco. Il caso di Creta e di Rodi", *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 21, 1991, p. 43-88; V. Peri, *Orientalis Varietas...*, p. 70-111.

⁷ See, e.g. the brief (*breve*) of Pius IV "Romanus Pontifex" (16 February 1564), the bull of Pius V "Providentia" (20 August 1566) or the later "Perbrevis Instructio" of Clement VIII (31 August 1595). S. L. Varnalidis, "Le implicazioni del breve *Accepimus Nuper* di Papa Leone X (18.5.1521) e del breve *Romanus Pontifex* di Papa Pio IV (16.2.1564) nella vita religiosa dei Greci e degli Albanesi dell'Italia meridionale", *Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica*, 13, 1981, p. 359-382, esp. 378-382; V. Peri, "L'«incredibile risguardo» e l'«incredibile destrezza». La resistenza di Venezia alle iniziative posttridentine della Santa Sede per i greci dei suoi domini", in H.-G. Beck, M. Manoussacas, A. Pertusi (eds.), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, vol. 2, Florence 1977, p. 599-625, *passim*, esp. 600-601; V. Peri, *Orientalis Varietas...*, pp. 106 and note 86, 111-141; V. Peri, "Il concilio di Trento e la Chiesa greca", in G. Alberigo, I. Rogger (eds.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, p. 403-441. In 1566, the Holy See printed the first two papal

Latin bishops of the *Stato da mar* harassed, in a manner of speaking, the Greek Orthodox subjects and the local Venetian authorities.⁸ During the second half of the XVIth century, a period of difficulties regarding the political, geopolitical and

decrees defining the new regime for the treatment of the Greek Orthodox, clergy and laymen, by the Roman Church after the Council of Trent. In October of the same year, the Apostolic Nuncio in Venice, Giovanni Antonio Facchinetti, sent them to the Venetian bishops in the Levant in order to be applied in their dioceses. A. Stella (ed.), *Nunziature di Venezia*, vol. 8, Rome, 1963, p. 122-123. For the new post-Tridentine Roman policy towards the Greek Orthodox, see also S. Birtachas, M. Spanou, "Religious Fermentations in Venetian Zante, and the "World" of a Catholic Preacher in 1640" [Θρησκευτικές ζυμώσεις στη βενετοκρατούμενη Ζάκυνθο και ο "κόσμος" ενός καθολικού ιεροκήρυκα το 1640], *Εώα και Εσπέρια*, 4, 1999-2000, p. 46-66; S. Birtachas, "Reformation and Counter-Reformation in the Ionian Islands" [Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση στα Ιόνια Νησιά], in *Πρακτικά του Ζ' Πανιωνίου Συνεδρίου (Λευκάδα, 26-30 Μαΐου 2002)*, vol. 1, Athens, 2004, p. 513-525.

For the suppression of the Greek Orthodox by part of the Roman Inquisition in the Venetian State and the subjects of Venice's Hellenic territories, who were tried by the Holy Office, see the following essays by S. Birtachas: "Paolo Sarpi and the Jurisdiction of the Roman Inquisition over the Greek Orthodox Subjects of the Venetian Republic" [Η δικαιοδοσία της Ιεράς Εξέτασης στους ελληνορθόδοξους Βενετούς υπηκόους και ο Paolo Sarpi], in N. Panagiotakes (ed.), *Άνθη Χαρίτων*, Venice, 1998, p. 411-438; *Paolo Sarpi and the Greek Orthodox Subjects...*, p. 67-92 (section 2.1.3); "Le idee della Riforma in terra balcanica: il viaggio del "beneficio di Cristo" dall'Italia al Levante veneziano e ottomano", *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia* 9, 2007, p. 39-45; "Deviant ideas, prohibited books and aberrant practices: reflections of the Roman Inquisition in the societies of the Venetian Ionian Islands (sixteenth-seventeenth centuries)", *Mediterranean Historical Review* 32/1, August 2017, p. 41-64; "Religious dissent and its repression in Venice's Maritime State: the case of Cyprus (mid-sixteenth century)", in G. D. Pagratis (ed.), *Le fonti della storia dell'Italia preunitaria: casi di studio per la loro analisi e "valorizzazione"*, Athens, 2019, p. 575-600. See also the following entries by S. Birtachas, in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*,

"Buonafè, Giovanni", <http://www.eticopedia.org/giovanni-buonafè>;

"Corydaleus, Theophilus", <http://www.eticopedia.org/theophilus-corydaleus>;

"Dolfin, Nicolò", <http://www.eticopedia.org/nicolo-dolfin>;

"Singlítico, Franzino", <http://www.eticopedia.org/franzino-singlitico>;

"Singlítico, Pietro Paolo", <http://www.eticopedia.org/pietro-paolo-singlitico>;

"Zaccaria, Andrea", <http://www.eticopedia.org/andrea-zaccaria>. Last date of access: 29 May 2020.

⁸ See, e.g. V. Peri, "L' "incredibile risguardo" e l' "incredibile destrezza"...", *passim*, esp. p. 609-610; D. Gialama, "Εκκλησιαστικές και κοινωνικοπολιτικές αντιθέσεις στο Ρέθυμνο στα τελευταία χρόνια του ΙΣΤ' αιώνα", in *Πεπραγμένα του ΣΤ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, vol. 2, Chania, 1991, p. 107-115; K. Lambrinos, "Καθολικοί και ορθόδοξοι στο Ρέθυμνο στα χρόνια της αρχιερατείας του επισκόπου Giulio Carrara (1582-1589)", *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 25, 1995, p. 239-273; K. Dokos, "Η εφαρμογή των αποφάσεων της Συνόδου του Trento και η ορθόδοξη Εκκλησία της Κύπρου", in Ch. A. Maltezou (ed.), *Κύπρος-Βενετία κοινές ιστορικές τύχες. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου (Αθήνα, 1-3 Μαρτίου 2001)*, Venice-Athens, 2002, p. 209-216; E. Skoufari, "L'Arcivescovo Filippo Mocenigo e l'applicazione della Riforma tridentina a Cipro", in B. Arbel, E. Chayes and H. Hendrix (eds.), *Cyprus and the Renaissance*, Turnhout, 2012, p. 205-230. Cf. the treatise of the Latin archbishop of Corfu Antonio Cocco (1565-77), *De Graecorum recentiorum haeresibus ad Gregorium XIII Pontificem Maximum Antonii Cauci Patritii veneti et Archiepiscopi Corcyri liber*, in A. P. Palmieri, "Per la storia delle recenti eresie dei greci", *Bessarione*, year XVII, 29 / 124-125, January-December 1913, p. 366-375.

economic interests of Venice arose (more so after the loss of Cyprus). In these cases, Venice intervened in order to safeguard the privileges that had been granted to the Greek Orthodox, a fact that has led some researchers to argue that it was exactly during that phase that the policy of the Republic became “Orthodox-friendly”.⁹

2. Paolo Sarpi, the Venetian Interdict (1606-1607), and the Question of Venice’s Greek Orthodox Subjects

The influence of the revived Roman law and the new political standards that appeared after the Reformation are clearly apparent in the governance of the Catholic states in the Early Modern Era: the secular rulers focused on controlling the church in the most direct way possible. This policy was manifested in a variety of terms across different areas (Gallicanism in France, Jurisdictionalism [*giurisdizionalismo*] in Italy, Regalism in Spain, Josephinism in Austria, Febronianism in Germany etc.), each time acquiring a different theoretical content and applications. This trend was adopted by a series of European rulers, who preserved the Catholic doctrine, aiming, however, at their emancipation from the papacy. In this context, various political thinkers and legal scholars of the time defined the theories for a series of rights that allowed the State to intervene in the sphere of ecclesiastical jurisdiction, the so-called *iura maiestatica circa sacra*. These rights were considered inalienable and inviolable.¹⁰

While adopting this trend gradually, from the late XVIth century onwards, Venice faced a serious jurisdictional and political-diplomatic controversy with

⁹ See, e.g. Zacharias N. Tsirpanlis, “Από την φιλορθόδοξη πολιτική της Βενετίας στην Ελληνική Ανατολή (Ανέκδοτα έγγραφα των ετών 1581-1597)”, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 39-40, 1972–1973, p. 295-311; V. Peri, “L’“incredibile risguardo” e l’“incredibile destrezza”...”, *passim*; V. Peri, *Orientalis Varietas...*, chapter II, *passim*. Cf. the Venetian permission for the establishment in Venice of a prelate of the city’s Greek Orthodox Community (1577), the so-called Archbishop of Philadelphia. S. Birtachas, “Il clero greco-ortodosso a Venezia...”; E. Birtachas, “Un “secondo” vescovo a Venezia...”.

¹⁰ A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Vatican City, 1964; A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici del Seicento e del Settecento*, ed. by F. Margiotta Broglio, Naples, 1972 (1st ed. 1914); F. Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, ed. by F. Margiotta Broglio, Bologna, 1974, esp. pp. 83-113; A. Lauro, *Il giurisdizionalismo pregiannoneiano nel Regno di Napoli. Problema e bibliografia (1563-1723)*, Rome, 1974; M. Stolleis, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Bologna, 1998; C. Latini, *Il privilegio dell’immunità. Diritto d’asilo e giurisdizione nell’ordine giuridico dell’età moderna*, Milan, 2002; D. Edigati, L. Tanzini (eds.), *La prassi del giurisdizionalismo negli Stati italiani. Premesse, ricerche, discussioni*, Rome, 2015; E. Tavilla, “Giurisdizionalismo e storiografia giuridica: qualche riflessione”, *Archivio Storico Italiano*, 175/652, 2017, p. 239-247; Daniele Edigati, Elio Tavilla (eds.), *Giurisdizionalismi e politiche ecclesiastiche negli Stati minori della Penisola in età moderna*, Rome, 2018.

the Holy See, which culminated in the excommunication and the Interdict imposed by Pope Paul V against the Republic (1606). The central figure in this political-ecclesiastical crisis was Paolo Sarpi (1552-1623), a friar of the Servite Order (*i Servi di Maria*), who was appointed canonist and theological consultant to the Venetian government in January 1606. He is considered as the mastermind of the policy of *giurisdizionalismo* in the Venetian state, aiming – as stated above – at the affirmation of secular sovereignty over ecclesiastical matters. The aims of Venice also included tolerance for the beliefs of minorities and foreign residents of other denominations or religions (merchants, students at the University of Padua etc.).¹¹ Individual parameters of this policy touched upon the treatment of the Greek Orthodox, who had been living for centuries in the Venetian state, mostly in the *Stato da mar*, but also in the Venetian capital.

As a theorist of a State church, Sarpi resorted to Byzantine matrices in order to legitimise and affirm the sovereignty of the Venetian state over the subjects of Greek rite. According to him, given that: a) the Greek Church always recognised the Emperor as superior and supreme to both clerics and seculars equally; and b) the Venetian Republic had succeeded as a political power the Byzantine Empire in the Levant, the Greek Orthodox could only recognise as absolute sovereign of the State and as source of all authority, including the ecclesiastical one, the new secular ruler, namely the Venetian Doge. Therefore, the jurisdiction of the bishops in the Venetian *Stato da mar*, both Latin and Orthodox, was derived directly from him and not from the Western or Eastern Churches respectively. This jurisdiction was primarily spiritual, limited to preaching and teaching the flock, and secondarily judicial (for matters relating to canon law, but also some civil cases). Based on the above reasoning, however, those competent to hear these cases on appeal were the officials and the relevant magistracies of the state, not the *chargé d'affaires* of the Holy See in Venice, i.e. the Apostolic Nuncio in Venice or the Orthodox Patriarch of Constantinople. In practice, this meant that by some means the ecclesiastical officials took on the features of secular magistrates. It should also be noted that Sarpi found a reliable

¹¹ See mainly, F. Chabod, *La politica di Paolo Sarpi*, Venice, 1968 (1st ed. 1962); P. Sarpi, *Opere*, ed. by G. and L. Cozzi, Milan and Naples, 1969; G. Cozzi, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Turin, 1979; G. Cozzi, L. Cozzi, "Paolo Sarpi", in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (eds.), *Storia della cultura veneta*, vol. 4 / 2, *Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, Vicenza, 1984, p. 1-36; G. Cozzi, "Stato e Chiesa: vicende di un confronto secolare", in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milan 1987, p. 11-56, esp. 30-47; V. Frajese, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, 1994; G. Cozzi, *Venezia barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento veneziano*, Venice, 1995; C. Pin (ed.), *Paolo Sarpi: Consulti*, vol. 1/1, *I consulti dell'Interdetto (1606-1607)*, Pisa-Rome, 2001; C. Pin (ed.), *Ripensando Paolo Sarpi. Atti del Convegno Internazionale di Studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi*, Venice, 2007; Corrado Vivanti, "Sarpi e la Chiesa nell'età della Controriforma", *Studi Veneziani*, new series, 54, 2007, p. 119-133. Cf. F. de Vivo, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, 2007, p. 157-248.

ally to support his program in the face of the Archbishop of Philadelphia, Gabriel Severus (1577-1616), that is, the prelate of the Greek Community in Venice. According to the latter, after all, the Pope's jurisdiction did not extend to the Orthodox Church or even to the other clergy outside Rome. An inviolable condition for Severus' keeping with Sarpi's policy, however, was the respect for the particularities and privileges of the Greek Orthodox subjects on the part of the Venetian state. A number of *consulti* (namely, consultations) with Sarpi and other theologians and jurists, with proposals that were subsequently absorbed by the Senate – about the jurisdiction of Latin bishops and other controversial matters regarding the Greek Orthodox, such as the jurisdiction of the Roman Inquisition over them, their marriage disputes, their testaments, their monasteries and monks, the churches of public patronage, their higher education etc. – testify to the adoption of this policy for the subjects of this category.¹²

3. A Particular Case: Tinos during the Term of the Reformist Bishop Giorgio Perpignani (1594-1619)

The complications of the post-Tridentine era were also manifested in Tinos, the sole Venetian possession that had remained in the Ottoman Archipelago. As already mentioned, the island belonged to the zone of the *protopapades* as far as the administration of the local Orthodox church was concerned. At the turn of the XVIth to the XVIIth centuries, the reformist policies of Latin bishop Giorgio Perpignani (1594-1619)¹³ sparked a reaction from many islanders, mostly Greek Orthodox ones, who wanted to be included in the general rule of the religious policy enforcement by Venice towards the subjects of their denomination within the *Stato da mar*, as outlined earlier. The

¹² See the followings essays by S. Birtachas: “Paolo Sarpi and the Jurisdiction of the Roman Inquisition...”; “Paolo Sarpi's *Consulti* on the Church and on the Greek Orthodox Subjects of the Venetian Ionian Islands” [Οι γνωμοδοτήσεις του Paolo Sarpi για την Εκκλησία και τους ελληνορθόδοξους Βενετούς υπηκόους των Ιόνιων Νησιών], *Εώα και Εσπέρια* 3, 1996-1997, p. 179-193; *Paolo Sarpi and the Greek Orthodox Subjects...*; “Verso lo Stato moderno in Italia...”; “Venezia e l'istruzione dei greci dello “Stato da Mar” al tempo di Paolo Sarpi: problemi e prospettive”, in G. Arbore Popescu, Cristian Luca (eds.), *Venezia e l'Europa Orientale tra il tardo Medioevo e l'Età moderna. Atti del Convegno Internazionale (Venezia, Palazzo Franchetti – Palazzo Correr 23-24 aprile 2015)*, Crocetta del Montello (TV), 2017, p. 89-103. See also G. Fedalto, “Paolo Sarpi e la Chiesa ortodossa...”; V. Frajese, “La via greca allo stato moderno. Seviros e la politica ecclesiastica di Sarpi”, in D. G. Apostolopoulos (ed.), *Gavriil Seviros, arcivescovo di Filadelfia a Venezia, e la sua epoca. Atti della Giornata di studio dedicata alla memoria di Manussos Manussacas (Venezia, 26 settembre 2003)*, Venice, 2004, p. 145-157; C. Setti, “Sudditi fedeli o eretici tollerati? Venezia e i “greci” dal tardo Medioevo ai consulti di Paolo Sarpi e Fulgenzio Micanzio”, *Ateneo Veneto*, 201, third series, 13/2, 2014, p. 145-182.

¹³ G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos*, Rome, 1936, p. 46; G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente*, vol. 2, *Hierarchia latina orientis*, Verona, 1976, p. 229; M. Foskolos, “Η διαδοχή του επισκόπου Τήνου Μάρκου Grimani (1594-1594)”, *Τηνιακά*, 5, 2014, p. 109-166.

jurisdiction of the Latin bishop over the Orthodox clergy and population, as well as the quandary whether the election and administrative dependence of the Orthodox *protopapas* was his or the local civil authorities' responsibility, gave rise to long-lasting disputes among Perpignani and the Orthodox people, as well as the aforementioned authorities. Historical research has recorded the complexity of these problems. In this context, the following works must be mentioned: part of an old study by Eva Tea, with inaccuracies;¹⁴ the section «Catholic Tinos: a field of controversy between secular and ecclesiastical powers» of my PhD dissertation;¹⁵ the studies by the scholar Markos Foskolos, theologian and archivist, who, in light of the Catholic historiography and on the basis of rich material from Roman and Venetian archives, has thoroughly investigated the case of Bishop Perpignani;¹⁶ and, finally, a recent essay by Aspasia Papadaki regarding a specific period of Perpignani's conflicts with the Orthodox islanders and the Venetian governors of Tinos (1596–1605).¹⁷ My own contribution aims to integrate the case of Tinos in the context of Sarpi's policy of *giurisdizionalismo* and to highlight it as a case that deviates from the general rule of the religious policy of Venice as far as Greek Orthodox subjects in the Levant were concerned. My sources include a series of *consulti* by Venetian consultori *in jure* (namely, legal and theological consultants) Paolo Sarpi and Servilio Treo, a jurist, to the Venetian Senate.

Perpignani's reformist policies began in 1596, the year when the bishop paid an episcopal visitation to the Latin and Orthodox villages of the island. In addition, he imposed the use of the new (Gregorian) calendar for the Latin population, consequently stirring passions between the two communities and upsetting social life on the island.¹⁸ Moreover, he became embroiled in conflict

¹⁴ E. Tea, "Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1590 al 1630", *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 72/2, 1912–1913, p. 1409–1413.

¹⁵ S. Birtachas, *Paolo Sarpi and the Greek Orthodox Subjects...*, p. 140–167 (section 2.2.3).

¹⁶ See mainly, M. Foskolos, "Η επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα. Ο φάκελος 'επίσκοπος Γεώργιος Περπινιάνης'", *Anno Domini*, 1, 2003, p. 177–248; M. Foskolos, "Protopapas Tinarum. Ο θεσμός και η εκλογή του ορθόδοξου πρωτόπαπα της Τήνου κατά την βενετοκρατία", *Τηνιακά*, 2, 2004, p. 19–86.

¹⁷ A. Papadaki, "Η δικαιοδοσία του Λατίνου επισκόπου Τήνου στον ορθόδοξο κλήρο του νησιού κατά τη Βενετική περίοδο", in M. Foskolos (ed.), *Από την Τήνο του Βενετού Δόγη στην Τήνο της Υψηλής Πύλης: 300 χρόνια από την παράδοση του Κάστρου της Τήνου*, Tinos, 2017, p. 119–146.

¹⁸ Following the abortive negotiations between Pope Gregory XIII (1572–1585) and the Patriarch of Constantinople Jeremias II (1572–1579) regarding the introduction of the new calendar in the Orthodox East, Venice secured the consent of the Holy See to maintain the old (Julian) calendar for part of the Latin population in other territories of its *Stato da mar* (Crete and the Ionian Islands). For the above negotiations and the relevant beneficial papal decrees, see V. Peri, *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582–1584)*, Milan, 1967; Z. N. Tsirpanlis, "Από την φιλορθόδοξη πολιτική της Βενετίας...", p. 299–300, 306–309. It is not known why Tinos was excluded. D. N. Drosos, *Ιστορία της νήσου Τήνου από της Πέμπτης Σταυροφορίας μέχρι της Ενετικής κυριαρχίας και*

with some Notables (the so-called *protogeri*)¹⁹ in Orthodox villages and exiled an Orthodox monk, who had been to another island in order to be ordained without his permission. As a result of the above, some Greeks sent letters to the Orthodox Patriarch and the Venetian *bailo* (namely, ambassador) in Constantinople, protesting the attempt at “confessionalisation” by Perpignani. The bishop, to the contrary, claimed that he had not introduced any innovation and that his jurisdiction over the Orthodox clergy and the flock followed the customs of the last 200 years and always conformed to the relevant decrees of Venice.²⁰

This crisis on Tinos continued in the following years, with various episodes and fluctuations in the treatment of the bishop by the civil authorities of Tinos but also of Crete, where the island of Tinos was administratively attached. The crisis was defused in 1608-1610, when Perpignani himself was absent from the island, in order to serve as an Apostolic Visitor to Constantinople and the Aegean Islands²¹. The object of the disputes and their culmination were recorded in the accusations against the bishop, submitted in 1613 by his enemies – both Latin and Orthodox (33 people in total) – to Giovanni Pasqualigo, the *provveditore generale* and *inquisitore* (namely, travelling inspector or inquisitor) in the Levant. According to them, Perpignani’s abuse of power was outlined as follows:²²

εκείθεν μέχρι του 1821, ed. by D. Z. Sophianos, Athens, 1996 (1st ed. 1870), p. 14, 250-254; E. Tea, “Saggio sulla storia religiosa di Candia...”, p. 1410; K. Kairofylas, *Ιστορικοί Σελίδες Τήνου: Φραγκοκρατία – Βενετοκρατία – Τουρκοκρατία, 1207-1821*, ed. by D. Z. Sophianos, Athens 1997 (1st ed. 1930), p. 124-126; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos...*, p. 58-65.

¹⁹ For these, see Ben J. Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718*, Leiden-Istanbul, 1982, p. 52, 344 note 92; K. Lambrinos, “Οι κάτοικοι της κρητικής υπαίθρου κατά το 16ο και 17ο αιώνα. Κοινωνικο-πολιτικά γνωρίσματα και πρακτικές εκπροσώπησης”, *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 32, 2002, p. 119-123.

²⁰ A. Papadaki, “Η δικαιοδοσία του Λατίνου επισκόπου Τήνου...”, p. 125 and following. See also the reaction of the Venetian Senate, in Archivio di Stato di Venezia (hereafter: A.S.V.), Senato secreta, Deliberazioni Roma ordinaria, filza 18, unnumbered fols., decree of 2 May 1596. According to this, the bishop’s innovations contradicted the religious policy of the *Serenissima*, which advocated coexistence and smooth relations between the Latin and Orthodox subjects.

²¹ B. Slot, *Archipelagus turbatus...*, p. 132, 380 note 62. Cf. A. Papadaki, “Η δικαιοδοσία του Λατίνου επισκόπου Τήνου...”. The reports of Perpignani’s visitations are preserved in the Vatican Archives (Archivio Segreto Vaticano, Archivio Boncompagni-Ludovisi, 28). In a codex in the Vatican Apostolic Library (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6195), Markos Foskolos has also identified documents related to Perpignani’s Visitation to Constantinople and Chios. M. Foskolos, “Μία επιστολή Μακαρίου Μονεμβασίας (1583) και δύο Νικηφόρου Παροναξίας (1613, 1617) των Μελισσηνών”, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, 10, 1974–1976, p. 243 note 2. For information on Perpignani’s visitation to Paros, see G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. IV. Naxos*, Rome, 1938, p. 33.

²² The following information is derived from A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 39, unnumbered fols., undated document, attached to the decree of 29 June 1616 (see a copy of this document in A.S.V., Consultori *in jure*, filza 12, fols. 424r-425r). Cf. E. Tea, “Saggio sulla storia religiosa di Candia...”, p. 1411-1412.

- He forbade marriages, burials and in general all sacraments to those who did not pay the tithe and to their relatives.
- He denied Holy Communion to those who supported that they were the owners of property claimed by the church.
- In the case of churches of lay patronage, he did not allow lay patrons to elect a priest and to manage their own income at their own discretion.
- He believed that religious brotherhoods²³ were under his jurisdiction as far as the election and dismissal of their administrative bodies and their financial management were concerned. Subsequently, he appropriated their income and allocated it to purposes other than those specified in their charters; he prevented their members from organising assemblies and appealing to the *rettore* (namely, the Venetian governor of the island).
- He tried cases of laymen at the church court without the prior permission of the *rettore*. Threatening to impose expiatory penalties, he forced various laymen to testify in trials.
- He claimed that cases of theft in churches, as well as cases of extortion or violence against the clergy, were to be heard at the church court.
- He also insisted that cases of usury came under his jurisdiction and imposed penalties on anyone who resorted to civil courts for these types of crimes.
- Regarding the Orthodox denomination, he usurped the jurisdiction of local civil authorities by punishing Orthodox priests and monks himself, even when they had committed offences under ordinary criminal law.²⁴
- He asserted that the Greek Orthodox had to appeal against his court judgments to the Latin Patriarch of Constantinople and not to the civil courts.
- He imposed taxes on Orthodox clerics and forced them to work in the vineyards and the other estates of the bishopric.

²³ In Tinos and its villages there were, inter alia, the following religious brotherhoods: Santissimo Sacramento, Santissimo Nome di Dio, Madonna del Santissimo Rosario, San Carlo, della Buona Morte, Madonna del Carmelo or del Carmine, Santissima Trinità, Crocifisso, Sacro Cuore di Gesù, dei Battuti (i.e., flagellants). D. N. Drosos, *Ιστορία της νήσου Τήνου...*, p. 9-10; S. Karydes, “Λατινικές αδελφότητες λαϊκών στην Κέρκυρα στα χρόνια της Ενετοκρατίας (1386-1797)”, *Εκκλησιαστικός Φάρος*, 68, 1990–1991, p. 225, 226 note 3; A. Panopoulou, “Οι λατινικές θρησκευτικές αδελφότητες των Κυκλάδων / Le confraternite religiose latine delle Cicladi”, in N. G. Moschonas, M. G. L. Stylianoudi (eds.), *Το Δουκάτο του Αργαίου. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης (Νάξος – Αθήνα 2007)*, Athens, 2009, p. 283-307, esp. 292. For religious brotherhoods in the Venetian *Stato da mar*, see also N. G. Moschonas, “Θρησκευτικές αδελφότητες λαϊκών στα Ιόνια νησιά”, *Σύμμεικτα*, 7, 1987, p. 193-204; S. Karydes, *Ορθόδοξες αδελφότητες και συναδελφικοί ναοί στην Κέρκυρα (15ος-19ος αι.)*, Athens, 2004; A. Panopoulou, *Συντεχνίες και θρησκευτικές αδελφότητες στη βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Athens-Venice, 2012.

²⁴ Cf. A. Papadaki, “Η δικαιοδοσία του Λατίνου επισκόπου Τήνου...”, esp. p. 138.

- He violated the privileges of the only female convent and imposed an abbess, an *oikonomos* (namely, administrator of the monastery's property) and a priest of his own choice.

- He carried out inspections in the Orthodox churches of the villages, running into disputes with the Orthodox clergy and upsetting the flock.

- He forbade mixed marriages.

- He claimed that the election of the Orthodox *protopapas* was exclusively under his jurisdiction and not that of the local civil authorities, as in other territories.²⁵

- He intimidated the flock with verbal attacks, anathemas and excommunications during sacraments, as well as threats to close down churches.

In addition, allegations were made against the dubious morals of the bishop. Regardless of the validity of all or any of the above, the accusers managed to convince Pasqualigo that the bishop was guilty on all counts. Before leaving, the inquisitor ordered the *rettore* of Tinos to limit drastically the powers of the bishop over the Orthodox clergy and population and proceeded to form the case against him. The bishop, on his part, asserted again that he had not introduced any innovation; he attributed Pasqualigo's acts against him to some malicious individuals, who aimed at bringing changes to the established ecclesiastical status on the island; he, finally, declared ready to obey any order from the *Serenissima*'s.²⁶ Ultimately, under pressure from the Apostolic Nuncio in Venice, in June 1616, it was decided that the case should be resolved extrajudicially, and the consultori *in jure* Paolo Sarpi and Servilio Treo were ordered to deliver a consultation to the Senate.²⁷

4. Paolo Sarpi and Servilio Treo's Consulti on the Accusations against the Latin Bishop of Tinos

Sarpi and Treo's *consulto* (composed on 24 June 1616)²⁸ was clearly aimed not at delivering justice, but at defusing the crisis. According to them, many of the alleged crimes, committed by the prelate against specific people, were not serious and had expired due to the statute of limitations in the three years that had passed since. Nevertheless, because Perpignani was inclined to expand constantly his own power as bishop, they considered that some restrictive measures were necessary. In this context, they focused on four issues:

²⁵ For the succession of events (1613–16) in the dispute concerning the *protopapas* issue, cf. M. Foskolos, "Protopapas Tinarum...", p. 37–56.

²⁶ A.S.V., Collegio secreta, Lettere cardinali e altri ecclesiastici, filza 4, unnumbered fols., 1 August 1613, Perpignani's letter to the Doge.

²⁷ A.S.V., Collegio, Esposizioni Roma, reg. 18, fols. 113v–114r, 8 April 1616.

²⁸ A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 39, unnumbered fols., document attached to the decree of 29 June 1616 (see a copy of this document in A.S.V., Consultori *in jure*, filza 12, fols. 329r–331r).

– The payment of the tithe. In order to settle the irregularities arising in the process of the payment of the tithe, Sarpi and Treo proposed compliance with a decree of the administration of Crete (1537) and an agreement signed between the bishop and the Notables (*protogeri*) of Tinian villages (1541). According to these, the feudal lords had to pay one quarter of the tithe to the bishop. From the rest of the population, only the heads of the families who owned lands were obliged to do so; the latter had to pay no less than half and no more than one *pinacchio* (capacity and surface measurement unit). In addition, the *protogeri* were tasked with determining the exact amount of debtor contributions each year, while the civil authorities with assisting the bishop in collecting the tithe.

– The churches of lay patronage. Sarpi and Treo argued that, according to Venetian laws, in the case of churches of lay patronage, the lay patrons were responsible for the nomination of chaplains, while the bishop's sole responsibility was their appointment. On the contrary, in churches that did not have a patron the conferral was entirely episcopal.

– The religious brotherhoods. The bishop argued that he exclusively oversaw all secular and spiritual matters of the religious brotherhoods. In an effort to support his position, he had presented the relevant decrees of the Council of Trent.²⁹ He also stated that his policy reflected the customary law of the island. Sarpi and Treo, however, objected that, in the Venetian state, religious brotherhoods were subject to the bishop only in matters of a spiritual nature, such as liturgies and other divine services, prayers etc. Secular issues, such as the election of the administrative staff or revenue management and accounting, were the responsibility of the state.

– The jurisdiction of the Latin bishop over the Orthodox clergy and the flock. In this issue, which is of primary interest in this article, Perpignani stated that: a) according to ancient custom, the Latin bishop of Tinos had the right to select the Orthodox *protopapas* of the island; b) his jurisdiction over the Latin and the Orthodox clergy was not limited to spiritual matters, but also extended to court issues and included the proceedings in the first instance of civil and criminal cases; and c) Tinians could appeal against his court judgments to the Latin Patriarch of Constantinople, of which he is a suffragan, or to his commissioner, i.e. the Latin archbishop of Crete. According to Sarpi and Treo, though, the jurisdiction of the Latin bishops of Tinos over the population of Orthodox denomination was given to them by the Venetian state and,

²⁹ For these decrees and for religious brotherhoods in the Tridentine era in general, see D. Zardin, "Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca", in C. Mozzarelli, D. Zardin (eds.), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Rome, 1997, p. 107-144, esp. 128 and following.

consequently, the role of the appellate judge was rightfully reserved for the political governors of Tinos and those of Crete.

To sum up, the *consultori in jure* made a motion to the Senate to affirm the rights of the Latin bishop, though not those of the Latin Patriarch of Constantinople or of his commissioner in Crete, as the appellate judge for the former's court judgments; to the contrary, they recommended that he should be ordered to exercise his powers for the benefit of the Greek Orthodox subjects. Their suggestions were accepted by the Senate (29 June 1616).³⁰ The decree of the latter – having discontinued the judicial process and assigned the case of Perpignani to the *consultori* – reveals the deliberate effort to dissemble the bishop's abuse of power and indicates that he would be returning to his see having secured the trust of the state. Thus, although Venice did not want to displease the Greek Orthodox of Tinos, the slew of complaints against the bishop and the negative recommendations of inquisitor Pasqualigo were dropped, while the emphasis of the research fell on the resolution of only those problems manifesting in the relations between the state and the church, and between the overlords and the Orthodox subjects.³¹

It should be noted here that, after this favourable decree for Perpignani, as a sign of good will and in response to the widespread demand of both the Orthodox and the Latin clerics of Tinos, the bishop went to Rome. There, assisted also by the Venetian ambassador, he finally settled with the Pope the question of excluding the Latin population of Tinos from the implementation of the Gregorian calendar.³²

In spite of the sympathetic decree of the Senate, the bishop again raised an issue, pointing out the lack of jurisdiction of the civil authorities of Tinos and Crete to hear cases of spiritual nature on appeal, since they lacked knowledge of even the most fundamental principles of canon law. Sarpi and Treo, though, ruled out the appeals of cases of the Orthodox clergy of Tinos to the Latin

³⁰ A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 39, unnumbered fols., decree of 29 June 1616. For a translation of the decree into Greek, see D. N. Drosos, *Ιστορία της νήσου Τήνου...*, p. 264-267. Cf. M. Foskolos, "Protopapas Tinarum...", p. 57-58.

³¹ "This trial was sent to Venice, where it was examined by the most excellent College; and as for the personal important crimes, having been found that nothing could be proven, and as for the light ones, having resolved that the prelate had paid full penitence suffering a lot of hardship, Your Serenity choose to make the right and necessary provision only over the 4 issues regarding the way of government, which is contained in the decree of the most excellent Senate of 29 June 1616". Excerpt from a later *consulto* by Sarpi and Treo, which is discussed below: A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 42, unnumbered fols., 8 April 1620, document attached to the decree of 14 April 1620.

³² A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 39, unnumbered fols., decree of 27 August 1616 and attached document; A.S.V., Consultori *in jure*, filza 13, fols. 98r-98v, 19 January 1618 (1617 m.v. [= date based on the Venetian calendar]); E. Tea, "Saggio sulla storia religiosa di Candia...", p. 1413 and note 1; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos...*, p. 59, 63-65; D. N. Drosos, *Ιστορία της νήσου Τήνου...*, p. 251-252.

Patriarch of Constantinople or to his commissioner, i.e. the Latin archbishop of Crete, because he would then claim to have this competence as a representative of the Pope. In their opinion, the most suitable solution would be for Orthodox priests and monks to ask the civil authorities of Crete to appoint one of the island's bishops or canons as appellate judges (*consulto* of 19 January 1618).³³

In this way, Perpignani managed to extract even more gains from the metropolitan authorities. Nevertheless, the Republic was seeking a way to remove the demanding bishop from Tinos, but surely without dismaying such a loyal – as would be proven later – subject. The preferred solution was that he would be nominated by the Pope, for the more significant and profitable bishopric of Canea, which was vacant at the time. The Pope had no reason to object to the promotion of a loyal cleric to the Holy See prelate and, thus, Perpignani moved to his new see (1619).³⁴

Upon the bishop's departure, the Greek Orthodox on Tinos sought to recover lost ground and sent their representative to Venice in order to ask metropolitan authorities to reopen Pasqualigo's case files and to annul the decree of 29 June 1616 as far as certain of its points were concerned. In particular, they wanted the conviction of their former bishop on charges from which he had been acquitted, as well as the following revisions: a) the provision of the above decree in relation to the payment of the tithe (they asked for exemption); and b) the Orthodox clergy's submission to the authority of the Latin bishop (they wanted full independence). On 8 April 1620, Sarpi and Treo, annoyed by the persistence of the Greek Orthodox representative, proposed that he should be ordered to return to Tinos with the assurance that the new bishop would treat the Orthodox subjects as his spiritual children; otherwise, they had the right to appeal to the authorities of Crete to restore justice in any case.³⁵

5. Conclusions

Studying the history of the dispute between the Greek Orthodox Tinians and the Latin bishop Perpignani, we ascertained a deviation in the way that Sarpi's *giurisdizionalismo* was applied in the case of Tinos and the bishop's treatment by Venice, in comparison to similar jurisdictional disputes about other

³³ A.S.V., Consultori *in jure*, filza 13, fols. 98v-99r, 19 January 1618 (1617 m.v.).

³⁴ A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, reg. 20, ff. 101v-102r (olim 61v-62r), decree of 24 November 1618. Perpignani was transferred to the diocese of Canea on 15 July 1619, where he died in 1621. G. Gerola, *Per la cronotassi dei vescovi cretesi all'epoca veneta*, Venice, 1914, p. 21; G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente...*, vol. 2, p. 32.

³⁵ A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 42, unnumbered fols., decree of 14 April 1620, where Sarpi and Treo's *consulto* was attached (8 April 1620); A.S.V., Consultori *in jure*, filza 13, fols. 475r-475v; E. Tea, "Saggio sulla storia religiosa di Candia...", p. 1413 and note 3; G. Fedalto, "Paolo Sarpi e la Chiesa ortodossa...", p. 270 and note 16.

Greek territories, such as the one in Crete in the previous decade. Then, Venice rejected not only the authority of over-ranking Latin ecclesiastical authorities (namely, the Apostolic Nuncio in Venice) to hear second-instance cases of the Latin archbishop of Crete concerning Greek Orthodox subjects, but also the competence of the archbishop to hear first-instance cases in this context according to the canon law of the Roman Church. The following excerpts from Sarpi and Treo's relevant *consulto* ("Over a marriage dispute between two Greeks from Candia", 15 September 1612), are extremely interesting and substantiate our arguments:

In the matter of [...] the appellations, I don't believe that is right the causes of the Greeks can delegate to the Roman Court or to any of its ministers, seeing that is [...] clear that the Greeks don't recognise the Roman Court as their superior; [...] the archbishop [of Candia] doesn't judge the Greeks by virtue of authority received by Rome, but by resolution and authority assigned by the Prince, who deprived the Greek bishops of this authority and ceded it to the Latin ones. [...] Since this authority was given to the archbishop by the Prince, the Greeks are not subjected to him on the ground that he is appointed by the Pontiff, but as a deputy of the Prince. [...] Nonetheless, to delegate the Nuncio [in Venice] to this charge [of the appellate judge] wouldn't be right or of public service, because he wouldn't recognise it as derived by the Prince. On the contrary, he would consider that rightfully belongs to him; and this would be seen as tantamount to revoking the religious freedom of the Greeks, against the State's commitment to them, to cultivating the hatred of all that nation against the Republic and to putting it in danger in the course of time [...]; and if the other Greek subjects of Your Serenity enjoy this freedom of not being subjected to the Roman Court, and mainly those who live in Venice, does not seem reasonable for Candiotes to be treated in a different way. If the Roman Court could get that the appellations from Candia were ceded to its ministers according to the ordinary custom, the thing wouldn't stop here: it [the Court] would begin to claim the implementation of the same policy even in other places, and of course in Venice, the Nuncio's seat; and from the field of the appellations it would be proceeded to the exercise of more acts of its superiority; and every jurisdiction over the Greeks would finally be brought to Rome, which would cause the frustration of these people [...]. The Roman tendency of never stopping, but always expanding the range of its claims, and, also, highlighting the religion's service and benefit to anyone who opposes to its innovations, requires the State's vigilance in order to avoid their institution.³⁶

Furthermore, the metropolitan authorities did not investigate the accusations for abuse of power by Perpignani. They were not concerned with the hearing not only of civil, but also of criminal cases involving the clergy by ecclesiastical authorities (in this case, by the Latin bishop of Tinos), a fact which, a few years earlier, in the time of the Interdict (1606-1607), had been one of the main causes

³⁶ A.S.V., Consultori *in jure*, filza 10, fol. 31r, 15 September 1612.

behind the jurisdictional dispute between Venice and Rome,³⁷ nor were they preoccupied (though local authorities had been troubled for long) with the fact that the selection process for the Orthodox *protopapas* of Tinos deviated from current practice in all other Hellenic territories under Venetian rule; there, Venice had granted local civil authorities or the Council of the local aristocratic Community, or even both, the right to elect the *protopapas*, as in the case of other public offices.³⁸

Let us examine the reasons for the above-mentioned contradiction and the consequent treatment of Perpignani by the Venetian government:

Firstly, in 1608-1610, the Holy See appointed bishop Perpignani as an Apostolic Visitor to Constantinople and the Aegean Islands. His presence in such a key position for papal policies in the Levant enabled Venetians to promote a matter of vital importance to their interests: prevent French Jesuits from settling in the capital city of the Ottoman state, which was the center of behind-the-scene lobbying and rivalry in European diplomacy (let it be noted that Jesuits had been expelled from all Venetian territories since the Interdict).³⁹ Despite the fact that the attempt to neutralise the Jesuit enemies of the Venetian state and their French protectors was not successful, undoubtedly the bishop of Tinos had offered his significant services to the Republic in international politics and, after the end of his mission, the Venetian *bailo* in the Sublime Porte lost one of his most valuable allies in the Roman Church.⁴⁰

³⁷ G. Cozzi, "Stato e Chiesa: vicende di un confronto secolare...", p. 32-34.

³⁸ See the following studies, with bibliography: Z. N. Tsirpanlis, "Capitula (1408) για τον πρωτοπαπά και τον πρωτοψάλτη του Χάνδακα", in *Ροδωνιά. Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα*, vol. 2, Rethymno, 1994, p. 531-540; S. Karydes, *Όψεις της εκκλησιαστικής οργάνωσης στον βενετοκρατούμενο ελληνικό χώρο. Α'. Ζάκυνθος – Κέρκυρα – Κεφαλληνία – Κύθηρα – Πελοπόννησος*, Athens, 2011, p. 11-103; M. Foskolos, "Protopapas Tinarum...", esp. p. 22-28. In Corfu, however, initially (until 1555) the *Megas Protopapas* (Grand Archpriest) was elected by the priests, who formed the so-called *Iero Tagma* (Holy Order), and later by an enlarged body of clerics and laymen, including the members of the Venetian *Reggimento*, in which outnumbered the members of the Council of the local aristocratic Community (the *cittadini*). S. Karydes, *Όψεις της εκκλησιαστικής οργάνωσης...*, p. 11-67.

³⁹ For the expulsion of the Jesuits from the Venetian State, see G. Cappelletti, *I gesuiti e la repubblica di Venezia. Documenti diplomatici relativi alla società gesuitica raccolti per decreto del Senato 14 giugno 1606...*, Venice, 1873; P. Pirri, *L'Interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Silloge di documenti con introduzione*, Rome, 1959; G. Gozzi, "Fortuna, e sfortuna, della Compagnia di Gesù a Venezia", in M. Zanardi (ed.), *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù, Atti del Convegno di Studi (Venezia, 2-5 ottobre 1990)*, Padua, 1994, p. 59-88, esp. 76 and following. For Sarpi's views on Jesuits as enemies of the Venetian State and on their role as educators of Venice's Greek Orthodox subjects, see S. Birtachas, "Venezia e l'istruzione dei greci dello 'Stato da Mar'..."

⁴⁰ Th. Michel, "I contrasti rapporti di Venezia con i gesuiti nel Medio Oriente nei primi decenni del '600", in M. Zanardi (ed.), *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù, Atti del Convegno di Studi (Venezia, 2-5 ottobre 1990)*, Padua, 1994, p. 372-376.

Secondly, Tinos is marked by a particularity in comparison with Venice's other Hellenic territories. Already from the time of Ghisi's rule (1207–1390), a Venetian noble family, on Tinos and Mykonos, as on other Cycladic islands under Western rulers, some of the Orthodox population converted to the Latin denomination for economic and social reasons. Nevertheless, until the third decade of the XVth century the number of Latin people on Tinos remained limited. After the decree of union signed by the Council of Florence (1439) and, mostly, since the second half of the XVth century, Tinians converted *en masse* to Catholicism thanks to the proselytising policies of some Latin bishops.⁴¹ As a result, in the early XVIIth century, the island hosted the most populous Latin community in the whole of the Cyclades area: around two thirds of the inhabitants were Latin and just one third were Orthodox.⁴² This definitely hampered the application on Tinos of the "Orthodox-friendly" religious policy of Venice mentioned above, as it had been shaped during the second half of the XVIth century and implemented in other Venetian territories. On Tinos, the bishop functioned as a stabilising factor and a rallying figure for the local population (overwhelmingly Latin) in times of peace as well as war. His position was also enhanced by the appointment of a native subject entirely trusted by the Venetian government. Consequently, the maintenance of this regime obviously served Venetian interests, while any disruption could lead to changes even in the sovereign status of Tinos. Besides, if the Republic demonstrated unflinching support for the Greek Orthodox minority, it would probably boost even more the gradual conversion of Latin Tinians to the Orthodox denomination through mixed marriages. Indeed, this practice troubled the Latin bishop Perpignani and

⁴¹ According to Catholic scholar Markos Foskolos (but without any references), also due to the support of these policies by Venetian authorities, possibly with tax incentives or other economic motivations. M. Foskolos, *Εισαγωγή στην ιστορία της Καθολικής Εκκλησίας στην Ελλάδα*, Athens, 1977, p. 29. Cf. M. Foskolos, "Εκκλησιαστική ιστορία της Τήνου", in Idem (ed.), *Τήνος. Ιστορία και Πολιτισμός*, vol. 1, *Ιστορία*, Tinos, 2005, p. 355-416, section B3 "Η καθολική Εκκλησία της Τήνου".

⁴² There are variations in the demographic data regarding the population of Tinos during the XVIIth century: P. Ferrari, representative of the *provveditore generale* of Crete (1621): 18,000; *rettore* F. Foscoli (1624): around 9,000; Latin bishop N. Rigo (1632): 18,000; Apostolic Visitor G. Sebastiani (1667): 12,000 (8,000 Latin); *rettore* A. Marcello (1682): 9,102; cartographer V. Coronelli (1692): 6,000. The data provided by the Venetian *rettori*, based on the state's population censuses, should be considered as more authoritative. N. G. Moschonas, "Πληροφορίες για την αμυντική κατάσταση της Τήνου στις αρχές του ΙΖ' αιώνα", *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 3, 1964, p. 30-31; A. Papadia-Lala, "Η Τήνος κατά την περίοδο της Βενετοκρατίας (1390-1715)", in M. Foskolos (ed.), *Τήνος. Ιστορία και Πολιτισμός*, vol. 1, *Ιστορία*, Tinos, 2005, p. 181.

his successor Niccolò Rigo (or Righi) [1619-1649],⁴³ who wrote to Venice asking for immediate intervention in order to address the problem.⁴⁴

Thirdly, as a result of the predominant position of Catholicism on Tinos and the long-lasting coexistence of Latin and Orthodox communities, their lives had been interwoven in the same religious milieu. The two communities lived together peacefully and participated in the liturgical customs and practices of the local church. The presence of people from both denominations in common social rituals and ceremonies, as well as the acknowledgment of the Latin bishop as head of both churches – despite the fact that it had once been enforced – would obviously form in the consciousness of the Orthodox Tinians, laymen or clerics, at the end of the XVIth century, part of their religious tradition and a bond with their Latin compatriots.⁴⁵ The imposition of the Gregorian calendar on the latter disrupted the harmony in the relations of the communities, emphasising the dogmatic or other differences between them, again raising the issue of the emancipation of the Orthodox clergy from the powers of the Latin bishop. Furthermore, tension mounted higher due to the “mishandlings” of Perpignani, and his relations with the Orthodox minority and local Venetian governors (*rettori*) reached an impasse. The *rettori*, ostensibly in line with the spirit of the Venetian *giurisdizionalismo* that had been implemented in Venice’s other Hellenic territories, where they had probably held office earlier, failed to comprehend the extensive jurisdiction of the Latin bishop over the local Orthodox clergy and the flock, which was unlike anywhere else. As for the above-mentioned “mishandlings” of Perpignani, irrespective of his personal differences with some of the clerics and laymen on Tinos, Orthodox or even Latin, these were mostly related to the reforming of the people and the clergy in

⁴³ G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos...*, p. 46; G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente...*, vol. 2, p. 229.

⁴⁴ A.S.V., Collegio secreta, Lettere cardinali e altri ecclesiastici, filza 4, unnumbered fols., Rome 17 December 1616; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos...*, p. 17-18, 67, 76. Cf. D. N. Drosos, *Ιστορία της νήσου Τήνου...*, p. 16 and following, 269; M. Foskolos, *Εισαγωγή στην ιστορία της Καθολικής Εκκλησίας...*, p. 29-30.

⁴⁵ See, e.g. Alike Nikephorou, *Δημόσιες τελετές στην Κέρκυρα κατά την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας, 14ος-18ος αι.*, Athens, 1999; S. McKee, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia, 2000; A. Papadaki, *Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta durante il dominio veneziano*, tr. Giorgio Pelidis, Spoleto, 2005; M. Patramani, “Ορθόδοξοι και καθολικοί στα Κύθηρα. Θρησκευτικό αίσθημα και λατρευτικές συγκλίσεις (17ος-18ος αιώνας)”, *Νόστος*, 4, 2007, p. 147-238; M. Mersch, “Churches as “Shared Spaces” in the Eastern Mediterranean (Fourteenth to Fifteenth Centuries)”, in G. Christ, F.-J. Morche, R. Zaugg, W. Kaiser, S. Burkhardt, A. D. Beihammer (eds.), *Union in Separation: Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, Rome, 2015, p. 461-484; P. Fortini-Brown, “Ritual Geographies in Venice’s Colonial Empire”, in M. Jurdjevic, R. Strøm-Olsen (eds.), *Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir*, Toronto, 2016, p. 43-89.

the bishopric on the basis of the decrees and canons of the Council of Trent.⁴⁶ If we combine this fact with: a) his contacts with Cardinal Scipione Borghese in order to maintain and strengthen the power of the Latin Church in the region; b) the publication of the Greek version in the vernacular of Robert Bellarmine's *Christian Doctrine* (1602) upon his request; and c) his service as an Apostolic Visitor to Constantinople and the Aegean Islands,⁴⁷ it is easy to deduce that he was, indeed, an indefatigable servant of Catholic Reform, the model of a Latin bishop according to the dictates of the Council of Trent.⁴⁸

In conclusion, having taken into consideration all the above, it is apparent that Paolo Sarpi, the mastermind of the Venetian *giurisdizionalismo*, as well as the Venetian government had no reason to clash with Perpignani. Of course, he might have caused trouble to the local civil authorities about controversial matters of jurisdictional nature, similar to those caused by other prelates in the Venetian *Stato da mar* during the post-Tridentine period, yet he was ready to fall back when faced with the danger of losing the favour of Venice and risking the prestige of his episcopal powers, as well as the status and fame of his family. Beyond his services mentioned above, Venice acknowledged that the bishop and his family had proven their loyalty in numerous ways and had offered other services on various occasions (for example, they had secured the grain supply for Crete in times of acute famine and shortage). In repayment, members of the family had been granted privileges, while the bishop himself, besides the office of the bishop of Canea, was rewarded with the title of the Knight of Saint Mark

⁴⁶ See, e.g. the relevant testimony of the Tinian people (14 July 1614), in D. N. Drosos, *Ιστορία της νήσου Τήνου...*, p. 255.

⁴⁷ Archivio Segreto Vaticano, Archivio Boncompagni-Ludovisi, E 24; V. Peri, *Ricerche sull'editio princeps degli atti greci del Concilio di Firenze*, Vatican City, 1975, p. 80. For the spread of Bellarmine's *Christian Doctrine* in Tinos and its impact in the following centuries, see M. Foskolos, "Εισαγωγή στην ιστορία των καθολικών εκκλησιών της Τήνου", *Τηνιακά*, 1, 1996, p. 101 note 109; M. Foskolos, "Η επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα...", p. 185-186. For the success of this *Christian Doctrine* in the Hellenic territories and for its various publications in Greek, see Z. N. Tsirpanlis, "I libri greci pubblicati dalla "Sacra Congregatio de Propaganda Fide" (XVII sec.). Contributo allo studio dell'umanesimo religioso", *Balkan Studies*, 15, 1974, 208-209. Perpignani was also a friend of the Jesuit cardinal, and later saint, Roberto Bellarmine. G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos...*, p. 50; M. Foskolos, "Η επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα...", p. 186 note 21. For Bellarmine's relations with the Christian East and his efforts to unite the Churches, see G. Hofmann, "Il beato Bellarmine e gli orientali", *Orientalia Christiana*, 8/6, March 1927, p. 261-307.

⁴⁸ A. Turchini, "La nascita del sacerdozio come professione", in P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, p. 225-256. For the model of the ideal bishop created for the needs of the Catholic Reformation, the obligation of the Latin prelates to implement the decrees of the Council of Trent in their dioceses and their role in the post-Tridentine Church, see also H. Jedin and G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, 1985; A. Borromeo, "I vescovi italiani e l'applicazione del Concilio di Trento", in C. Mozzarelli, D. Zardin (eds.), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Rome, 1997, p. 27-105.

in 1619.⁴⁹ The diplomacy, with which Sarpi managed the case of the Latin bishop of Tinos, forced Pope Paul V (1605-1621) – Sarpi’s enemy since the time of the Interdict imposed by the latter against the Republic – to declare that he was a wise and just man. Sarpi responded with an expression of respect to him, which also revealed the vertical rupture in his relations with the Roman Curia: “now we have a pope friend, I pray to God that he will live more than me; his successors, however, will all be enemies of mine”.⁵⁰

Primary Sources

Archivio di Stato di Venezia (A.S.V.), Collegio, Esposizioni Roma, reg. 18.

A.S.V., Collegio secreta, Lettere cardinali e altri ecclesiastici, filza 4.

A.S.V., Consultori *in jure*, filza 10.

A.S.V., Consultori *in jure*, filza 12.

A.S.V., Consultori *in jure*, filza 13.

A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni Roma ordinaria, filza 18.

A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 39.

A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, filza 42.

A.S.V., Senato secreta, Deliberazioni, Roma ordinaria, reg. 20.

Archivio Segreto Vaticano, Archivio Boncompagni-Ludovisi, 28.

Archivio Segreto Vaticano, Archivio Boncompagni-Ludovisi, E 24.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6195.

Bodin Jean, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. by Ludovicus Noack, Paris-London, F. G. Baerensprung, 1857.

Cappelletti Giuseppe, *I gesuiti e la repubblica di Venezia. Documenti diplomatici relativi alla società gesuitica raccolti per decreto del Senato 14 giugno 1606...*, Venice, Grimaldo, 1873.

Pin Corrado (ed.), *Paolo Sarpi: Consulti*, vol. 1/1, *I consulti dell’Interdetto (1606-1607)*, Pisa-Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001.

⁴⁹ M. Foskolos, “Η επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα...”, p. 234-235, doc. 255-256; A. Papadaki, “Η δικαιοδοσία του Λατίνου επισκόπου Τήνου...”, p. 136 and note 48, 140-141.

⁵⁰ A. A. Bianchi-Giovini, *Biografia di fra Paolo Sarpi teologo e consultore di Stato della Repubblica veneta*, vol. 2, Florence, 1849, p. 224-225.

Pirri Pietro, *L'Interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Silloge di documenti con introduzione*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1959.

Sarpi Paolo, *Opere*, ed. by Gaetano and Luisa Cozzi, Milan-Naples, Riccardo Ricciardi, 1969.

Stella Aldo (ed.), *Nunziature di Venezia*, vol. 8, Rome, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1963.

LE DIOCÈSE DE NIKOPOL AU XVII^e SIÈCLE : CONFIGURATION JURIDIQUE ET STRATÉGIES DE SURVIE

Cristina Codarcea

Cet article présente les résultats de mes stages de documentation aux Archives Nationales de Sofia où j'ai pu consulter les microfilms contenant les documents de la *Propaganda Fide* de Rome. Mon but était d'observer les particularités du catholicisme du XVII^e siècle dans les Balkans, de le comparer à sa situation en Occident et de noter la dimension locale de ce phénomène ecclésiastique et religieux. Ainsi, après avoir parcouru les sources et la littérature secondaire, mes observations visent à décrire la spécificité du diocèse de Nikopol et son évolution tout le long du XVII^e siècle, celui-ci étant le corpus le plus cohérent et le plus riche dont je disposais. Ces documents décrivent une image des plus complexes de la réalité catholique de l'époque.

La situation de Nikopol est similaire à d'autres diocèses des Balkans car les enclaves catholiques présentent des traits communs. Le contexte historique partagé induit des ressemblances structurelles. Les communautés catholiques vivent dans des régions pauvres ou appauvries, sont, pour la plupart, des sociétés rurales, avec tout ce qui en découle sur le plan de l'organisation sociale et des mentalités : des modes de vie traditionnels, des comportements plutôt conservateurs, des résistances aux innovations et aux actions de l'Église de Rome qui, par le biais de missionnaires, veut imposer une discipline sociale et religieuse¹. Ce sont des communautés fragmentées, soumises à l'autorité musulmane ottomane, très souvent arbitraire et puissante, et contraintes de survivre dans des milieux multiethniques et multireligieux². Au contexte balkanique s'ajoute le contexte local relevant de l'histoire du catholicisme bulgare.

¹ A. Molnar, *Confessionalization on the Frontier. The Balkans Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Rome, 2019.

² C. Codarcea, « Balcanii 'Teren de misiune'. Comunitățile catolice și reorganizarea lor ecleziastică și religioasă în secolul al XVII-lea », in C. Vătășescu (éd.) *Identitate, cultură și politică în Sud Estul Europei, Două colocvii româno-bulgare*, Brăila, 2014, p. 81-102.

1. Philippe Stanislavov et l'évêché de Nikopol

Au cours du XVII^e siècle, également appelé le siècle d'or du catholicisme bulgare³, l'évêché de Nikopol occupe une position excentrée⁴. Dès sa création, en 1648, il se distingue de l'archevêché de Sofia de par l'orientation de ses fidèles, des Pauliciens nouvellement convertis, et de par l'organisation du diocèse. Ces spécificités se seront largement épanouies, sans doute, grâce aux actions et à la personnalité du premier évêque du diocèse, Philippe Stanislavov (1608-1674). C'est lui qui entame, dès son retour de Rome, en 1634, l'œuvre d'organisation et de réforme ayant comme corollaire son opposition acharnée aux prétentions de domination nourries par les frères mineurs de la Custodie de Bulgarie. Stanislavov, lui-même ancien paulicien converti et baptisé, à l'âge de 16 ans, par son futur rival, l'archevêque de Sofia, Petar Bogdan Bakšić (1642-1674), suit des études brillantes à Rome et à Loreto, études qui le recommandent à occuper une position de traducteur des langues slaves auprès du pape Urbain VIII⁵.

En 1634 ou 1635 l'évêque de Sofia, Ilia Marinov, le rappelle au pays pour exercer comme missionnaire. Marinov écrit au pape Urbain VIII afin qu'il autorise la mise à profit du savoir et de l'expérience de Stanislavov dans la conversion d'Oreše, « infesté par les erreurs des Pauliciens ». Oreše, le village de Stanislavov avant son départ pour Rome, s'était depuis révolté contre la présence des missionnaires. Selon les dires de Marinov, les missionnaires leur avaient interdit de « manger, boire, danser et se saouler dans l'église, conformément à leurs vieilles habitudes »⁶.

En 1636 on retrouve Stanislavov au le nord de la Bulgarie d'où il informe la Propagande sur les erreurs des Pauliciens⁷. De leur côté, les franciscains, par la voix de Petar Bogdan Bakšić⁸, font parvenir à Rome des rapports décrivant, avec amertume et regret, la situation sur le terrain. En effet, les Frères franciscains voient leur position dominante de plus en plus remise en question par l'action missionnaire auprès de Pauliciens déployée par Philippe Stanislavov, et ne manquent pas de désigner celui-ci comme responsable de la situation. Dans son rapport de juillet 1636, Petar Bogdan Bakšić montre bien les convulsions qui commencent à secouer le catholicisme bulgare :

³ K. Stantchev, « I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX », in V. Mosilia, M. Scarpa (éds), *I Balcani tra Oriente e Occidente. I Francescani nella storia dei popoli balcanici*, Venise, 2011, p. 135-186.

⁴ J. Bogève, « L'évêché de Nicopolis en Bulgarie », *Echos d'Orient*, 18 (112-113), 1916, pp. 160-164.

⁵ S. Salaville, « Philippe Stanislavof, apôtre des Bulgares Pavlikans au XVII^e siècle », *Échos d'Orient*, 15 (97), 1912, p. 481-494.

⁶ *Ibidem*, p. 482.

⁷ E. Fermežin (éd), *Acta Bulgariae ecclesiastica ab anno 1565 usque ad annum 1799*, Zagreb, 1887, p. 42.

⁸ Custode élu par le chapitre des franciscains bulgares en 1630.

au début, en Bulgarie, il n'y avait que deux églises catholiques, une à Čiprovci et l'autre à Xelesna, et il n'y avait que deux prêtres qui savaient dire la Messe (selon les dires des anciens) une ou deux fois par mois ; et dans ces lieux on ne savait rien au sujet de l'Extrême Onction : c'est uniquement après l'arrivée des frères qu'on en été informés à son sujet et au sujet d'autres choses nécessaires au salut des âmes. (Fermendžin *Acta*, XXXVIII, p. 40).

La suite du document montre les privilèges et les bénéfices des Frères Mineurs octroyés par le pape Clément VIII. Investi d'*auctoritas apostolica* par le pape, l'ordre faisait régner « la paix et la concorde » dans ces régions *ad limina* :

Et pour beaucoup d'années ont tenu les frères la cure des âmes avec la volonté de la Sainte Église et maintenant, ceux qui ont été fait hommes par notre médiation, veulent par force prendre le petit bout de pain que Dieu et la Sainte Église nous ont donné, en disant : vous êtes des frères et ne convient pas que vous teniez des paroisses. Mais ces paroisses ne sont pas comme celles d'Italie. (Fermendžin *Acta*, XXXVIII, p. 41)

Dans ce contexte, la figure de Stanislavov devient problématique aux yeux des autorités ecclésiastiques bulgares contre lesquelles il va mener une lutte assez acharnée pour la maîtrise du diocèse de Nikopol.

À l'occasion du premier synode du diocèse de Sofia, en 1641, Stanislavov semble déjà détenir une position d'autorité, reconnue aussi bien sur son territoire qu'à Rome. Sur le document attestant de la rencontre entre les prélats bulgares et des décisions prises à cette occasion, sa signature est placée en haut de la liste des signataires. Sa titulature, « missionnaire apostolique auprès des Pauliciens », suggère qu'il figurait parmi les responsables des mesures réformatrices implémentées dans le diocèse de Nikopol portant surtout sur l'organisation⁹.

La longue période missionnaire et pastorale de Stanislavov est durablement marquée par les rivalités et les divergences avec les franciscains. Le programme réformateur qu'il semble poursuivre vise l'unification des communautés pauliciennes et leur soumission à son autorité. Les événements suivant l'élévation, en 1648, du diocèse de Nikopol au rang d'épiscopat¹⁰ et par la suite, sa subordination à l'archidiocèse de Sofia, nous autorisent à formuler cette hypothèse. Les documents, inédits ou publiés, dressent un tableau complexe de l'affrontement entre les deux parties, fait de passions et de revendications, de volonté de domination et de vision stratégique d'intégration et

⁹ S. Salaville, « Philippe Stanislavof ... », p. 486.

¹⁰ I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, Rome, 1937, p. 109-111.

de réforme. Par exemple, les lettres envoyées à Rome par Petar Bogdan Bakšić¹¹ marquent une nouvelle étape dans la rivalité des deux prélats au siège du nouvel évêché de Nikopol. Elles laissent voir, sur un ton d'amertume, la déception de l'évêque de Sofia devant la nomination par la Congrégation de *Propaganda Fide*, de Stanislavov et le rejet de son propre secrétaire, Francesco Soimirovič, celui qu'il avait chaleureusement recommandé. En mai 1648, l'archevêque de Sofia écrivait à la Propagande :

D Philippe Stanislavov a été nommé contre le désir de nous tous et des chrétiens d'ici. Celui-ci, comme l'a dit aussi l'archevêque de Marcianopolis (Marco Bandulovič), ne connaît rien et personne dans ces lieux. Ces lieux, habités par les Pauliciens, ont été convertis à la vraie foi par les frères de cette Custodie et ce fait a toujours été reconnu, par le passé comme par le présent, pour que tous les prélats ou évêques soient de notre religion et de notre pays, afin de pouvoir vivre en paix, les religieux dans leurs abris, à l'ombre des privilèges que nous avons dans la maison ottomane *ab antiquis temporibus*, sinon ils ne survivraient pas. (Fermendžin, *Acta...*, p. 185)

Petar Bogdan Bakšić mentionne que l'élection de Stanislavov pourrait conduire à la disparition des anciennes coutumes, car il ne les connaît pas, ni les respecte puisqu'« il ne vit pas parmi les Pauliciens et il vit auprès des marchands ragusains avec lesquels il se comporte comme étant un simple prêtre »¹².

Afin de réduire les animosités entre les chefs des deux institutions ecclésiastiques, un compromis a été trouvé lors de l'accord signé en 1649. Selon celui-ci, la délégation de la mission apostolique et le service pastoral des Pauliciens résidant le nord de la Bulgarie étaient octroyés au clergé séculier se trouvant sous l'autorité de l'évêque de Nikopol, tandis que les communautés catholiques autour de Čiprovcı et les Pauliciens de la région de Plovdiv (Philippopoli) étaient confiés aux franciscains¹³.

L'étude des rapports de force qui s'installent entre les différents acteurs du territoire bulgare suivant la nomination de Stanislavov et la progression en influence de l'archevêque Petar Bogdan Bakšić, révèle deux grandes problématiques : celle de la juridiction épiscopale et celle du recrutement et de la formation du clergé paroissial.

2. La juridiction épiscopale

Le nouvel évêché, créé en 1648 par la *Propaganda Fide* pour administrer d'une manière efficace et systématique les nouveaux convertis au catholicisme,

¹¹ Publiées également par par Fermendžin et par M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, II, Cité du Vatican, 1992, p. 159-163.

¹² E. Fermendžin, *Acta...*, p. 185.

¹³ *Ibidem*, p. 190-192.

les Pauliciens, est vu par les contemporains mais aussi par les historiens après, comme une rupture de l'unité au sein du catholicisme bulgare¹⁴. Le réaménagement de l'autorité ecclésiastique a attisé de nombreux conflits impliquant divers acteurs : clergé séculier contre clergé régulier, franciscains et archevêque de Sofia contre archevêque de Nikopol, animosités entre les personnalités ecclésiastiques catholiques de premier rang comme Petar Bogdan Bakšić, Francesco Soimirovič, Marco Bandulovič, Petar Parčević et Philippe Stanislavov¹⁵.

Le programme fondateur de la Congrégation de *Propaganda Fide* comportait parmi ses objectifs celui de la création/restauration d'une structure ecclésiastique locale, ainsi que l'établissement d'une hiérarchie s'appuyant sur un clergé séculaire originaire de la province même¹⁶. Autant dire que les questions de juridiction constituaient pour elle un enjeu majeur. Mais cette stratégie de la Congrégation pouvait aboutir à ses fins, uniquement, avec la condition que l'église locale puisse se rendre autonome par rapport au centre, en s'appuyant sur les ressources de son territoire. Donc, dès son arrivée, Stanislavov essaye d'identifier les ressources de son diocèse et manifeste la volonté de soumettre à son autorité toutes ces communautés de nouveaux chrétiens. Vu son origine et conscient des projets nourris par la Congrégation, Stanislavov considère que les Pauliciens, du nord et du centre, doivent se retrouver naturellement sous son autorité. Ses prétentions se heurtent évidemment, à l'opposition des franciscains bulgares qui, eux-mêmes, se considèrent les apôtres de ces nouveaux convertis. Dans mon opinion, Stanislavov a été guidé pendant toute la durée de son apostolat, par des objectifs clairs et un programme bien articulé. Cette hypothèse s'appuie sur l'analyse d'un long rapport datant de 1680, rédigé et envoyé à Rome par son successeur, Anton Stefanov (1676-1692). Cette lettre apporte, me semble-t-il, des éclaircissements importants, quant à l'activité et les intentions de Stanislavov, mais aussi au sujet de l'activité de la Congrégation de Rome¹⁷. En décrivant la précarité de l'évêché de Nikopol, ses maigres ressources humaines et matérielles, la pauvreté de ses ouailles et leur caractère indiscipliné, Stefanov présente des arguments qui forment un tableau cohérent et raisonné, l'ébauche d'un vrai programme réformateur. Pourtant, plusieurs indices me font penser que ces informations trouvent leur source dans un ou plusieurs documents que Stefanov a dû consulter après avoir été nommé évêque. Comme il le dit lui-même, en tant qu'il « était

¹⁴ K. Stantchev, « I francescani... », p. 162.

¹⁵ *Ibidem*, p. 162-176.

¹⁶ P. Guilday, « The Sacred Congregation *De Propaganda Fide* », *The Catholic Historical Review*, 6 (4), 1921, p. 478-494.

¹⁷ B. Primov *et al.* (éds), *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*, Sofia, 1993, p. 443-452.

frère des Mineurs Observants de Saint François, il a eu hâte d'étudier les choses concernant le gouvernement épiscopal » car « lorsqu'il a appris la nouvelle de son élection et est venu dans le pays, dans son diocèse, il n'existe pas d'autres livres qui traitent sur des choses pertinentes à l'office épiscopal, en exceptant un Pontifical »¹⁸. Donc, dès le début, il confesse combien il était peu préparé à occuper une aussi haute fonction et combien il s'était engagé en lisant, dans son couvent de Čiprovci, des écrits sur l'état du diocèse de Nikopol, mais aussi sur les attributs de cette nouvelle fonction, afin qu'il soit un bon évêque. On peut ainsi penser que bon nombre d'idées mentionnées dans ce texte de la fin du XVII^e siècle, ont été puisées dans des documents rédigés par son prédécesseur, documents qu'il a pu consulter, sans doute, dans les archives franciscaines¹⁹. Ainsi, on trouve chez Stefanov des arguments qui relèvent plus du programme réformateur de Stanislavov, que de la vision des frères mineurs qui, pourtant, ont assuré toute son éducation religieuse et intellectuelle.

Au moins trois arguments semblent porter la paternité de Stanislavov, plusieurs fois mentionné avec des marques de respect dans le texte d'Anton Stefanov. Il affirme que l'évêque de Nikopol devait avoir droit de juridiction sur tous les Pauliciens convertis, une idée qui est très éloignée des convictions nourries par le milieu franciscain. Le rapport de Stefanov ne fait, pas du tout, référence au document de 1649, qui stipule la séparation des Pauliciens du nord de la Bulgarie, des ceux aux alentours de Plovdiv (Philippopoli). Il mentionne cependant avec précision l'intention de la Propagande d'installer Stanislavov, en tant qu'évêque de tous les nouveaux chrétiens de la Bulgarie. L'évêque Anton Stefanov affirme dans son rapport :

quand Monseigneur Philippe, d'heureuse mémoire, fut élu évêque de Nikopol, on pouvait penser qu'en donnant ce décret (fol : 39, l'acte Congregationi 78, de 30 mars 1648), la Sainte Congrégation souhaitait que l'évêque de Nikopol gouverne tous les Pauliciens ou nouveaux chrétiens qui se trouvent sur le territoire de la Dacia Ripensis, ou bien Misia, donc tous ceux qui se trouvent entre le Danube et le Mont Hemo. (*Dokumenti...*, p. 449).

Cette information est appuyée par un document se trouvant à Rome, publié par Jačov²⁰ qui le date de 1660, date contestée par Stantchev²¹ qui propose, par ailleurs, comme créateur du document l'évêque Stanislavov. Ainsi, ce dernier devance la datation de l'acte en 1650, lorsque Stanislavov aurait pu

¹⁸ *Dokumenti...*, p. 443.

¹⁹ L'archevêque Peter Bogdan Bakšić parle, dans son rapport envoyé à Rome lors de la visite apostolique de son diocèse, en 1647, des livres et des documents qui sont conservés dans le monastère des frères : Jačov, *Le missioni cattoliche...* vol. I, p. 109.

²⁰ Jačov, *Le missioni cattoliche...*, vol II, p. 159-163.

²¹ K. Stantchev, « I francescani... », p. 157.

avoir l'opportunité de le présenter aux cardinaux de la Congrégation, pendant sa visite jubilaire à Rome. Le texte est une description de la situation des Pauliciens et des circonstances de leur conversion, la formation des prêtres et des missionnaires dans les collèges de Rome et aussi, une demande d'aide pour combler la pénurie des servants de Dieu dans la province. Comme Stantchev l'observe également, le document n'est pas issu du milieu des franciscains bulgares et il indique plutôt un rapprochement de celui des marchands ragusains. On affirme dans le texte que les Pauliciens s'opposent à la présence des franciscains dans leurs villages, «car ils assurent le service dans quatre villages et ils ne peuvent plus aller au-delà de ceux-ci car les croyants ne veulent les accepter à cause d'évidences légitimes»²². Il me semble, en tout état de cause, que le rapport de Stefanov, doit être inspiré, dans son ensemble, du programme et des idées, qui ont animé la vision réformatrice de Stanislavov.

La deuxième idée avancée par Stefanov, suite et développement de la précédente, suggère à Rome de réunir tous les Pauliciens au sein d'un seul diocèse et de recréer l'ancien archevêché de Tarnovo. Selon Stefanov

l'évêché de Nikopol est tout un avec l'archevêché de Tarnovo. Mais dans cette question, on suivra ce que l'Église décidera. (*Dokumenti*, p. 451)

Donc, Stefanov propose une extension des droits épiscopaux sur tous les Pauliciens et la réactivation de l'ancien archevêché de Tarnovo

car la cité de Nikopol, celle des Bulgares et celle de l'empereur Nicéphore, fut détruite et de nouveau édifiée. Mais à l'époque de la domination des Bulgares elle était une ville pauvre. Ainsi, à l'époque d'Innocence III fut érigée la ville de Tarnovo, ou Trimonitana, dotée de l'étendard de la primature, une vraie Tétrarchie ornée. Depuis, la ville de Nikopol n'a pas eu son propre évêque, son évêque ayant toujours été l'archevêque de Tarnovo... Mais à notre époque, le Grand Turc a voulu honorer la cité de Nikopol en abaissant celle de Tarnovo. (*Dokumenti*, p. 450).

Si pour Stefanov cette demande de réorganisation n'a pas forcément un contenu idéologique, car son but était de pouvoir bénéficier de plus de ressources pour rendre le diocèse de Nikopol autonome et capable de soutenir le personnel ecclésiastique, pour Stanislavov, qui invoque les arguments historiques et légaux de la primauté, la réorganisation de l'archevêché de Tarnovo devenait un instrument efficace dans sa lutte pour la suprématie.

Au moins deux arguments étayent l'hypothèse selon laquelle le texte de Stefanov s'inspire de sources existantes à l'époque de Stanislavov. D'abord, le

²² Jačov, *Le missioni cattoliche...*, vol II, p. 162.

milieu des marchands ragusains que Stanislavov côtoyait au point d'attirer les critiques de Petar Bogdan Bakšić, affichait des ambitions de suprématie sur le sol bulgare, ambitions qui se heurtaient au milieu franciscain local. Ivan Dujčev mentionne²³ un phénomène « curieux » dans l'histoire du mouvement catholique bulgare, à savoir la rivalité entre la ville de Tarnovo et celle de Sofia, exacerbée vers la fin de la vie l'évêque de Sofia, Ilia Marinov (1641). Il montre dans son ouvrage, que l'idée de la recréation de l'archevêché de Tarnovo est lancée par des religieux au service de la République de Raguse. C'est ainsi qu'en 1626, la Propagande, cherchant des informations et un point de vue plus neutre, envoie l'archevêque d'Antivari (Bar), Pietro Massarecchi, pour trancher la dispute. Celui-ci rédige un rapport qui est favorable aux frères franciscains regroupés autour de Čiprovci et de Sofia, et jette un peu plus de lumière sur ce mouvement de revendication. Il apparaît que cette idée est soutenue par les marchands ragusains qui perçoivent comme une menace la montée de l'influence franciscaine. Ainsi, Massarecchi dresse un portrait très peu flatteur de Fra Lorenzo Florio, curé à Tarnovo, ordonné prêtre en Albanie et ayant grandi dans les couvents ragusains. Celui-ci s'attire la sympathie et l'appui du métropolite grec de Tarnovo et du prince valaque Radu Mihnea, grâce à ses connaissances médicales et non pas à sa maîtrise de la doctrine chrétienne (Fermendžin, 1887, XXIX, p. 30-31). Il semblerait que ce personnage, possédant un réseau relationnel important dans la Péninsule balkanique et soutenu par des voix politiques et ecclésiastiques puissantes, soit devenu le porte-parole d'une tradition prenant le contre-pied du mouvement franciscain fleurissant. En poursuivant cette tradition ragusaine, on comprend aisément pourquoi Stanislavov, très familier de ce milieu, aurait pu s'approprier l'idée d'une renaissance de l'archevêché de Tarnovo. Ceci lui aurait permis de réunir tous les Pauliciens sous son autorité, de gagner en légitimité historique (grâce à son ancienneté) et de bénéficier de ressources humaines et matérielles lui permettant de faire face à ses puissants concurrents, les franciscains.

Le deuxième argument est plutôt d'ordre contextuel car, dès le milieu du XVII^e siècle, on assiste à un processus complexe de réaménagement des juridictions dans toutes les provinces ecclésiastiques de la Péninsule balkanique²⁴. Ce processus est conduit et supervisé d'une main forte par la Congrégation de *Propaganda Fide*²⁵. Durant toute cette période marquée par des contestations et des revendications, Rome est submergée de lettres où les représentants du haut clergé catholique fait montre d'érudition et de pléthore d'arguments d'ordre historique et géographique censés étayer les demandes de

²³ I. Dujčev, *L'Arcivescovato cattolico di Sofia nel XVII secolo*, Sofia, 1939, p. 197.

²⁴ C. Codarcea, « Balcanii 'Teren de misiune'... ».

²⁵ B. S. Pandžić, « L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale, I », in id. (éd.), *Bosna Argentina, Studien zur Geschichte des Franziskanerordens in Bosnien und Herzegowina*, Vienne, 1995, p. 199-226.

chacun. La méthode et le style de Stefanov, emprunté d'après toutes les apparences, aux écrits de Stanislavov, ressemble beaucoup, également, à l'ouvrage rédigé par l'archevêque d'Ohrïde, Francesco Soimirovič, en 1651 : celui-ci était destiné à convaincre les autorités romaines de l'appartenance du diocèse d'Ohrïde à la Bulgarie et non à la Serbie²⁶.

Outre les deux idées présentées ci-dessus, le franciscain Stefanov avance une troisième, non moins importante et aussi proche de la pensée de Stanislavov : celle-ci concerne la conversion des Pauliciens et les agents de l'activité missionnaire. Au début de son rapport, Stefanov cite un document officiel afin d'informer la Sainte Église à propos du :

Fruit spirituel que l'évêque et les prêtres doivent maintenir dans ces pays. Parce qu'il est connu par une déclaration de foi faite à Rome, par ces prélats à l'an 1650, comme la Sainte Congrégation a été informée jusqu'ici sur les choses de Pauliciens, dans cette déclaration de foi ce sont ces paroles précises : Et maintenant il arrive (ça veut dire les peuple des Pauliciens) au numéro de vingt mille âmes, qui sont venus au rite catholique avec l'exemple de bonne conduite et des bonnes coutumes et qui méritent d'être appelés avec le nom de Latins entre les Turcs, Tartares et d'autres nations barbares. Et cela est certifié par Mons. Thomaso, patriarche de Constantinople de la Nation arménienne et de Mons. Cordaso, archevêque de Mésopotamie. Ces prélats ont raconté d'avoir vu et observé une grande dévotion et hospitalité singulière comme ils affirment sous serment, qu'ici se trouve la ferveur d'origine, de l'Église primitive. Cette déclaration de foi est faite avec leurs sceaux et avec les signatures de Fra Gioseppe Mana (Giuseppe Maria Bonaldi -1646-1653) archevêque d'Antivari et primat de la Serbie, Marco Scura (1640-1656), archevêque de Durazzo, fra Simeone Scontra (Simmeone de Summis OFM, 1647-1672), évêque de Sappa, Giovanni Batista Battuta, vicaire apostolique de Budua, fra Innocentio Medin, provincial en Albanie et fra Gregorio Fassina (Gregorio Frasinì OFM, 1646-1656) évêque de Scutari. Donc, sur la vérité de cette foi, *quantum ad mores et ad numerum*, va s'éclaircir au-dessous. (*Dokumenti*, p. 451-452).

Ce document n'a peut-être pas été conservé ou il n'a pas été encore trouvé dans les archives de *Propaganda Fide* et rendu au public ; cependant Stefanov l'a sûrement vu car tous les hauts prélats qu'il mentionne, quoiqu'avec des translittérations erronées, étaient en fonction en 1650. On note qu'aucune autorité ecclésiastique bulgare ne fait partie des signataires, ou du moins la source originale ne les indique pas. Il me semble très important de relever que ce passage atteste que le rapport de Stefanov s'appuie sur des documents rédigés en

²⁶ K. Stanchev, « Francesco Soimirovič: un protagonista poco noto della cultura bulgara dell'età barocca », in M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (éds), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra le culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, II, Florence, 2008, p. 601-613.

1650 et consultables à Čiprovci, puisque Stefanov n'indique jamais avoir visité Rome.

3. La formation du clergé paroissial

Le problème du recrutement et de la formation du clergé paroissial et diocésain reçoit lui aussi un traitement varié, selon les parties impliquées et leurs visions différentes : éducation externalisée dans les collèges de la Propagande ou création d'écoles locales, afin d'assurer un personnel ecclésiastique plus nombreux et plus dévoué à la cause missionnaire.

La personnalité, l'érudition et le dévouement de l'évêque Stanislavov pour la cause catholique n'ont rien à envier aux qualités de puissants adversaires contemporains, Petar Bogdan Bakšić, Marco Bandulović ou Francesco Soimirovič, qui ont durablement marqué l'histoire du catholicisme bulgare au XVII^e siècle²⁷. Ainsi, créateur du premier recueil de textes religieux, *Abagar*, anthologie de prières et de textes apocryphes²⁸, imprimé en caractères cyrilliques et traduit en langue illyrienne, destiné à propager et à familiariser les Pauliciens avec les vérités chrétiennes, Stanislavov connaît les vertus et la nécessité de l'éducation²⁹. Dans son activité missionnaire qui se traduit par de longs et interminables voyages dans son diocèse et à l'étranger, à Rome, à Venise ou à Vienne, cet érudit, qui parle le bulgare, le roumain, le turc et le tartare, et qui montre sa détermination à corriger les déviations des Pauliciens, est persuadé qu'uniquement l'éducation, autant du personnel missionnaire, que des fidèles laïques, peut apporter l'élévation de la condition de son diocèse.

De plus, en raison de cette conviction que seule l'éducation peut être la réponse à la construction d'une communauté durable et structurée, le problème des boursiers dans les Collèges de la Propagande alimente les désaccords entre Petar Bogdan Bakšić et Philippe Stanislavov, dès le retour au pays de ce dernier, en tant que missionnaire apostolique. Petar Parcevič, alors *alumnus* du Collège illyrien, adresse à la Congrégation, en mars 1636, la prière d'intervenir dans une situation qui semble déjà conflictuelle :

en recevant les jours passés une lettre de la part de Philippe, responsable de la cure des Pauliciens... il me dit qu'il est en grande inimitié avec le Mons. de Sofia, car il voulait envoyer ces trois jeunes et que, s'il pouvait avoir la permission de Rome, il voulait les envoyer sans même qu'ils aient eu leur

²⁷ K. Stantchev, « Assimilazione alla rovescia ovvero quando la minoranza vuole dominare. Il programma politico dei Cattolici bulgari nel secolo XVII », in G. Giraudo, A. Pavan (éds), *Integrazione, Assimilazione, Esclusione e Reazione Etnica, II, Scriptaweb*, Naples, 2008, p. 149-166.

²⁸ P. Ambrosiani, « Copies of Filip Stanislavov's *Abagar* (Rome, 1651) », *Scripta and e-Scripta*, 14-15, 2015, p. 63-71.

²⁹ S. Salaville, « Le premier livre néo-bulgare : l'« *Abagar* » de l'évêque Stanislavof (1641) », *Échos d'Orient*, 15 (96), 1912, p. 442-448.

baptême. Mais en voyant moi-même les difficultés et l'affluence de tant de gens qui expriment la volonté d'obtenir une place pour étudier, il me semble difficile qu'on envoie autant de gens idiots sans le savoir des lettres. (ANS, KMΦ/14, 1)

On sait que, depuis le début du processus de conversion des Pauliciens, Pierre Salinati, le premier évêque de Sofia et résidant à Čiprovcı, reçut du pape Urbain VIII, en 1627, le privilège d'envoyer six Bulgares au collège illyrien de Loreto. Ceux-ci devaient être formés et retourner au pays en tant que missionnaires apostoliques. Ce sont donc les franciscains de la Custodie de Bulgarie, placés sous l'autorité de l'évêque de Sofia, qui sélectionnaient et envoyaient à Rome les jeunes boursiers. Avec l'arrivée de Stanislavov, toute la procédure doit être repensée et celui-ci revendique, dès son arrivée, la latitude de proposer lui-même des boursiers pour les collèges de la Propagande. Dans le document publié par Jačov, le rédacteur qui est identifié par Stantchev avec notre évêque, retrace l'histoire de l'éducation dont bénéficiaient les nouveaux convertis, quand le pape Clément VIII accepta de payer pour « huit jeunes Pauliciens qui étudiaient dans le Collège Clémentin sur les dépenses de Clément VIII de bienheureuse mémoire et envoyés par l'évêque Pierre Salinati. En finissant les études et enivrés par la piété et par l'exemplaire et bonne doctrine, ceux-ci sont devenu prêtres et ils sont retournés au Pays auprès de leurs compatriotes pour prêcher et administrer le service spirituel. Ainsi ont été maintenus d'autres jeunes de la même Nation, jusqu'à quand Urbain VIII, d'heureuse mémoire, en transférant le Collège dans la Cité de Loreto les élèves de la Nation Illyrienne en 1627, il a donné l'ordre de réserver toujours six places pour les *alumni* bulgares »³⁰. Cette tradition est interrompue autant à cause de la rivalité de deux chefs spirituels de l'Église catholique bulgare, mais aussi peut-être, à cause de l'opposition des parents des jeunes envoyés si loin de la maison paternelle. Philippe Stanislavov fournit l'explication de cette rupture avec la tradition de six *alumni* bulgares dans des lettres adressées à la Congrégation des années plus tard. En 1664 il montre que

les places à Loreto ont été perdues par les Pauliciens au profit des Bulgares en raison de l'absence de nos anciens évêques, qui étaient aussi des frères ; et à cause de la jalousie ils n'ont pas supporté que nous fassions de prêtres séculiers et ils essaient à tout prix, *mano in mano* de les transformer en moines. (ANS, KMΦ/4, 329/325)

La plainte de Stanislavov pourrait contenir les vraies raisons car un document de 1633 adressé par le recteur du collège de Loreto à la Propagande, décrit une situation semblable :

³⁰ Jačov, *Le missioni...*, vol II, p. 162.

il y a six mois que nous avons une place libre pour un élève Bulgare et j'ai écrit à l'évêque de Sofia d'envoyer quelqu'un. Il a répondu qu'il ne voulait pas envoyer de jeunes Bulgares parce qu'il ne voulait pas nuire aux intérêts de ses frères.

Il propose à la Congrégation ceci :

Ainsi, d'autres jeunes des régions dominées par les Turcs peuvent être accueillis à la place des Bulgares. (ANS, KMΦ/4, 32)

Comme lors de la dispute autour de la juridiction sur les Pauliciens, la Congrégation intervient aussi pour apaiser les malentendus liés aux boursiers bulgares. Le document de 1649 stipule, au huitième point, que dorénavant trois boursiers seront proposés par les franciscains et trois autres par l'évêque de Nikopol.

Que le problème n'eût pas été résolu, le montre un autre document, datant de février 1652. Il s'agit d'une lettre rédigée par Petar Bogdan Bakšić dans laquelle il raconte sa convocation à Rome, l'année précédente, afin de rendre compte de son choix d'envoyer trois jeunes à Loreto et non pas à Rome, sans respecter l'accord écrit et signé, à la demande du secrétaire général de la Congrégation, entre lui et l'évêque de Nikopol. Dans le document de Bogdan, celui-ci explique que Philippe Stanislavov n'accepterait pas d'envoyer des jeunes Pauliciens à Rome, car il aurait préféré que cet argent soit utilisé pour créer une école dans son diocèse. Cette idée ne trouve pas de l'appui auprès de la Congrégation et le secrétaire, Mons. Dionissio Massari considère que la proposition de Stanislavov ne réunit pas des conditions nécessaires au fonctionnement d'une école au niveau local. Cette position, exprimée par un haut représentant de Rome, donne satisfaction aux franciscains, qui montrent, en toute occasion, qu'il ne peut y avoir d'école en dehors des monastères. Il est à noter que les trois boursiers que l'archevêque semble avoir envoyés au Collège de Loreto, seraient originaires des villages situés près de Plovdiv, donc des Pauliciens. On trouve dans le même document la mention des difficultés rencontrées au moment du voyage par trois garçons allant en Italie : l'incertitude des routes, la guerre ininterrompue sur la mer et la tourbière entre l'empire ottoman et l'empire autrichien, ce qui fait qu'aux dangers de vie pour les voyageurs s'ajoutent les frais très élevés de transport et de protection.

Dans ce contexte de luttes intestines et de difficultés objectives faisant obstacle à l'envoi de jeunes dans les Collèges italiens, on peut comprendre que Stanislavov avait comme plan d'ouvrir une école dans sa province ou, au moins, d'envoyer des jeunes dans des écoles les plus proches de sa communauté. Cette stratégie semble légitime étant donné l'insuffisance accrue des ressources et des

moyens financiers de l'évêché de Nikopol et donc l'impossibilité de contribuer d'une manière consistante à l'éducation d'un clergé séculier autochtone. Stanislavov arrive pourtant à ouvrir une école à Terniceviza où les jeunes apprennent la doctrine chrétienne, les lettres et les bonnes mœurs, une école qui fonctionne dans une maison achetée par l'évêque et qui reçoit de la part de la Congrégation une aide de 30 écus par an. Cette somme est mentionnée dans un document de la Congrégation datant de 1655, une liste des dépenses prévues par Rome pour chaque diocèse des Balkans (Archives Nationales de Sofia). L'évêque lui-même note dans son rapport de visite apostolique *ad limina* du 1659, que l'école de Terniceviza fonctionne « *cum auxilio scutorum 30* ».

Deux documents que j'ai pu consulter dans les Archives de Sofia montrent la préoccupation de Stanislavov de trouver des alternatives pour la formation de son clergé et de contourner la forte influence de Petar Bogdan Bakšić. Ainsi, il propose à la Congrégation, en 1662, d'exercer son influence afin que de jeunes Bulgares de son diocèse soient admis au collège de Dubrovnik, au lieu de Loreto, et il insiste sur le fait que

toutes les Nations ont leur Collèges à Rome – les Allemands, les Finlandais et les Maronites – ou à Loreto – les Albanais, les Bosniaques et les Ragusains. Uniquement les pauvres Bulgares n'ont plus de place pour pouvoir étudier les Lois et les Sciences qui pourront les aider dans leur tâche spirituelle déployée dans leurs lieux d'origine. C'est pourquoi toute la province s'est retrouvée sans travailleurs et sans prélats à cause de la peste. J'ai écrit au ministre de Bosnie et à l'évêque de Belgrade, à l'archevêque de Scopie : s'ils ont un prêtre, qu'ils me l'envoient. Je suis allé à Čiprovci chez l'archevêque de Sofia et je lui ai demandé s'il avait un prêtre ou un frère et il m'a répondu qu'ils n'avaient pas même pour leur usage. Mais il y avait deux jeunes Valaques, Mihăilă et Ștefan, qui ont étudié au Collège de la Propagande et qui se trouvaient sous la juridiction de cet archevêque de Sofia. Je lui ai demandé de les ordonner et de les envoyer à mon aide. Mais ce n'était pas possible, je ne sais pas pourquoi. Ces deux-là ont prêté serment et ils ont l'obligation de servir leur patrie et d'aller où la sainte Congrégation les envoie. En fait, je me retrouve sans prêtres dans ma province et il ne m'en reste qu'un. (ANS, KMΦ/4, 329/325)

Une deuxième lettre de l'évêque, datée de juin 1664, montre la même situation dans tout l'évêché de Nikopol, desservi uniquement par deux prêtres ayant survécu à la peste qui hante la région. Il n'y a plus que l'évêque lui-même et « Giovanni di Paolo, le vieux *alumnus* et missionnaire chez les Pauliciens » (ANS, KMΦ/4, 331/327).

Stanislavov se plaint, encore une fois, que la Congrégation ne répond pas à ses demandes répétées et qu'elle ne tient pas la promesse de servir de médiateur pour l'acceptation de six jeunes bulgares ou Pauliciens au Collège de Raguse.

4. En guise de conclusion

Le XVII^e siècle est celui des transformations et de la quête d'une formule efficace permettant à l'église romaine d'asseoir son autorité dans les Balkans. Des éléments communs de ce processus régional agissent dans des contextes locaux très particuliers.

Les chefs spirituels de l'évêché de Nikopol, réalité institutionnelle nouvelle, tentent d'échapper à l'influence grandissante des franciscains bulgares. La vie de l'évêque dans cette région est austère et pauvre car il partage la pauvreté de ses sujets et il transforme la mission apostolique en vocation. En même temps, les actions de l'évêque le plus marquant de l'époque, Philippe Stanislavov, visent l'édification d'une institution ecclésiastique solide et structurée, avec des limites précises et avec un corps de serviteurs ecclésiastiques constitué d'un clergé séculier éduqué et dévoué.

L'évêché de Nikopol reste, pourtant, pour toute cette période, une province vulnérable, avec une population nouvellement convertie qui conserve les attachements traditionnels et coutumiers, avec des communautés mobiles et peu de clercs pour les guider. Le dernier évêque de Nikopol qui se sauve et se réfugie en Valachie pour échapper à la furie du pouvoir musulman, décrit la situation explosive de 1686-1687 : « La petite foi des Pauliciens d'il y a un an est maintenant non seulement endormie, mais complètement morte. »

Suivra une époque marquée par des massacres, des migrations massives et des déplacements de population. Les catholiques de cette région ne survivent que dans quatre ou cinq villages. L'âge d'or du catholicisme bulgare s'achève avec ce siècle.

Sources

Archives Nationales de Sofia, ANS, Microfilms de la Congrégation de *Propaganda Fide*.

Primov Borislav *et al.* (éds), *Dokumenti za katoličeskata dejnost v Bălgarija prez XVII vek*, Sofia, Presses Universitaires « St Kliment Ochridski », 1993.

Dujčev Ivan, *Sofijskata katoliška arhiepiskopija prez XVII vek. Izučvane i dokumenti, Materiali za istorijata na Sofija*, X, Sofia, 1939.

Fermendžin Eusebiu (éd), *Acta Bulgariae ecclesiastica ab anno 1565 usque ad annum 1799*, Zagreb, 1887.

Pandzić Stjepan Bazilije, *Acta Franciscana Hercegovinae*, vol. II, 1700-1849, Mostar Zagreb, 2003.

**PROTESTANT BULGARIANS
IN THE EUROPEAN VILAYETS OF THE OTTOMAN EMPIRE
BY THE END OF XIXth AND
BEGINNING OF THE XXth CENTURIES**

Elmira Vassileva

Bulgarian Protestants are a marginal group among the predominantly Orthodox people. This group was formed in the XIXth century as a result of the missionary activities of British and American Societies. The American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) was the most influential among them, operating since 1819 in the European and in almost all Asian provinces of the Ottoman Empire. The Bulgarians were discovered by the American missionaries in the 1830s, while purposeful propaganda among them started in the 1850s, when an agreement was signed between ABCFM and the Methodist Episcopal Church Mission to work together in the Bulgarian field. The Methodists worked in the territories between the Danube and the Balkan range, relying on individual missionaries, while the American Board took the southern regions, opening several mission stations. In 1870 the ABCFM set up a separate organization named European Turkey Mission that operated almost exclusively among the Bulgarians. At the beginning the mission had 4 stations: Philippopolis (Plovdiv) (with an interruption between 1871-1878), Eski Zaghra (Stara Zagora) (abandoned in 1878), Samokov and Constantinople (Istanbul), to which later were added Monastir (Bitola) and Salonica (Thessaloniki).¹

¹ For the American Protestant propaganda among the Bulgarians see: W. W. Hall, *Puritans in the Balkans: The American Board mission in Bulgaria 1878-1918*, Serdica, 1938 [*Пуритани на Балканите*, Sofia, 2008]; M. Stoyanov, "Начало на протестантската пропаганда в България", *Известия на Института по история*, 14-15, 1964, p. 45-67; P. Shopov, "Пропагандната и просветна дейност на американските библейски общества в българските земи през XIX в.", *Известия на Института по история*, 23, 1974, p. 149-184; H. Hristov, "Протестантските мисии в България през XIX в.", *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, 3, 1976/1977; 3, 1977/ 1978; P. Petkov, "Американски мисионери в българските земи (XIX – началото на XX в.)", *Исторически преглед*, 5, 1990, p. 18-32; T. Nestorova, *Американски мисионери сред българите 1858-1912*, 1991; V. Трайков, "Протестантски мисионери на Балканите и българите (до 1878 г.)", in I. Плев, P. Митев (eds), *Българо-американски културни и политически връзки през XIX и първата половина на XX в.*, Sofia, 2004, p. 15-22 ; I. Плев, P. Митев, *Докосвания до Америка (XIX - началото на XX в.)*, Sofia, 2003; J. F. Clarke, *Американците откриват българите 1834-1878 г.*, Sofia, 2013.

Although the missionaries of the European Turkey Mission had never fully abandoned their utopian ideas for conversion of Jews and Muslims, their main aim became the evangelism spreading among the Orthodox Christians in the Ottoman territories, and especially among the Bulgarians on whom great hopes were laid. The Bulgarians' renaissance aspiration for literature and education in their native tongue, as well as their pursuit of independent church were cleverly used by the missionaries, who saw an opportunity to accomplish the evangelization of the whole nation through the establishment of a reformed Bulgarian church. However, the autonomous Bulgarian Orthodox Exarchate was set up in 1870, which put an end to the missionaries' greatest ambition but did not discourage them to attempt to reach, through the evangelical sermon, as many people as possible. As a result, Bulgarian Protestant communities, though not numerous, were formed in some towns and villages and evangelical churches were established (the first one was set up in 1871 in the town of Bansko). The Berlin Congress of 1878 divided Bulgarian population in three parts: in the newly established Principality of Bulgaria, in the Ottoman autonomous province of Eastern Roumelia, and the rest remaining in the Ottoman Empire. This did not end the American mission which continued to develop itself in these three political zones. However, the American Board directed most of the missionary efforts towards the Bulgarians living under the Ottomans, while the work in the Principality of Bulgaria was gradually left to local aides.

The aim of this paper is to present the ABCFM's missionary work among the Bulgarians in the European Vilayets of the Ottoman Empire, from the last two decades of the XIXth until the beginning of the XXth centuries. The research is mainly based on the missionaries' reports and correspondence.

According to W. W. Hall there were three main aspects of the missionary activities in the Ottoman Empire: the literary, the educational, and the evangelistic.² To them could be added also their social initiatives, medical care and relief work.³ The Protestant mission among the Bulgarians contributed to the translation of the Bible in vernacular, to the printing of religious books and tracts, to the publication of newspapers and magazines, as well as to the foundation of schools claiming to provide a qualified and modern education for Bulgarian boys and girls. Education was considered an important and influential missionary method, a preparatory step to the reception of the Gospel. Thus, the educational initiatives had been, from the beginning, the most prominent part of the American activity. Their work in this sphere was excellent⁴ since they opened many schools providing both secular and theological training. The evangelistic aspect of the American Protestant propaganda in the Ottoman

² Hall, *Пуритани на Балканите*, p. 24.

³ *Missions of the ABCFM in Turkey*, Constantinople, 1904, p. 2

⁴ J. Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, Edinburgh-London, 1910, p. 108.

Empire included preaching, conducting services of worship, organizing and overseeing churches, Sunday Schools and regional associations, visitation, missionary touring, the oversight of native evangelist and Bible women, etc. All these activities served one sole purpose: conversion of the local population and finally the establishment of self-sufficient Protestant communities, comprising of natives.⁵

In the period under consideration, the American missionaries carried on their activities in a vast region in the European vilayets of the Ottoman Empire. Their missionary field reached Djumaa Bala (Blagoevgrad), Bansko and Razlog valley to the North; to the East – Seres and Drama; to the South – Kukush or Kelkitch (Kilkis), Yenidje Vardar (Yannitsa) and Salonica (Thessaloniki); Strumitsa, Radovish, Kavadarci, and others were the central zone of the field; Monastir (Bitola) and Kortcha were in the Southwestern corner, while Uscub (Skopje), Tetovo, Prishtina and Mitrovitza marked the Northwestern one. Apart from Istanbul (which is not the aim of this paper), the American Board opened two other mission stations in the European parts of the Ottoman Empire: in Monastir (in 1874) and in Salonica (in 1894).

In the lands remaining under the Ottomans after 1878, the American missionaries had strong positions in the mountainous town of Bansko, which, at the beginning, was supervised by missionaries from the Samokov station (in Bulgaria). It represented one of the earliest points of successful Protestant propaganda. Actually, in Bansko, a group of Bulgarians interested in Protestantism had been formed independently, before any missionary had visited the town.⁶ Abandoning their initial policy to avoid the formation of Protestant communities the Americans established, on August 15th 1871, the first Bulgarian evangelical church, composed of 15 members, and ordained the first Bulgarian pastor, Ivan Tonjorov.⁷ The missionary work in this region was very promising since it could already rely on a congregation of 65 people and a school of 22 pupils held by a native helper.⁸ At Bansko, 48 tax-payers with their families (numbering 170 persons) organized themselves in a separate Protestant community, in 1880, and asked the Protestant head at Constantinople to recognize them in their new relations. The governmental recognition was secured two years later. Thus, the community paid its taxes and performed its political duties through its chosen representative. As native Protestants they were

⁵ H. I. Gümüş, *American Missionaries in the Ottoman Empire. A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*, Bielefeld, 2017, p. 35.

⁶ Hall, *Пуритани на Балканите*, p. 47-49; И. Кожухаров, *Първата евангелска църква в България, 1868 г. в Банско*, Пловдив, 1998, p. 47.

⁷ Т. Nestorova, *Американски мисионери*, p. 18; Н. Kulichev, *Вестители на истината. История на евангелските църкви в България*, Българско библийско дружество, 1994, p. 46.

⁸ *The Annual Reports of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Boston, 1871, p. 16-17.

very pleased with the new arrangement but the missionaries did not really see any advantage in this.⁹ Naturally, the town became one of the centers of great importance for the mission. Apart from Bansko, in the 1880s, some other out-stations of Samokov were established in the Razlog valley, which remained under the Ottomans, and much religious interest was shown in Banya, Razlog, Yakoruda and Eleshnitsa.

As early as 1873, intending to broaden their activity in Macedonia, the missionaries George Marsh, John Baird, William Locke and James Clarke undertook a tour of investigation to find a suitable place to establish a new European Turkey Mission station. After Uscub (Skopje) and Kupruli (Veles) had been judged to be unhealthy places, and Prilep too small and its location not good, the place fixed upon was Monastir (Bitola).¹⁰ The town was chosen for several reasons. According to J. Clarke, the place was favorable for health since it was located at a valley mouth, had a stream supplying water in abundance, and was situated on the edge of a large dry plain with high mountains in the rear.¹¹ Besides, Monastir was a military and administrative center and there was reason to hope that a branch of railroad would bring closer other parts of the Ottoman Empire. The main reason was nevertheless the population, which, according to the Americans, was about 30 000: about a half were Muslims and most of the remainder were Christians, though there were also many Jews. Of the Christians, about 2000 were known as Bulgarians, the rest being called Greeks, though there were scarcely any real Greeks in the city. The missionaries believed that a larger part of the Christian population was Hellenized Bulgarians of pure origin and that almost all the inhabitants of Southern Macedonia were of the same class. But the competition with the Greek Patriarch and the rapid advance of their own nation in social, educational and political position, had been drawing all this class to openly join the progressive Bulgarians. All this suggested that the mission station in Monastir would be successful and the Americans would work in a new and looking perspective field.

In the autumn of 1873, two missionary families, Baird and Jenney, arrived at Monastir. They were welcomed by the people who believed that they had come merely to open schools and educate them. According to Edward Jenney, they spoke of them as "missionaries" but did not understand what the word really meant. He was afraid that by the time the people would better understand what the mission meant they would be treated differently.¹² The missionaries spent the first year in studying Bulgarian because most of the villagers in the

⁹ *Annual Report ABCFM*, 1882, p. 33.

¹⁰ *Annual Report of Monastir Station for the year ending June 18th 1874*, *Централен държавен архив (ЦДА)*, КМФ19, ИHB. №550/2.

¹¹ The New Station – Monastir. Religious Condition of the Bulgarians, *Missionary Herald*, 1, 1874, p. 20.

¹² "Arrivals", *Missionary Herald*, 2, 1874, p. 58-59.

district knew only this language, and even the Turks spoke it quite readily.¹³ They did not have much time for real mission work but, assisted by a local helper, they regularly hold Sunday services and prayer meetings in the Baird's home. At the beginning, the Americans attracted curious people and the average attendance was about 60, but the interest soon decreased and the visitors remained between 5 and 25.¹⁴ The missionaries used every opportunity to converse individually or in front of larger groups, and to visit Orthodox churches and schools, markets and other public places. They provided Bibles in vernacular as well as books, brochures, magazines, etc., printed in the Bible House in Istanbul. An important role had the missionaries' wives who tried to forge links with the city's women. A Bulgarian girl, Maria Raicheva from Sliven, who graduated the American girls' boarding school in Samokov, joined the station helping to work among women and contributing to increase their interest.¹⁵ This work was considered very important, since the women were the most serious opponents to the Protestant mission. In 1883, Louis Bond and his family joined the Monastir station. His wife introduced a new activity: the medical care for the local people. Her services were rather popular and during the clinic days she could receive as many as forty patients.¹⁶

Traditional and important aspect of the American Protestant missions in the Ottoman Empire was education and Monastir station's missionaries also paid attention to this. As early as 1878, a girls' school with few pupils was opened under the guidance of the helper Maria Raicheva.¹⁷ This school was part of the missionary work among women, strong supports of the Orthodox Church and whose superstitious ignorance was considered to be the main obstacle to the spread of the Gospel. In addition, the missionaries believed that women education was largely neglected in Monastir and it was an empty field for their initiatives. Land was bought in 1880 and a boarding school building was erected. The yearly average number of pupils was around 40, most of whom were Bulgarians. A great number of the graduates found employment as teachers and Bible workers in the mission field. The school gradually became not only a symbol of the missionary activities in the city but also a respectable and sought-after educational institution.

Relief work became an important aspect of the mission in Monastir, especially after the suppression of the Ilinden-Preobrazhenie Uprising of 1903, which affected many places in the district where the missionaries were active.

¹³ Annual Report of Monastir Station for the year ending June 18th 1874, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/2

¹⁴ *Annual Report ABCFM*, 1874, p. 10.

¹⁵ Annual Report of Monastir Station E. Turkey, April 18th 1879, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/2.

¹⁶ *Annual Report ABCFM*, 1885, p. 26.

¹⁷ Report of Monastir Station for the year ending April 10th 1880, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/2.

Monastir became the central supply depot of the relief coming from Britain and the USA, while the missionaries Louis Bond and Edward Haskell were in charge of it.¹⁸ The Americans were aided by some British helpers and they worked together with representatives of the Catholic missions in Monastir and Salonica. Thus, during several months, relief was given to 61 500 people.¹⁹ Besides, because the uprising left many children without families and shelter, the missionaries decided to open an orphanage. At first 10 girls were hosted in the Girls' Boarding School. Benefitting of financial support from England, mostly from the Bible Land Missionary Aid Society, a separate house was provided. Thus, the Essery Memorial Orphanage was opened, hosting 20 girls and 14 boys between 5 and 13 years old.²⁰ The orphanage existed until 1917.

The number of the regular attendants to Sunday services in the city slowly increased in the 1880s and a Protestant group was gradually formed. A Bulgarian Evangelical Church, composed of 26 members, was organized in 1892; their number increased to 42 in the next year.²¹ The pastor was John Baird but the missionaries hoped that the brethren will shoulder the responsibilities incumbent to any organization and that the Americans would do fewer things for them in future.²² The churches established by the missionaries were based on the general congregational principles. Each of them was expected to be free, self-governed and democratically controlled.²³ The Americans tried very hard to encourage the evangelical community in Monastir to be self-supported but it was not easy. Still there were some positive moments. Services and prayer meetings were held in the girls' boarding school, which was not very convenient. Thus, in September 1895 a new church building was erected mostly due to contributions of native brethren, even though some financial support was received through the American Board.²⁴

Missionaries initiated the organization of Christian endeavor societies in order to activate the church life. The main idea of the Christian Endeavor Movement was that the active members of the organization should give a pledge promising to both attend and take part in meetings and to carry on various kind of work, always through the parent church and the leadership of its pastor.²⁵ The Americans of the Monastir station tried to apply this experience and, through a similar organization, to engage native evangelist in service to the fellow men,

¹⁸ E. Haskell to Sec. J. W. Barton, 30 November 1903, Salonica, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/16.

¹⁹ Report of Monastir Station for the year ending April 6th 1904, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/14.

²⁰ Annual Report of Monastir Station, April 17th 1905, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/14.

²¹ Report of Monastir Station April 20th 1892-July 5th 1893, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/8.

²² L. Bond to Sec. N. G. Clark, D.D., June 10th 1892, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/9.

²³ Hall, *Пуритани на Балканите*, p. 92.

²⁴ Report of the Monastir Station for the Three Months ending December 31st 1895, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/8.

²⁵ H. B. F. MacFarland, "The Christian Endeavor Movement", *The North American Review*, 182, Feb. 1906, p. 197-198.

thus keeping the church in the city vital. In the 1880s the teachers and boarders of the school and a few women from the city formed a Missionary society, under the leadership of Mrs. Baird. Weekly prayers and monthly mothers prayer and training in dealing with children and husbands, also continued without showing any lack of interest.²⁶ In November 1892, Woman's Christian Endeavor Society initiated its activity in the boarding school. It was aimed to keep the hearts and the minds of the members in touch with the needs of the world. For example, their contributions for 1895 were sent to China where they were used to meet the expenses of a boarding pupil.²⁷ Junior Endeavor Society was also formed: its members were the younger pupils of the boarding school. They also had weekly prayers and were incited to prepare charitable deeds. This society was a rather successful means of evangelization, having some religious influence over the non-Protestant day pupils of the school.²⁸

By the end of 1896, the society called "Nadezhda" (Hope) was organized to raise funds for the church. Each member was engaged in a monthly payment or manufacturing articles to be sold at auctions.²⁹ The society also organized fund raising social events (entertainments). These initiatives undoubtedly stimulated native Protestant to give more donations. Thus, it was reported in 1898, that, the brethren contributed annually about 24 Ottoman lira (O.l.) to support the Monastir chapel; the Society "Hope" raised about 12 O.l. a year for the church work; the Woman's Christian Endeavor Society raised a small amount, perhaps 2 O.l.; the Girls' School Endeavor Society collected 2 O.l. a year; small amounts were contributed also by Mrs. Bond's organization for mothers and by Sunday school classes.³⁰ It should be noted that far more active were the women from the Protestant community, and especially the teachers and the older school girls. Men were difficult to enroll since they had ingrained antipathy to any sort of pledge.³¹ A Christian Endeavor Society for men was initiated in 1893 under the leadership of L. Bond but it was unsuccessful. The men's organization was restored in 1899 but it seemed that its activity was weaker than that of the women's society.

In spite of these initiatives, the Monastir Evangelical Church failed to establish itself as a stable independent organization. Actually, in the first years, the church existence was jeopardized by a serious internal conflict: one of the church members married to his mother's cousin and received the blessing of Edward Haskell, a young and inexperienced missionary who was by that time in

²⁶ Annual Report of Monastir Station for the year ending April 14th 1887, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/4.

²⁷ *Annual Report ABCFM* 1896, p. 33.

²⁸ Report of Monastir Girls School, 1892-1893, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/8.

²⁹ Report of Monastir Station for the year ending April 19th 1897, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/8.

³⁰ L. Bond to Sec. J. W. Barton, November 20th 1898, Monastir, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/9.

³¹ Report of Monastir Station for the three months ending December 31st 1898, ЦИА, КМФ 19 ИИБ. № 550/8.

Monastir to study the local language and acquire some knowledge.³² This scandalous marriage divided and weakened the church, because a portion of its members separated from it. The crisis was eventually overcome by skillful and tactful intervention of L. Bond, who agreed to become the new pastor. However, the negative impact of these events was felt for a long time and there were no new church members. According to J. Baird, the native brethren expressed their passive resistance by not making gifts to the church as they ought.³³ They were unable to support their pastor for a long time and remained dependent on the mission station.

Beside the work at the station itself, the American missionaries spent much time in touring the region. As a result, the towns and villages where they received consideration became out-stations of Monastir. Native helpers were employed to care for the congregations, and received salary from the budget of the Monastir station. The mission followed its principle to pay the pastors the amount reasonably expected to be provided by their communities in few years of growth and progress.³⁴ The financial difficulties were, at Monastir as beyond, the main source of disagreements between the American missionaries and their helpers. J. Baird thought that one of the main conditions for the church progress was for the native brethren to give more and for the preachers to spend less.³⁵ But local people were unable to understand this principle.

The earliest out-station of Monastir was opened in 1875, in the village of Vatasha but soon afterwards it moved to the neighboring town of Kavardartsi. The preacher was the local ex-priest Z. Daskalov and he seems to have been successful since he reported, in 1877, an audience of 15 to 30 souls.³⁶ He held this charge more than a decade, more or less successfully. His difficulties were partly attributed to the unhappy influence of his unregenerated wife. In 1889 she together with his sister and some other women agreed to take communion, and the missionaries nourished the hope that Z. Daskalov would continue the work there.³⁷ But missionary results in Kavardartsi were not very encouraging since the people was indifferent. The Protestant leaders were addicted to alcohol and some friends have been excluded. Therefore, in 1894 Kavardartsi was dropped out from the list of the Monastir's out-stations.³⁸

The next out-station, far more significant for the Protestant mission, was Strumitza. The work there started in April 1881, when two men formerly exiled to Constantinople because of their conversion, came back and established a

³² E. Haskell to Sec. J. W. Barton, June 26th 1896, Monastir, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/10.

³³ J. W. Baird to Sec. J. W. Barton, August 6th 1895, Monastir, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/9.

³⁴ Hall, *Пуритани на Балканите*, p. 148.

³⁵ J. W. Baird to Sec. J. W. Barton, November 5th 1894, Monastir, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/9.

³⁶ Annual Report of Monastir Station for the Year ending May 1st 1877, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/2.

³⁷ Report of Monastir Station for the year ending April 16th 1889, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/4.

³⁸ Report of Monastir Station from July 12th 1893 to April 20th 1894, ЦИА, КМФ 19, ИИБ. № 550/8.

Bible study group. The Greek bishop persecuted them and imprisoned one of those members on a false charge. The American missionaries sought the assistance of the British Consul at Salonica, J. E. Blunt, and the prisoner was released while the Protestants gained the confidence that they won't suffer anymore unjust governmental treatment.³⁹ Demeter Anastasoff, graduate of the American Collegiate and Theological Institute at Samokov, was stationed at Strumitza from 1882 until 1895 and has been praised by the Americans as one of the best native preachers. While few in number and not very rich, the brethren managed to buy a house for worship.⁴⁰ The next step was to purchase, in 1888, a lot for building a chapel. Unfortunately, it was very near to the Greek Church, Bishop's residence and Greek girls' school, and, as a natural consequence, bitter opposition was raised against their installment. Both American missionaries and Ottoman authorities advised them to relinquish the place and accept, in exchange, the important financial compensation offered by the opponents. The missionaries and the local Protestants had different views on the matter since the last ones referred the matter to Salonica, hoping to secure Consular aid. But the Americans refused their assistance, complaining that their good brethren must learn to exercise caution in making rods for their own back.⁴¹ Another building lot was purchased years later and in 1907 the people finally erected a large and attractive chapel, which, Americans believed, really put a new face upon the work.⁴²

The mission was successful in Strumitza and in 1891 the brethren founded a church of 23 members.⁴³ D. Anastasov was dully ordained by J. Baird as an evangelist. The people also wanted to open a school for their children, but the government did not recognize the existence of Protestants in Strumitza region and it was impossible to obtain permission for school. A representative of the local authorities informed them that it was because the Greek influence in the town was very strong. The missionaries assisted in sending a petition to Istanbul so that their community should be officially recognized but without result.⁴⁴ In addition, internal conflicts in the church led to the replacement of D. Anastasov with Kotsi Kimov, in 1895, and this one with K. Kutukjiev, in 1902. Despite this, Strumitza was considered one of the most important places of the mission.

In the Strumitza region there were some other important sites of interests. One was the village of Monospitovo, which became an out-station of Monastir in 1884. The preacher was Toma Bozhinov, native of the place, while untrained,

³⁹ Report of Monastir Station for the year ending March 31st 1882, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/4.

⁴⁰ Report of Monastir Station for the year ending June 18th 1883, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/4.

⁴¹ Report of Monastir Station for the year ending April 16th 1889, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/4.

⁴² Report of Salonica Station, May 2nd 1907 - April 21st 1908, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁴³ Report of Monastir Station for the year ending April 30th 1891, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁴⁴ Report of Salonica Station, August 1st 1895 - March 25th 1896, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 433/B, II, 11.

provided acceptable services and improved steadily under the directives of D. Anastasoff.⁴⁵ The Protestants of Monospitovo were active. According to the missionaries, they comprised the most intelligent young married people of the village and their influence was felt in the surrounding settlements. The brethren succeeded to purchase a dwelling and fit it up for a chapel in 1887. In 1891 a church of 23 members was formed. In addition, a school for the Protestant children was opened and, though not permitted by the authorities, it existed without interruption until the WW1. Monospitovo became an important mission site and in 1894 it hosted the Conference of Central Macedonia, attended by 23 delegates of 11 places.⁴⁶

In the 1890s in the neighbor village Murtino displayed a very promising missionary activity. In this village the Protestants came from the Monospitovo church and were under the ministry of Kotzi Kimov. In 1893 a school was created, much popular in the neighborhood. Thus, by the end of the century, the school had two teachers and 5 classes. On 6th November 1898 a church of 35 members was organized. Such was the religious interest that the missionaries reported that even Exarchate workers believed that Murtino will soon become an entirely Evangelical community.⁴⁷ This did not happen but still the village was considered one of the strongholds of Protestantism.

The work at Radovish seemed very encouraging since an out-station was opened there in September 1887, with P. Petrov as local preacher. The Protestants succeeded to buy a lot and to take steps in order to build a chapel. The missionaries describe these simple hearted Radovish people as the most active Christians in their region.⁴⁸ In the next years the congregation grew steadily and in 1891 a council was called, representing the Sophia and Bansko churches and the Samokov and Monastir stations, which met first at Radovish to organize a church. In addition, a very prosperous school was opened, the only one in the Strumitza region to be recognized by the authorities.⁴⁹

But this flourishing church felt into a deep crisis in the 1890s. The reasons were partially connected with personal relations problems and mission's financial difficulties, but even more with the misunderstanding of the missionary aims. In October 1891 the preacher P. Petrov moved to Kukush and the Radovish church was left without a preacher for a while. It was temporarily supplied by Z. Daskalov but people were not satisfied with him and they invited again P. Petrov. However, he insisted to become a pastor and to be paid higher salary (5 O. l. per month instead of 4 O. l.). The missionaries from Monastir

⁴⁵ Annual Report of Monastir Station for the year ending April 14th 1887, *ИЦА*, КМФ 19, ИНВ. № 550/4.

⁴⁶ Report of Salonica Station, October 10th 1894 - August 1st 1895, *ИЦА*, КМФ 19, ИНВ. № 433/В, II, 11

⁴⁷ Report of Salonica Station from April 19th 1898 to July 6th 1899, *ИЦА*, КМФ 19, ИНВ. № 550/8.

⁴⁸ Report of Monastir Station for the year ending April 16th 1889, *ИЦА*, КМФ 19, ИНВ. № 550/4.

⁴⁹ Report of Monastir Station for four months ending September 7th 1894, *ИЦА*, КМФ 19, ИНВ. № 550/8.

Station, being impressed by his lack of spirituality, did not approve him as a spiritual leader and declined making any grant to support him. Being offered meanwhile higher salary by the Bulgarian Exarchate, P. Petrov decided to return to the Orthodox Church becoming preacher and teacher in a Bulgarian school at Ohrid.⁵⁰ Missionaries were surprised to see that many members of the Radovich church considered that P. Petrov had been right: this marked a division among the Protestants; some remained loyal to the American missionaries, some rebelled themselves. The division caused not a little anxiety to the Monastir Station and passing through different phases, it continued long time. Thus, in 1893 each of the two fierce parties wanted a different teacher for the Protestant school: one of them wanted Efa Busheva, who had been teaching there the previous year; the other one supported the Bible woman of Strumitsa Miss Dimiskova.⁵¹ The split became more serious in the next years, the missionaries being unable to find new preacher for this problematic church. There were two sets of church officers and in general two distinct organizations, supporting also different teachers. The rebellious party was headed by Nicola Tufekjiev, a suspended ex-deacon, and supported Miss Vela Kondeva and Kerafinka Mavrodieva, who was teaching in the close village of Raklish.⁵² By the end of the century there was reconciliation between the parties in the Radovich church but still it remained problematic. Periods of comparative peace were followed by conflicts and the old feud broke out again in different forms. Interestingly, the cause for reconciliation in 1908 was the Ottoman governor, to whom one of the parties presented a complaint against the other. He was a young philosopher who had read the New Testament. The governor summoned the men of the church and told them that it was a shame to quarrel so, and preached them the Gospel about an hour.⁵³

Other place of missionary interest was the village of Raklish. In the 1890s the local Protestants tried very hard to build a school and a chapel, but met many impediments. Besides, most of the followers of the Radovich rebellious party were in Raklish, which limited the work. The missionaries tried also to support the work in the neighboring village of Velusa but not very successfully. An out-station was also opened in the village of Koleshino

In 1891 the American missionaries from Monastir founded an out-station at Kukush. The town was chosen because of its population of 7000 Bulgarians, and because there was a certain interest among them in the preaching of Gospel. Besides, Presbyterian missionaries had tried to work among the local people but

⁵⁰ L. Bond to Rev. N. Y. Clark, D. D., Monastir, October 15th 1892, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/9.

⁵¹ E. Haskell to Rev. N. Y. Clark, D. D., Monastir, September 14th 1893, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/10.

⁵² Report of Salonica Station of European Turkey Mission from March 25th 1896 to April 22nd 1897, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁵³ E. Haskell to Sec. Barton, 24 March 1908, Salonica, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/16.

were unsuccessful because they were ignorant of the Greek language.⁵⁴ P. Petrov was the first preacher at Kukush, employed by Monastir Station. He left it in October 1892 and Mr. Belev replaced him until 1899. However, the missionaries reported that the local people were quite indifferent and, in addition, the local authorities were hostile to the missionary efforts.⁵⁵ Some Protestants moved to other places, other died, and only few families remained in Kukush.

In 1890s the American Board missionaries seriously considered to go to Salonica and benefit from the opportunities afforded by the new system of railways.⁵⁶ Because of the railways facilities, Salonica was considered to be “the Rome towards which all roads in Macedonia lead” and, therefore, the best means of reaching a very large Bulgarian population.⁵⁷ Thus, in the fall of 1894 Salonica was reoccupied as a station of the European Turkey Mission⁵⁸ by two of the most eager workers of the American Board – John Henry House and Edward Haskell. Most of the Monastir out-stations were taken by the new Salonica station. These out-stations represented the most successful part of the work, having three active evangelical churches (Strumitza, Monospitovo and Radovich) and practically all Bulgarian helpers. Thus, the work at the Monastir station diminished and only one missionary family remained there (Bond), while John Baird and his wife moved to Samokov. The Monastir Girls’ Boarding School also continued, being supervised by H. Cole and M. Mathews. At the beginning of the XXth century the number of people in the congregation was less than 100, all were Bulgarians except one Albanian family.⁵⁹

After Salonica became the mission center, Monastir kept only three out-stations: Kortcha (aimed to convert Albanians, which is not the subject of this paper). Yenidje Vardar (Yannitsa), and Vodena (Edessa). Field of the Greek Presbyterian mission in Salonica, the preaching in Yenidje Vardar and Vodena was fruitless among the local Bulgarians. In 1892 the American missionaries in Monastir were invited by some Protestants in Yenidje. The missionaries believed that the work there would succeed only if services were in Bulgarian but the Monastir station did not have enough financial resources to support a preacher.⁶⁰ In December 1894 Yenidje was visited by E. Haskell, who reported that 2/3 of the town’s 15 000 inhabitants were Turks, while the rest were Greeks and

⁵⁴ L. Bond to Rev. N. Y. Clark, D. D., Monastir, January 19th 1892, *ИЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/9.

⁵⁵ Quarterly Report of Salonica Station for the three months ending June 30th 1898, *ИЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁵⁶ Here three railways branched out, one towards Monastir and the west, a second towards Skopje and the north, a third toward Seres and the east.

⁵⁷ Report of Salonica Station, October 10th 1894 - August 1st 1895, *ИЦА*, КМФ 19, ИHB. № 433/B, II, 11.

⁵⁸ Salonica Station of ABCFM was opened for the first time in 1849, when it tried to work mainly among the Jewish population. Being unsuccessful, it was closed in 1856.

⁵⁹ F. Moore, *The Balkan Trail*, London, 1906, p. 142.

⁶⁰ L. Bond to Sec. N. G. Clark, D.D., January 19th 1892, Monastir, *ИЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/9.

Bulgarians, who were in conflict. The Bulgarians had opened a school four years ago but were not permitted to have a church. He found 4 Protestant Bulgarians and their wives, 3 of whom were communicants of the Greek evangelical church in Salonica.⁶¹ Vodená numbered one Protestant family, namely that of a Greek shoe-maker soon compelled to leave the town since the Orthodox townsmen were boycotting him.⁶² The missionaries described local people as "narrow minded" and the Greek bishop as opposing the Protestants; nevertheless, they made many efforts to work there. In December 1896 the Americans employed Hristo D. Zurnev as a preacher for both Yenidje and Vodená. He had been working for several years as a colporteur of the American Bible Society. Together with his wife and daughters, he succeeded to organize more or less successful out-stations. He reported average attendance at Sunday services of 15 and excellent opportunities for preaching on the market, while at the same time his "earnest and capable" wife was doing much good among the women, holding weekly meetings.⁶³ The Zurnevs worked in both places almost two decades. Their achievements were not huge but visible. One of the remarkable things was the kindergarten in Vodená, opened by the preacher's daughter in 1902. It had 15 pupils at the beginning, although it was not permitted by the authorities.⁶⁴ A small school was also opened in the autumn of 1907 at Yenidje, where a graduate of the Monastir Girls' Boarding School was teaching. In addition, people bought a place for worship, while the average attendance was around 30.⁶⁵

Prilep was also an out-station of Monastir, though there were many difficulties. The first preaching attempts were made as early as 1880, when a student of the Collegiate and Theological Institute at Samokov was sent during the winter vacation. There was interest among the people but the missionaries did not have a preacher for permanent work. In the 1890s other attempts were made to begin work but there was strong opposition and those few who wanted to listen to the missionaries were afraid to show their interest openly. The Americans explained the lack of interest with some characteristics of the people of Prilep, who were noted first for their good enterprise and their worldliness, second for their good schools – taking the lead among Macedonians in educational matters, third, for their proficiency in sarcasm and ridicule, and fourth, for their foul language.⁶⁶ In August 1899 a service held by L. Bond was visited by 100 people but still there were no followers in the town. In 1904 a

⁶¹ E. Haskell to Rev. J. W. Barton, 8 May 1895, Salonica, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/10.

⁶² Report of Monastir Station for Three Months ending September 30th 1896, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁶³ Report of Monastir Station for the year ending April 19th 1897, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁶⁴ Report of Monastir Station for the year ending April 7th 1903, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁶⁵ Report of Monastir Station for the year ending April 1908, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁶⁶ Report of Monastir Station, August 10th 1895 - March 25th 1896, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

preacher was appointed (Mr. Petrov) who held regular services and a Sunday school with average attendance less than 10. Thus, the missionaries reported in 1909 that Prilep continued to be a spiritually cold place.⁶⁷

Far more active was the new mission station at Salonica. Actually, the missionary work in the city of Thessaloniki was small. The first Bulgarian preaching service was held on 28 October 1894, attended by only 5 adults and the same number of children.⁶⁸ Two years later, in the second communion season, the missionaries announced joyfully the receiving of three members of the evangelical congregation in Salonica, two young men and a woman, whose husband was a Bulgarian but member of the Greek Evangelical Church.⁶⁹ Dr. House had also a Catechetical class of three young men. Despite the fact that the city's evangelical congregation was not big, Sunday services were regularly held, with an average attendance of 15. In time, the attendance at the services and at the Sunday school slowly increased and in 1903 it reached 42 souls.

Due to the railway facilities, the station was often visited by brethren from the other out-stations. Salonica was a large business center and people from all parts of the province were coming and going: the congregation was somewhat of a floating one.⁷⁰ It consisted predominantly of Bulgarians but other nations attended as well, e. g. Armenians. When the British fleet happened to be in the city's harbor, the seamen regularly visited the American spiritual services. Actually, the presence of British sailors in Salonica was successfully used by the missionaries to enhance the spiritual interest among the local people by gathering Bulgarians and Greeks, and even others, to be present at these prayer meetings.⁷¹ Thus, missionaries hoped that means may be found which would enable them to do more in the city for the young men of all nationalities.

In order to stimulate the reading practice among the Bulgarians of Salonica, an Evangelical library with a reading room was opened in the Missionary House, making available volumes published by the Bible House in Istanbul, Bulgarian Evangelical Society and the Methodist Episcopal Church Mission. Besides, under the care of Dr. House, Salonica station built up its own Book Department.⁷² Commencing with gifts of books from Samokov and Monastir station and a cash gift of 5 O. l. from a friend, this small establishment succeeded to publish several tracts in Bulgarian, having some profit of sales.

Special attention was paid to the evangelical work in the direction of women. Traditionally, this was conducted by the missionaries' wives who opened in their home a Sunday school for women and the children. They could

⁶⁷ Report of Monastir Station for the year ending March 1909, *ЦДА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁶⁸ E. Haskell to Rev. J. W. Barton, May 8th 1895, Salonica, *ЦДА*, КМФ 19, ИHB. № 550/10.

⁶⁹ J. H. House to Rev. J. W. Barton, October 26th 1896, Salonica, *ЦДА*, КМФ 19, ИHB. № 550/11.

⁷⁰ Report of Salonica Station, July 7th 1899 - May 2nd 1900, *ЦДА*, КМФ 19, ИHB. № 433/B, II, 11.

⁷¹ J. H. House to Rev. J. W. Barton, October 26th 1896, Salonica, *ЦДА*, КМФ 19, ИHB. № 550/11.

⁷² J. H. House to Rev. J. W. Barton, January 5th 1901, Salonica, *ЦДА*, КМФ 19, ИHB. № 550/16.

communicate in a more unofficial way with the women in the district near the Mission House.⁷³ In 1898 Salonica Station received a valuable reinforcement in the person of the energetic and devoted missionary Miss Ellen Stone, who had been working among the Bulgarians since 1878 at first as a teacher in Samokov and later in Plovdiv.⁷⁴ Taking general charge of the women's work in the entire European Turkey Mission, she made Salonica her residence. The Bible work among women, under the efficient supervision of Miss Stone, was a most interesting feature of the evangelistic work done at this station until 1902. The Bible workers were in charge of the teaching in the common and Sunday schools, distribution of books and brochures, relief work, organization of mothers and children's meetings, etc. Miss Stone also spent much of her time in touring, visiting each of her Bible workers in the field at least twice a year. Her endeavors were highly estimated by her colleagues, who declared that if she was not a bishop, certainly her labors almost entitle her to the name.⁷⁵

As a part of the Salonica station work agenda, were organized special spiritual events. The annual week of prayer in Salonica was usually accompanied by additional events interesting for non-Protestant people. For instance, during the 1897 a week of prayer, two Bulgarian high-school students came to private conversation about their souls. (But this fact caused the teacher to draw a very tight rein upon all students). In 1906 the British, Greek and Bulgarian Protestant communities had union meetings, described as the most inspiring week than they had ever had before.⁷⁶ A real innovation was the E. Haskell's public lectures on some religious subjects, held in a theatre in Salonica. Since very few people attended his regular services on Sundays, he decided to reach a larger audience with his Christian message. These events attracted many people, including young Orthodox Bulgarians and Greeks, the first lecture in 1910 being attended by more than 500 people.⁷⁷ And even if there was no outward visible fruit of these addresses to Bulgarians, still they were of a pioneer nature, and the missionaries hoped for more results in the future.⁷⁸

But from the very beginning of the Salonica station, the missionaries had special solicitude concerning the education of the evangelical boys, for whom there was no higher school nearer than Samokov in Bulgaria. In 1902 a piece of land was bought in the vicinity of Salonica. Because of the insurrection of 1903

⁷³ Report of Salonica Station, April 13th 1906 - May 2nd 1907, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁷⁴ Personnel records for Ellen M. Stone, American Research Institute in Turkey, Istanbul Center Library, Digital Library for International Research Archive, Item #15658, <http://www.dlir.org/archive/items/show/15658> - 15.05. 2020.

⁷⁵ *Annual Report ABCFM*, 1899, 49.

⁷⁶ E. Haskell to Rev. J. W. Barton, January 20th 1906, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/16.

⁷⁷ "A Missionary Experiment", *Missionary Herald*, 5, 1910, p. 228-229.

⁷⁸ Report of Salonica Station, April 29th 1910-April 19th 1911, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № № 433/B, II, 11.

many orphans needed shelter and 10 of them were placed there. It was the beginning of the Salonica Agricultural and Industrial Institute (TAII), headed by J. H. House. The school was approved by ABCFM but developed independently, administered by its own Board of Trustees. Even though, it was vitally connected with the work of the station and the mission. J. H. House was giving part of his time to the missionary work, and part to the school. From 1910 onward he devoted himself entirely on the Institute. He believed that the education was the best way to evangelize and that the combination of spiritual and practical education with physical work was the best way to develop the strength of character.⁷⁹ The school developed steadily with constantly increasing number of pupils, who, up to the First World War, were almost entirely Bulgarians. Besides, it turned to be a valuable missionary agency. Thus, the statistics for 1908 show an increasing number of the congregation in Salonica, due chiefly to the growth of the Industrial School.⁸⁰

The city was the center of the Salonica station's evangelistic work but it actually covered an "appalling undeveloped missionary field" in the territories under the Ottomans, extended from the Balkan on the north to Salonica on the south and from Nisch on the west to Ichtiman on the east, which was considered by the Americans as "the wildest part of Bulgaria".⁸¹ The Salonica population was motley and the Bulgarians were a minority. The villagers, however, to the north and west of the city were largely Bulgarian and the station's work was spread among 14 out-stations. Some of them had belonged to the fields of Samokov and Monastir stations but were transferred to Salonica because they could be reached easier from there. In addition to this "old work", new places of interest were added to the field and at the beginning of the XXth century the out-stations were already 25.

Bansko and other out-stations in the Razlog valley which had belonged to the Samokov station (Banya, Razlog, Yakoruda and Eleshnitsa) continued to be strongholds of the evangelism among the Bulgarians. The missionaries from Salonica, who undertook the supervision of this region, gave the work new impetus. Thus, highly estimated was Dr. House's revival tour in Razlog valley in January 1898, considered as the greatest spiritual awakening in the mission's history. These tours became regular and important for the station work because native helpers were becoming imbued with the ideas which dominate the station and were developing evangelistic activity in dependence on the Holy Spirit's power.⁸² As a result, two Young People Christian Endeavor Societies and one

⁷⁹ J. H. House, "The Ideal Education", *The American Farm School Archives (AFSA)*, 1.B.1 Directors and Presidents. John Henry House. Box 1 (House, John, Articles, Essays, etc.).

⁸⁰ Report of Salonica Station, April 20th 1908-April 8th 1909, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁸¹ C. F. Morse, St. Johnsbury, "The Early Work in Macedonia", *Missionary Herald*, 4, 1895, p. 139.

⁸² E. Haskell to Rev. J. W. Barton, February 10th 1900, ЦДА, КМФ 19, ИHB. № 550/16.

Junior Society were organized in Bansko.⁸³ The Protestant school flourished, having at the beginning of the XXth century 7 grades, 5 teachers and 73 pupils.⁸⁴ Besides, the local church seemed to be more self-supporting than any other in the field.

Schools were supported by the mission in Banya, Razlog, Eleshnitsa and Yakoruda. A church in Razlog was organized in 1900.⁸⁵ Securing of preachers was not always possible and some of the work was done by Bible women and teachers. Due to the endeavors of the Bansko's preacher (A. Hristov and later, Sedloev) some interest has been awakened in Djumaia Bala who became a preaching point of the mission. A school was opened in 1907 but it was not permitted by the authorities. In addition, the teacher, Miss Angelova, having imprudently brought over the Ottoman boundary an objectionable book, was arrested, tried and condemned to pay a fine and thus forfeited her right to teach in the Empire forever.⁸⁶

An interesting offer was made to the missionaries in the summer of 1897 by 47 families of Nevrokop (Gotse Delchev): they wanted to be enrolled as Protestants if the American Board gave them a school.⁸⁷ The missionaries refused and the only preaching point in the district of Nevrokop was the village of Gurmen, with 3 communicants and 9 adherents in 1897. There was no remarkable progress. However, in 1908 the majority of the adherents in the village removed to Drama, remaining 14, none of whom was of sufficient mental caliber to keep up a regular preaching service.⁸⁸

The out-stations of Monastir in the region of Strumitza (Monospitovo, Murtino, Radovish, Raklish, Velusa and Koleshino) were also transferred to the care of Salonica. The missionary labor continued in Kukush district, too. A new out-station was opened at Doiran in 1901, having three Protestant families cared by the capable Bible worker Kerafinka Usheva.⁸⁹ In 1908-1909 Doiran and Kukush were visited monthly by Angel Kremenliev, one of the students in the experimental Theological class of the Salonica Agricultural and Industrial Institute. New out-stations were opened in the villages of Todorak and Mezhdurek. Demeter Karadelev, an Orthodox teacher, was interested and became helper of the mission, supplying both villages.⁹⁰ There was a chapel and a little school, held by the Protestants in Todorak. But for economic reasons

⁸³ Quarterly Report of Salonica Station for the three months ending June 30th 1898, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁸⁴ Report of Salonica Station July 12th 1901 - April 24th 1902, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁸⁵ J. Baird to Sec. J. W. Barton, June 9th 1900, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/15.

⁸⁶ Report of Salonica Station, May 2nd 1907 - April 21st 1908, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁸⁷ Report of Salonica Station from April 22nd 1897 to April 12th 1898, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/8.

⁸⁸ Report of Salonica Station, April 20th 1908 - April 8th 1909, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁸⁹ Report of Salonica Station July 12th 1901 - April 24th 1902, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/14.

⁹⁰ E. Haskell to Sec. J. W. Barton, February 26th 1896, *ЦЦА*, КМФ 19, ИHB. № 550/10.

many of them moved to Drama where the tobacco industry created some financial prosperity. Thus, 14-15 Protestants left the village in 1897, being followed by other families in the next years. Notwithstanding this, the work in Todorak was declared hopeful. The Sunday services were attended by some 66 people in 1907 and 50 people in 1908.⁹¹ Mezhdurek also was considered a hopeful place. When it was visited by E. Haskell in May 1904, his services were attended by 75-80 persons, led by curiosity.⁹² But then persecutions against them started. For example, one man had his barn burned because he harbored Dr. House overnight.⁹³ Local Protestant succeeded, nevertheless, to provide a meeting house having as preacher and teacher their "daskal", D. Karadelov.

Drama became an out-station of Salonica due to the newcomers from the village of Todorak. The meetings were held in the house of K. Naldjiev, a recent follower of little experience but decided and earnest in recommending the Gospel to the others. Although Drama was a Turkish city and the Christian inhabitants were mostly Greeks, the Americans hoped that this company of earnest followers could influence the large and prosperous Bulgarian villages in the district.⁹⁴ The missionaries reported progress without costs for the American Board. Thirty Orthodox men were working in the village, and, being lonely, spent their Sundays at the home of the Protestant brethren, attending the meetings conducted by the cobblers Kostadin and Gotze.⁹⁵ In the next years Drama was reported as the place with the greatest increase in the mission field. A little school was opened and a comfortable building for church was erected. The Protestants had the only church service and the only school conducted in Bulgarian language in the city of Drama.⁹⁶ The Protestant community in the city was very unusual, with many immigrants. Kotsi Kimov was the preacher and leader who had to unite them.⁹⁷ A Bulgarian evangelical church of 45 members was organized in 1906, although there were 4-5 Greek-speaking members of the Protestant community. The missionaries tried to keep the unity of the protestant community but a Greek lay preacher came there with the evident purpose of separating from the fellowship with the Bulgarians.⁹⁸ The action taken by the majority of the church, not approved by the missionaries, to suppress any service in Greek, created friction not only between the Church and the Greek brethren, but also in the church itself.

⁹¹ Report of Salonica Station, April 20th 1908 - April 8th 1909, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/14.

⁹² E. Haskell to Sec. J. W. Barton, May 19th 1904, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/16.

⁹³ E. Haskell to Sec. J. W. Barton, February 8th 1906, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/16.

⁹⁴ Report of Salonica Station of European Turkey Mission from March 25th 1896 to April 22nd 1897, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/8.

⁹⁵ Report of Salonica Station from April 22nd 1897 to April 12th 1898, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/8.

⁹⁶ Report of Salonica Station 1902-1903, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/14.

⁹⁷ E. Haskell to Sec. J. W. Barton, December 3rd 1906, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/16.

⁹⁸ Report of Salonica Station, April 13th 1906 - May 2nd 1907, *ИЦА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/14.

Seres was the place where the missionaries of the American Board tried to preach in front of a mixed Greek-Bulgarian congregation. The city was an out-station of Samokov in the 1880s, of Monastir since 1892, and later of the Salonica station. Unfortunately, for a long time, the American Board's missionaries were unable to secure a preacher for Seres. Nevertheless, a worker of the Greek Presbyterian Church was caring for several Greek Protestants and was the most cordial relations with the Americans.⁹⁹ The Bulgarian Protestants there were worshiping together with their Greek brethren. This harmony continued for a decade but inevitably some friction in the mixed community appeared. On Christmas week 1908, a service in Bulgarian was held in a private house, initiative disapproved by the missionaries and considered to be the result of an outburst of anger.¹⁰⁰

In the Northwestern corner of the Salonica station, Uscub was the main center. Some efforts to occupy it as an out-station of Monastir were made in the 1880s without much success, facing strong opposition.¹⁰¹ The few Protestants were waiting for a preacher for a long time. D. K. Momirov was employed in 1899 but accusations were made against him of unchristian conduct and he was forced to leave.¹⁰² A more suitable man was found in 1901 in the person of Rev. Ivan Popov (formerly of Yambol). His work was difficult but his congregation was good and encouraging, especially in the surrounding cities. The missionaries concluded that the city of Uscub was hard soil to cultivate but must be occupied because of its valuable position and large size.¹⁰³ Several years later the work in the city set back because many of the followers left for America. The slow and discouraging progress, led the pastor to visit the adjacent cities (Veles and Tetovo), and to oversee the Serbian pastoral work in Mitrovitza and Prishtina.¹⁰⁴

Many obstacles were raised against the missionary work in the European vilayets during the period under consideration. Protected by the British and American diplomatic representatives, the missionaries usually succeeded to overcome any impediments put by the Ottoman authorities. The strong opposition of the Orthodox clergy and of its most zealous supporters represented a great hindrance to the protestant mission and this also caused problems with the authorities. In addition, the Americans' resources were limited. It was not an easy task for only 2-3 missionaries to care of a large missionary field, while the number of native helpers was usually insufficient, being very difficult to find well-educated local men willing to work for the evangelization of Bulgarians in

⁹⁹ Report of Salonica Station of European Turkey Mission from March 25th 1896 to April 22nd 1897, *ЦДА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/8.

¹⁰⁰ Report of Salonica Station, April 20th 1908 - April 8th 1909, *ЦДА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/14.

¹⁰¹ *Annual Report ABCFM*, 1883, p. 31.

¹⁰² J. W. Baird to Sec. J. W. Barton, September 13th 1900, *ЦДА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/15.

¹⁰³ Report of Salonica Station July 12th 1901 - April 24th 1902, *ЦДА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/14.

¹⁰⁴ Report of Salonica Station, May 2nd 1907 - April 21st 1908, *ЦДА*, КМФ 19, ИИБ. № 550/14.

the Ottoman territories. Besides, in the 1890s, the economic depression in the USA influenced the ABCFM situation since the contributions to the missionary work dramatically decreased.¹⁰⁵ The European Turkey Mission suffered of insufficient appropriations which inevitably had a heavy impact on the mission work. Reduced salaries were often reason for disagreements between missionaries and native helpers (preachers, pastors and colporteurs).

In addition, the missionaries of the American Board were unfortunate to work in a very turbulent period. The political disturbances in that part of the Ottoman Empire at the end of the XIXth and the beginning of the XXth century, made their work very difficult and even dangerous in times. For example, one of the biggest torments for the mission was Miss Stone's kidnapping, an episode that gained international notoriety. She and one of her associates (Katerina Tsilka) were captured by Bulgarian revolutionaries and released only after exchange of a huge ransom paid six months later.¹⁰⁶ In the next years lawlessness and anarchy prevailed throughout much of the missionary field. The American missionaries gave accounts of the revolutionary bands, Bulgarian, Greek, Serbian and Turkish, which kept the internecine strife between the peoples of various nationalities, of frequent murders, insecurity of travelling, restriction of trade, etc.¹⁰⁷ The constant perils to which people were exposed because of the hatred among nationalities, the restless emigration to America, the increasing cost of living, were heavy obstacles to the missionary work. But may be the greatest issue was solely the attitude of the native people toward spiritual things, being largely insusceptible to any religious influence. While in the 1890s the evangelical churches enjoyed some growth in strength and in number, in the next years, up to the Balkan Wars, the mission's statistics showed stagnation, which was explained with the lack of enough native workers, as well as with the fact that the Bulgarians, to whom were directed most of the evangelistic efforts, were preoccupied by national political matters and revolution at the expense of the spiritual religious interests.¹⁰⁸

The Balkan Wars of 1912-1913 changed the political borders in the region and greatly affected the work of the ABCFM. The stations of the European Turkey Mission, renamed to Balkan Mission, were scattered in four countries (Bulgaria, Serbia, Albania and Greece) and it was very difficult to organize them in a compact mission. Salonica station, being already in Greece, went through

¹⁰⁵ Hall, *Пуритани на Балканите*, p. 136-137.

¹⁰⁶ K. Pandev, M. Vaptzarova (eds.), *Аферата „Мис Стоун“*, Sofia, 1983; L. B. Sherman, *Пожари в планината. Македонското революционно движение и отвличането на Елен Стоун*, [*Fires on the Mountain : The Macedonian Revolutionary Movement and the Kidnapping of Ellen Stone*, 1980], Sofia, 1992; T. Carpenter, *The Miss Stone Affair. America's First Modern Hostage Crisis*, New York, 2004.

¹⁰⁷ Report of Salonica Station, May 2nd 1907-April 21st 1908, ЦДА, КМФ 19, ИНВ. № 550/14

¹⁰⁸ *Annual Report ABCFM*, 1906, p. 58.

great changes. Its previously large field was significantly reduced – in 1912 it had 24 out-stations and in 1913 they were only 13. Actually, some of the former Salonica out-stations, in Bulgaria from now, were transferred to the supervision of the ABCFM Samokov station. But the Protestant communities in the places attributed to Greece, such as Drama, Kukush, Todorak, Mexdhurek, Yenidje Vardar, disappeared because people fled. The communities from now in Serbia, such as the mission station in Monastir, continued to exist but there was a problem with the preaching language, since Bulgarian was not allowed.¹⁰⁹ Besides, it became difficult for the missionaries from the Salonica station to cross the new borders and to take care of the Protestants there. The Americans then regretfully concluded that to the world, the destiny of their mission station was but an insignificant incident comparing to the two Balkan wars; the other way round, to them, the Balkan wars were major events in connection with the progress of the Kingdom of God.¹¹⁰

The First World War brought even greater changes to the Balkan mission. The two mission stations tried to continue their work. While the civil government in Monastir was in the hands of the Bulgarian forces from Nov. 1915 to Nov. 1916, they were favorable to Americans, allowing their work.¹¹¹ But after the Allies entered the city, the missionary William Clarke and his family, and the Bulgarian pastor Luka Mirchev, were forced to quit for Salonica.¹¹² The other Bulgarian pastors from the territories administrated by Serbia (Ilia Kutukchiev and Ivan Popov) were also compelled to leave their congregations and to go to Bulgaria.¹¹³ Bulgarian preaching services continued to be maintained in the city of Salonica and at the Agricultural and Industrial Institute during the war. The period of 1914-1915 was even considered good time for the Bulgarian Protestant congregation in Salonica, whose number increased to 50-60 souls.¹¹⁴ Actually, for a short time the Americans had regular religious services in Bulgarian language, because nor the Orthodox Church, neither the Catholic Church in the city were allowed to have such. They continued at least until 1919. But after that, practically none of the Bulgarians remained and Salonica station's evangelistic work was largely carried on among the Greek and the Armenian refugees.¹¹⁵ Finally, ABCFM decided to

¹⁰⁹ *Annual Report ABCFM*, 1914, p. 68-69.

¹¹⁰ Report of the Salonica Station, April 1st 1912 to April 15th 1914, ЦДА, КМФ 19, Инв. № 533/В, II, 4.

¹¹¹ April 6th Diary, Digital Exhibits of the Archives and Special Collections, <https://ascdc.mtholyoke.edu/items/show/3647>: 14.05.2020.

¹¹² "The Balkans. Established in Salonica", *Missionary Herald*, 4, 1917, p. 188-189.

¹¹³ J. Lefterov, "Между България и Югославия. Методистката църква във Вардарска Македония", *Македонски преглед*, 2, 2014, p. 69-88.

¹¹⁴ Report of Salonica Station, April 15th 1914 - April 15th 1915, ЦДА, КМФ 19, Инв. № 433/В, II, 1.

¹¹⁵ Report for the Salonica Station 1923-1924. American Board Archives in Istanbul: ABAASR0001087004-9, <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/44750>: 14.05.2020.

concentrate its efforts only in the Bulgarian territories and in the city of Salonica. Monastir station was abandoned because of the requirement to use the Serbian language in schools and during the preaching services. All initiatives of the American Board in Serbia and Albania were transferred to the mission of the Methodist Episcopal Church since 1st of January 1922. The members of the Bulgarian Protestant communities in the Serbian territories decreased significantly and many of them left their native places forever, taking refuge in Bulgaria.

Primary Sources

Централен държавен архив (ЦДА), КМФ 19, Инв. № 550/2, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16.

The American Farm School Archives (AFSA), 1.B.1 Directors and Presidents. John Henry House.

The Annual Reports of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Boston, 1812-1931.

The Missionary Herald, Containing the Procedures of the American Board of Commissioners of Foreign Missions, with a View for Other Benevolent Operations. Boston: American Board of Commissioners of Foreign Missions, 1826-1948.

Moore Frederick, *The Balkan Trail*, London, Smith, Elder & Co., 1906.

<http://www.dlir.org/archive/items/show/15658> (Accessed: 14.05.2020)

<https://ascdc.mtholyoke.edu/items/show/3647> (Accessed: 14.05.2020)

<https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/44750> (Accessed: 4.05.2020)

FROM SOUTHEAST EUROPEAN NAZARENES TO THE APOSTOLIC CHRISTIAN CHURCH IN NORTH AMERICA. MIGRATION AND TRANSFORMATION OF ONE CHRISTIAN RENEWAL MOVEMENT

Aleksandra Djurić Milovanović

1. Introduction

Renewal movements in Christian churches existed for centuries and are present in different national and geographical contexts. Variety of Christian communities include renewal movements within existing churches that embrace new worship practices and understanding of their own teachings. Renewal movements in Christianity focus on transformation, change and impact of this change on communities that have emerged in different parts of the world. One of the most intriguing examples are renewal movements within various Pentecostal groups. Well known studies of David Martin, Hervey Cox and other sociologists and anthropologists of religion analyze the spread of charismatic Christianity worldwide.¹ One of the most significant examples is the rise of global south Christianity which has gained religious scholars' attention; however, this overall diverse world of Southern Christian identities included little studies on the process of renewal. In these changes and inner-communities dynamic, migration had a very significant role. The area of Southeastern Europe was not excluded from this rising phenomenon. The emergence of new religious minorities had social, cultural and political impact within national and international framework. In the context of Southeastern Europe one of the significant impulses for renewal movements within Orthodox Churches was the influx of neo-Protestant movements in the late XIXth and first decades of the XXth century. The emergence of renewal movements indicates the dynamics of change in various Christian churches as well as the inner dynamics within renewal movements.²

In his book *Signs of the Spirit: How God Reshapes the Church*, Howard A. Snyder provides a comprehensive historical and theological understanding of

¹ D. Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, 1990; H. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping of Religion in the 21st Century*, Boston, 1994.

² A. Djurić Milovanović, R. Radić (eds), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe*, New York, 2017.

how movements of renewal have played an integral part in the history of Christianity from its early times. Snyder notes the core elements of the renewal movements as: 1. Emphasis on the “new birth”; 2. Intensity of “personal religious experience”; 3. Focus on personal piety, holiness, and discipline; 4. Emphasis on Scripture; 5. Primitivism and an “oppositive element” to the established churches; 6. “Religious Idealism”.³ The renewal movements are all characterized by intensity of personal religious experience, discipline, communion, Scriptural authority, the use of vernacular languages in religious service, hymn chanting, prayer, and the revival of pilgrimages and monasticism (in the case of Orthodox and Catholic renewal movements). The concept of renewal in Christianity has been widely explored, although little focus has been placed on the emergence of these movements in Southeastern Europe. In several national contexts, renewal movements had complex and sometimes different histories, but shared many common features. From the late XIXth century, much has been written about the abandonment of traditional religion and the birth of “cults” or new movements in the USA and Europe (Spiritualism, Jehovah’s Witnesses, Seventh Day Adventists, etc.). It is less well known that reform movements also developed among Orthodox communities as dissatisfaction with the Church and a yearning to return to the principles of early Christianity increased.⁴ The appearance of these movements was significantly influenced by spread of Evangelical or neo-Protestant movements, since their number grew especially in the interwar period (Baptists, Nazarenes, Brethren, Seventh Day Adventists).

This paper focuses on one conservative neo-Protestant group of Anabaptist origin which emerged in Switzerland and expanded to Southeastern Europe. The movement history was marked with strong persecution from Europe to North America, due to their pacifist stance. In the Habsburg Empire and the Balkans, its adherents were called Nazarenes.⁵ In the new continent, community went through the process of renewal and developed their religious identity in several branches.

2. The emergence of the Nazarene or Neutäufer movement

The Nazarene or Neutäufer movement emerged in Switzerland in the 1830’s, under the charismatic leadership of Samuel Heinrich Fröhlich (1803-1857). Fröhlich was strongly influenced by Anabaptism and German Pietism: he opposed the Calvinist theology of infant baptism, insisting instead on inner conversion. This emerging religious community emphasized pacifism, the forbearance of oaths and child baptism, and the need to separate themselves

³ H. A. Snyder, *Signs of the Spirit: How God Reshapes the Church*, Grand Rapids, MI, 1989.

⁴ Djurić Milovanović, Radić (eds), *Orthodox Christian...*, p. 14.

⁵ Brock Peter, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton, 1972, p. 495.

from the world. Communities practiced strict discipline, which included prohibitions against drinking alcohol and coffee, smoking, cursing, going to public festivities, and attending religious ceremonies in other churches. Icons and representations of the cross were strictly forbidden. In spreading Nazarene teachings and other missionary activities, the vernaculars of several languages had an important role in religious services and hymn singing. Because of their pacifist beliefs and refusal to swear and to take an oath, a large number of Nazarenes were condemned to severe prison sentences. Through different missionary journeys in Switzerland (Canton Aargau, Canton Bern, Emmental, Zurich and Eastern Switzerland), Fröhlich preached gaining new followers and baptizing people. Some of the religious meetings held by Froehlich were interrupted by police, but still the Nazarenes grow in their membership. By 1850 there were 110 churches. Communities spread in Germany, France, Austria and Hungary. After 1850, the Nazarenes spread east, towards Central and Eastern Europe, and west, towards North America. The Nazarenes in Eastern Europe would represent the first major Anabaptist movement in modern history to find a significant number of followers among various ethnicities. In multi-ethnic and multid denominational Austria-Hungary, the Nazarenes had an extremely mixed ethnic character, which enabled their rapid spread among different settlements. In the beginning, the Nazarenes had more members among the Protestant population (mostly Germans and Hungarians), but, over time, majority Orthodox ethnic groups, such as the Serbs and the Romanians, also joined the Nazarene community.⁶ They were the first Protestant Serbs that started to adhere in the late XIXth and early XXth centuries. The [Nazarene] community turned static, remained very conservative, and ceased the evangelization. Instead of aiming to increase in size, it aimed at increasing respect for its principles, one of them being the separation from the rest of the world. The Nazarenes were especially numerous among Orthodox Serbs and became known as the first “Protestant

⁶ According to Earl Pope, in 1864, a group of Russian refugees established a Baptist church in Dobrogea, and during the following years, such churches were founded in Transylvania and Banat. The first Romanian Baptist church was founded in Bucharest in 1912, which would later contribute to the founding of the Union of Baptist Churches in 1919. Most Romanian Evangelical communities were established due to missionary activities in the inter-war period. By 1923, as John David Hopper points out, the Baptist movement in Romania was well developed by early German settlers who had also worked actively among the Romanian population. At that time, “there were 800 German, 6,000 Hungarian, a few Russian and 17,000 Romanian Baptists in Romania”. See E. Pope, “Protestantism in Romania”, in S.P. Ramet (éd.), *Protestantism and Politics in eastern Europe and Russia. The communist and postcommunist eras*, Durham, 1995, p. 157-208, p. 177; J. D. Hopper, *A history of Baptists in Yugoslavia 1862–1962*, Fort Worth, 1997, p. 59.

Serbs". They were called "new believers" (ser. *novoverci*), "faithfuls" (ser. *verni*) and Nazarenes.⁷

The Nazarene emigration across the Atlantic in the late XIXth and during the whole XXth century, was a complex and almost unexplored phenomenon until recently. Available literature on the history of the Apostolic Christian Church both in Europe and in the United States is very limited. Comprehensive data on the organization activities in the United States are almost non-existent. The most influential work on the history of Nazarenes until the First World War, is the study of the historian Bojan Aleksov. Herman Ruegger published a brief *Apostolic Christian Church History* in 1947, with an accent put on their European roots. Perry Klopfenstein's *Marching to Zion* treats extensively the chronology and historical details of the founding and establishment of the Apostolic Christian Church of America from 1847 until 2007. There are several more important sources, like the unpublished thesis manuscript of Joseph Pfeiffer, entitled *Between Remnant and Renewal: A Historical and Comparative Study of the Apostolic Christian Church among Neo-Anabaptist Renewal Movements in Europe and Americas* (2010), and Darrel Sutter's *The Anabaptist Apostolic Christian Church of America* (1988) as well as Bernhard Ott's *Missionarische Gemeinde warden*.⁸

The material collected for the purposes of this paper comes from my own empirical research, conducted in Serbia (2008-2012) and in the United States (2015, 2019), on the history of the Nazarene emigration from Southeastern Europe to North America, especially focusing on the period after the Second World War. The geographical focus of my research is the area of Akron and Mansfield (Ohio, U.S.) which received the most part of the Nazarene immigrants from Yugoslavia. Defending their religious identity and escaping religious persecution, thousands of Nazarenes started to emigrate to North America especially before the First World War and in the period after the Second World War. In North America they joined the Apostolic Christian Church (Nazarene), which was the official name of the Nazarene community in the United States and

⁷ A. Djurić Milovanović, *Dvostruke manjine u Srbiji. Posebnosti u religijskom i etničkom identitetu Rumuna u Vojvodini*, Belgrade, 2015.

⁸ B. Aleksov, "The Dynamics of Extinction: The Nazarene Religious Community in Yugoslavia after 1945", M.A. Thesis, Central European University, Budapest, 1999; Idem, *Religious Dissent between the Modern and the National: Nazarenes in Hungary and Serbia 1850-1914*, Wiesbaden, 2006; O. Bernhard, *Missionarische Gemeinde werden: Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden*, Uster, Switz., 1996; K. Eotvos. *The Nazarenes*, Fort Scott, 1997; H. Ruegger, *Apostolic Christian Church History*, Illinois, 1985; J. Pfeiffer, *Between Remnant and Renewal: A Historical and Comparative Study of the "Apostolic Christian Church" among the neo-Anabaptist Renewal Movement in Europe and America*, Elkhart: Thesis Faculty of the Associated Mennonite Biblical Seminary, 2010; D. Sutter. *The Anabaptist Apostolic Christian Church of America*, Urbana-Champaign, 1968; K. A. Perry. *Marching to Zion: a Study of the Apostolic Christian Church of America 1847-2007*, Fort Scott, 2008.

Canada. The Nazarenes were mostly persecuted during the communist era in Southeastern European countries (Romania, Yugoslavia) since they were considered disloyal citizens and a threat to the government. From 1945 until 1960, the Nazarene illegal border crossing from Yugoslavia to Italy or Austria was highly frequent.⁹ Thus, during the Cold War, the Nazarenes were seen as Christian refugees seeking countries providing religious freedom. Displacement of this neo-Protestant religious minority led to their almost extinction in the areas they left.¹⁰ Based on 25 qualitative interviews with community members in Ohio (USA) and on archival research (Virginia Historical Society Archives),¹¹ this article examines the relationship between the migration and renewal as one of the responses a religious minority group makes when facing displacement. My informants were members of several Apostolic Christian Churches of Nazarene: Brunswick Hills, Cleveland Romanian, West Akron, Mansfield, Norton and Ontario Christian Fellowship. Most of my informants came to the United States during the communist period in Yugoslavia, especially between 1950 and 1975; nevertheless, several families came earlier, so some of my research subjects belong to the second or third generation of immigrant families.¹²

3. Religious Minority Migration Journey

While most studies on migration limit their focus to economic or political motivations, religion has not been a focus in migration studies until recently. Researchers have also tended to neglect the role of religion as a source of emotional and cognitive support for migrants.¹³ However, over the last two decades sociological and anthropological studies have placed phenomena related to migration, diasporas, religious identity, and faith-based organizations at the center of their interests. The migration history of Nazarenes lasted from late XIXth century and through the whole XXth century with great intensity. First congregations were German speaking immigrants who came to America in the early 1900's. Some came from Germany and Switzerland, but more came from

⁹ A. Djurić-Milovanović, "Alternative Religiosity in Communist Yugoslavia: Migration as a Survival Strategy of the Nazarene Community", *Open Theology*, 3, 2017, p. 447-457.

¹⁰ B. Bjelajac, "The Persecution of the Nazarenes in Yugoslavia 1918-1941", *International Journal for Religious Freedom*, 5:2, 2012, p. 79-91.

¹¹ Virginia Historical Society holds the archives of the Apostolic Christian Church Foundation from 1946.

¹² The field research in the United States was supported by the Apostolic Christian Church Foundation (Legacy Bible Institute and Wooster Church) grant for the research project "The Nazarene Emigration from Southeastern Europe to the United States: Historical and Contemporary Perspective" (March-June, 2015).

¹³ P. Levitt, "'You know Abraham was really the first immigrant': Religion and Transnational migration", *The International Migration Review*, 37 (3), 2003, p. 847-873, p. 847.

Austria-Hungary where they had been first generation believers persecuted for leaving the state church. The first waves of migration of Froehlich's followers across the Atlantic date back to 1847. They were mostly ethnic Germans, settling in the American Midwest. The first Evangelical Baptist community (Ger. *Evangelische Taufgesinnter*), later known as Apostolic Christian Church, was organized in 1852 among Amish and Mennonites in Croghan, New York. According to Pfeiffer, „their traditional name long had been the *Gemeinschaft Evangelisch Taufgesinnter*”, *Taufgesinnter* being a word that specifically refers to the Swiss Anabaptist-Mennonites that the English translation of Ruegger's *Apostolic Christian Church History* calls “Baptists”.¹⁴

Members of the new churches in the United States consisted of immigrants from the Evangelical Baptist Church in Europe and of American converts among those who had previously settled in those areas, especially Amish and Mennonite groups.¹⁵ The first Evangelical Baptist in North America, elder Benedict Weyeneth (1819-1887), preached the necessity among Amish and Mennonites, of the adults' new birth through baptism. Their theology was close to the teachings of the Evangelical Baptists. However, many new congregations were established by Evangelical Baptists coming from Europe and with no Amish or Mennonite background. In 1906 the *Apostolic Christian Church* split into the *Apostolic Christian Church of America* (ab. ACCA), which was more conservative, and the *Apostolic Christian Church of Nazarene* (ab. ACCN), more liberal and evangelistic branch. The division of the community emerged due to some specific religious practices of the European Nazarenes (such as wearing a mustache, a certain way of dressing, or the style of head covering etc.), as well as the use of the German language, which, was the official language of the Nazarene congregations in America and Canada until the early XXth century. Until 1917 the name of the community was Evangelical Baptists or sometimes New Amish, afterwards they were officially named the *Apostolic Christian Church*.

Already settled Nazarenes would often send financial help to their relatives and Nazarene communities they left in their homeland. Even though Nazarenes were persecuted and imprisoned, their number continued to grow in South-eastern Europe even in the interwar period. With the growing number of new members in their homeland, more waves of emigration were also present. However, following World War I, the flow of immigrants was reduced. The literacy requirement adopted by Congress in 1917 in the Quota Act of 1921, marked a turning point in the American immigration policy. After heavy

¹⁴ J. Pfeiffer, *Between Remnant and Renewal...*, p. 1.

¹⁵ N. Terpstra, *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*, New York, 2015.

immigration waves before the Great War, immigration policy after 1918 was more selective and restrictive. Although most of the immigrants were looking for better economic opportunities, among them, a small group of Nazarenes was searching for religious freedom. After the Second World War, the most significant organization for Nazarene migrants was Church World Service. Escaping from Communist country during the Cold War, the Nazarenes were seen as Christian refugees seeking a country with religious freedom. Church World Service was founded in 1946 in the United States, as cooperative ministry for 37 Christian denominations, providing assistance also to refugees and asylum seekers around the world. The Apostolic Christian Church of Nazarene was among Church World Service members and all of my informants coming after the WWII arrived via CWS. Archival sources indicate that since 1959 Nazarenes from Yugoslavia were using CWS assistance to immigrate to North America. Nazarenes as multi-ethnic religious minority group emigrated primarily because of their pacifist doctrine and the persecution they were exposed to. Going abroad, the Nazarenes remained committed to the religious communities to which they belonged in their homeland, which was an important basis for a better integration into the new society (finding jobs, housing, etc.), but it also showed an expression of unity and solidarity among members and the importance of their religious identity.

The transnational character of this community and its congregational principle and internal cohesion contributed to the group mobilization. Although their theology emphasizes the communitarian principle, the perception of the Nazarenes as a “state enemy” strengthened even more the community mobility. Furthermore, transnational ties with other Nazarene communities abroad played a significant role in their decision to emigrate. Leaving their homeland, the Nazarenes settled in those areas of North America where Nazarene churches already existed. Doing research among Romanian migrants in Italy, Cingolani stresses that Romanians are mostly Orthodox, but there is also a considerable number of Catholics and Protestants (belonging above all to Pentecostal and Adventist churches). Cingolani’s field studies reveal how affiliation to these protestant groups provides people with a form of solidarity and help (of a moral and financial nature), which is less common among the Orthodox group, where there is increasing individualisation and community relations are tending to unravel.¹⁶

Post-migratory experiences brought various changes since the beliefs and practices of the several branches of the Nazarenes in North America were no longer homogenous; they have become polarized. They now encompass conservative as well as moderate, and liberal theologies and

¹⁶ P. Cingolani, “The Romanians in Italy”, *Transnational Communities in Globalized World*, 2009, p. 17.

practices comparing to Fröhlich's original teachings. Divisions occurred in the 1960's in two of the historic ACCN churches which had been centers of progressist modernizing impulses. Major division occurred in the Mansfield congregation: it involved a group of progressists who left the congregation in 1969 to form a new Apostolic Christian congregation in Ontario, OH, a western suburb of Mansfield. This congregation maintained an affiliation with the ACCN and became one of the flagship churches of what has come to be known as the "Western Conference". The members have adopted a more contemporary praise and worship music, modern Bible translations, modern dressing fashion, although modesty would continue to be encouraged. The requirement of women's prayer veiling has largely been removed.¹⁷

4. The beginning of missionary work in the Global South

While living in Southeastern Europe, members of the Nazarene community were not missionary oriented. In comparison to other neo-Protestant groups like Baptists or Seventh Day Adventists, who were preaching and organizing public Biblical lectures or similar, Nazarenes were not transmitting their doctrine to non-converted. Membership within the community was usually expanding by numerous families and individuals who would know about Nazarene community and its teachings. The missionary work became characteristic of the Nazarene communities in North America¹⁸. Pfeiffer stresses that "one of the major shifts within the more progressive branches of the Apostolic Christian Church traditions is in terms of ecclesiology".¹⁹ The spreading of the movement from Europe and North America to the Global South, marked a new period in the history of the Apostolic Christian Church of Nazarene, giving a global identity of the community as well. With internationally missionary outreach, new churches started to be established after 1950s. The establishment of the Church in South America began with several Nazarene families immigrating from Yugoslavia to Brazil after World War I and settling in Sao Paulo and Sao Jose dos Campos. This was the beginning of the "Evangelica Nazareno Church" in Brazil. These congregations would remain small and in relative ethnic isolation until the coming of the American (and later some European) missionaries in the 1950's. The first missionaries, Melvin and Katherine Huber, made their primary agenda to work among the local Portuguese-speaking populations, although they maintained ties with the Nazareno churches. By the 1960's the Mission had regular missionaries coming

¹⁷ A. Djurić Milovanović, "'Our faith is good, but strict': The Transformation of the Apostolic Christian Church of Nazarene in North America", *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies*, 6 (1), 2018, p. 61-72.

¹⁸ <https://accfoundation.org/missionaries/> accessed 25 June 2020.

¹⁹ J. Pfeiffer, *Between Remnant and Renewal...*, p. 169

from North American and Europe. It was also during this time that the Mission became increasingly concerned with the poverty conditions of many Brazilian people, established orphanages at Nepomuceno, Boa Esperanca, and Parana, and initiated medical missionary endeavors after 1963.²⁰ One of my informants in Ohio is sharing a short history on the first missionary initiatives by one family in South America:

Melvin Huber with his wife Katherine and 4 children went to the country of Brazil in 1955. While in language school, a fifth child was born and by 1961 several churches were planted around the city of Belo Horizonte and the surrounding towns. They also had a part in starting an orphanage in the town of Nepomuceno. After a few years, the family moved to another capital city to begin the ministry of planting churches around the city of Goiania. By this time the children are growing up, finishing high school in Brazil and then off to the States for college. The eldest son, Luke, was a visionary and wanted to explore the large Amazon region and in 1976 he landed in the capital city of Santarem along the Amazon river. It was there where the whole family joined Luke and began to evangelize the Amazon Basin. The churches took on the name of "PAZ", which means peace in Portuguese. Hundreds of churches have been planted up and down the Amazon River and its tributaries. One of the sons felt called to begin a ministry in Japan which opened the door for 3rd generation Hubers to join him. Another son moved to the seaport of Fortelaza where there are several thousand believers in more than 20 churches. The Melvin and Katherine Huber family has been a real influence on the churches of N. America to the extent that many individuals and families were inspired to join them or to be a part of a short-term work team that wanted to be a part of the ministry. The mission is now referred to as "Project Amazon" and is also active in Bolivia and Japan with plans to continue to expand to other countries.²¹

Project Amazon (Mission) has spread far and wide in northern Brazil and into Bolivia. There are now several hundred churches and thousands of followers in that huge Amazon Basin. There are also associated churches in Paraguay and Argentina. All this has been achieved by providing education and health, preaching, teaching, music, literature (newsletter, statement of faith, pamphlets, Bible distribution etc.). The main aim of the mission was to provide humanitarian aid to the needy, food, clothing, schools. It aims also to disseminate the message through modern communication technologies and engages itself at a global, national and local level. They are also more willing to send their ministers to evangelical schools or seminaries, usually Baptist or similar conservative evangelical Free Church groups.

²⁰ *Ibidem*, p. 166.

²¹ JH, interview conducted in Ohio in April 2015.

One of the founding statements of the congregation was to provide a means of promoting foreign mission work. Members of the ACCN became a missionary oriented movement especially in Brazil, Paraguay and Ghana. Along with missionary work, the church also engages and operates in several nursing homes, schools, charities and orphanages. The story of the Apostolic Christian Connections in Papua New Guinea owes its genesis and stability to the faithful life's work of Vic and Elsie Schlatter. The Church they planted came to be called the Tiliba Christian Church, meaning "beside the Til river" where their work began "Good News Christian Church". The Church has functioned independently since 1994, and consists of

123 congregations of some 10,000 believers. The church culture and religious practices reflect a mixture of the basic practices of the Apostolic Christian Church, including singing worship and simple preaching from the Scriptures, with many particular Waola cultural customs and styles integrated into the worship life.²²

In Zambia, the mission focused on building school facilities and has a full time missionary. In 2011, the ACCMBC sent the first work team to Zambia, Africa. The work was mainly focused on the school project called *The Lifesong Harmony School* in Zambia, Africa. This is a school in the Chipata Compound which does not require a minimum standard for children in order to attend the classes and receives mostly orphan children.²³

The renewal which occurred in the Apostolic Christian Church of Nazarene in North America in the last decades brought new mission through the Apostolic Christian Church Foundation established in 1952 in Mansfield, Ohio.²⁴ In the mission statement of the Apostolic Christian Church Mission Board of Canada (ACCMBC) one can read: "to provide humanitarian aid and volunteer labor to alleviate human misery and suffering throughout the world in a way that is a Christian witness and brings glory to God. We seek to serve our Lord by sharing our resources and abilities to benefit both the soul and body of those in need, and thereby communicate the love of God through His Son, Jesus Christ."²⁵ Their work in foreign missions is well organized and active with different groups of believers from around North America who are joining and supporting work of the church abroad.²⁶

²² JH, interview conducted in Ohio in April 2015.

²³ Missionary news and updates are published regularly in the *Apostolic Christian Church Newsletter* <https://accfoundation.org/publications/>, accessed 25 June 2020.

²⁴ The organization was originally based in Mansfield, Ohio. In 1962 it moved to Akron, Ohio; in 1975, to Tremont, Illinois; and in 1992, to Richmond, Virginia.

²⁵ <https://accmbc.org/missions/>, accessed 26 June 2020.

²⁶ Email correspondence with Doug Savin (Ontario, Canada), 18 May 2017.

5. Concluding remarks

Research on different religious experiences of immigrants provides an insight into how faith is embodied, lived, and carried across borders, where it may be renegotiated and transformed. In this paper, based on the case study of the community of Nazarene immigrants in the USA, I have tried to introduce the concept of *renewal* in order to indicate the dynamic of change within this minority religious community. Therefore, the paper represents the initial step in contextualizing the role of migration, dislocation, and change and the correlation of migration and community transformation in the new environment. During the Second World War and the communist era in the countries of South-eastern Europe, many Nazarene believers were strongly persecuted and imprisoned due to their pacifist stance and refusal to take an oath or to vote. Even though their number weakened in the second half of the XXth century, the community exists in Serbia, Hungary, Romania, and Croatia. The presented case study is a small contribution that could bring a better understanding of how migration can have an important role in the transformation and later on the renewal of one religious minority community from South-eastern Europe. Seeking a ‘free society’ to escape religious and political oppression, the Nazarenes from Yugoslavia left church buildings, land, and even family members. Migration and escape could be seen as a survival strategy of one alternative religious community in the years of communist rule in Yugoslavia.²⁷ In the new setting across the Atlantic, they found themselves in a tension between a conservative heritage to which they seek to be faithful, and renewal impulses of the American society. Slowly, they would start to move away from a *sectarian* separatist identity to accepting a *denominational* framework of self-understanding and approaching ecclesiological issues. They would be more open to interaction with other similar traditions and churches, and to adopt their (more Anglo-American) forms of piety as part of their enculturation into modern American society. Their missionary efforts and community expansion in the Global South present an important example of religious community renewal in XXth and XXIst century.

²⁷ A. Djurić-Milovanović, “Alternative Religiosity in Communist Yugoslavia...”, p. 446.

LES ROUMANOPHONES DE L'EST DE LA SERBIE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE ROUMAINE

Natalia Golant
Maria Rijova

Les locuteurs natifs des dialectes roumains de Serbie vivent de façon compacte dans l'Est du pays (dans les districts de Braničevo, Bor, Zaječar et Pomoravlje) et en Voïvodine (au centre et au sud du Banat serbe). Les roumanophones de Voïvodine sont appelés « Roumains », tandis que ceux de Serbie de l'Est s'appellent le plus souvent « Vlaques ».

Dans les langues slaves méridionales, le terme « Vlaque » (cf. le vieux russe *volokhi* et l'archaïsme russe *valakhi*) est l'appellation commune donnée aux populations romanisées d'Orient : Roumains, Moldaves, Aroumains, Mégléno-roumains et Istro-roumains. Pendant longtemps, l'occupation principale des Vlaques a été la transhumance ce qui explique le fait que, dans les sources médiévales, ce terme était également utilisé pour désigner d'autres groupes ethniques ayant cette pratique. Pour la plupart des groupes ethniques romains orientaux, le terme « vlaque » est un exo-ethnonyme, mais lorsque ces groupes vivent dans un environnement ethnique étranger, ce terme est accepté aussi comme un endonyme¹.

Lors du recensement de 2011, le nombre total des habitants qui, dans les districts de Braničevo, Bor, Zaječar et Pomoravlje, se déclaraient « Vlaques », était d'environ 31500 personnes. Par ailleurs, le nombre de ceux qui se sont appelés « Roumains » s'élève à un peu plus de 3000 de personnes². Cependant, on note une grande fluctuation de ces chiffres sur des périodes assez courtes, d'un recensement à l'autre.

Ainsi, selon le recensement de 1948, 102 953 de Vlaques vivaient dans la Serbie de l'Est, mais selon les données de 1953, leur nombre a baissé à seulement 28074³. En 1961, ce nombre a diminué à 1368 personnes, puis a recommencé à monter : en 1971 à 14724 personnes et en 1981 à 25596. Le recensement de 1991 a enregistré une nouvelle baisse du nombre de Vlaques qui,

¹ A. Rousakov, « Vlahi », *Bol'shaya Rossijskaya Enciklopediya*, t. 5, Moscou, 2006.

² *Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti*, Belgrade, 2011.

³ Lors du recensement de 1958 la rubrique « Ethnie » ne prévoyait pas le choix « Vlaque » ou « Roumain ». Cependant, en insistant, l'agent de recensement acceptait d'ajouter une colonne « Vlaque » ou « Roumain » ce qui permettait d'être enregistré en tant que tel. (Rapport 1998).

cette fois, atteint 17807⁴. Selon des représentants du mouvement local des droits de l'homme, ces « apparitions » et « disparitions » des Vlaques dans les statistiques, sont liées à la pression exercée sur les habitants de cette région par les autorités, ce qui explique pourquoi beaucoup d'entre eux ont choisi de se déclarer Serbes. Les « disparitions » majeures des Vlaques correspondent à des périodes bien déterminées dans l'histoire de la Yougoslavie. La première, en 1948, coïncide avec le début de la campagne stalinienne antiyougoslave, lorsque des chars soviétiques ont été déployés non loin de la frontière roumaine. La deuxième, en 1991, intervient après la soi-disant révolution antibureaucratique de 1988, qui a posé les bases du concept d'« homogénéisation » nationale et de la création d'un État unitaire centralisé⁵.

Cet article est consacré à la création par l'Église orthodoxe roumaine de nouvelles paroisses dans la Serbie de l'Est, et à leur activité au début du XXI^e siècle. Lors de sa rédaction, nous nous sommes appuyées sur nos propres sources, collectées lors des missions ethnographiques déroulées entre 2015-2019, ainsi que sur des documents de la presse roumaine et serbe.

1. Rappel historique des relations entre l'Église orthodoxe serbe et roumaine

Avant d'aborder la manière dont se déroulent actuellement les activités de l'Église orthodoxe roumaine dans la Serbie de l'Est, nous allons présenter les grandes lignes de l'histoire des relations entre les Églises orthodoxes roumaine et serbe.

À l'époque des Habsbourgs, la métropole serbe de Karlovci, devenue en 1848 le patriarcat avec la capitale à Sremski Karlovci, détenait l'autorité spirituelle sur les Serbes (ceux de Hongrie, Croatie et la frontière militaire), et sur une partie des Roumains de l'empire habsbourgeois (principalement le diocèse de Temešvar, en roumain, Timișoara). Cette situation a perduré jusque dans les années 1860. Ultérieurement, avec la création, à Sibiu (Hermannstadt), de la métropole roumaine autocéphale, les paroisses roumaines de Transylvanie et de Banat passèrent sous sa juridiction. Le diocèse serbe de Timișoara était, quant à lui, maintenu.

Après le démantèlement de l'empire austro-hongrois, le patriarcat de Karlovci fut rattaché à la métropole de Belgrade et forma avec elle une seule église orthodoxe serbe (1920). De son côté, la métropole de Sibiu fut rattachée à l'église orthodoxe roumaine (1919). Après le traité de paix de Trianon, le Banat historique fut divisé en trois et partagé entre le Royaume serbo-croato-slovène, la Roumanie et la Hongrie. La ville de Kikinda est devenue le centre du nouveau

⁴ « Report on the state of human rights of Rumanians and Vlachs in Serbia », *Helsinki Committee for Rights in Serbia*, 1998.

⁵ *Ibidem*.

diocèse de Banat de l'Église orthodoxe serbe, comprenant les paroisses situées sur le territoire du Banat serbe (1931). Les paroisses serbes du Banat roumain sont restées dans la juridiction du diocèse de Timișoara, ville appartenant dorénavant à la Roumanie. Le chef du diocèse de Timișoara est un évêque-administrateur nommé par l'Église orthodoxe serbe⁶.

Le 2 juillet 1934 a été signée à Belgrade une convention bilatérale réglementant les activités de l'Église orthodoxe serbe en Roumanie et de l'Église orthodoxe roumaine en Serbie, mais le Parlement yougoslave n'accepta pas sa ratification. Malgré cela, les paroisses roumaines de Yougoslavie ont continué à fonctionner sans aucun problème jusqu'au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Après la Seconde Guerre mondiale, les relations entre les Églises roumaine et yougoslave du Banat ont été réglementées par un traité conclu au début des années 1960, entre les hiérarques du Banat, à savoir l'évêque Visarion du Banat pour l'Église orthodoxe serbe, et le métropolite Nicolae de Timișoara pour l'Église orthodoxe roumaine.

En 1971 fut créé, sur le territoire du Banat serbe/yougoslave, un nouveau Vicariat orthodoxe roumain, placé sous l'égide de la métropole de Banat de l'Église orthodoxe roumaine⁷. En 2006, dans le cadre de la loi portant sur la liberté religieuse, la Roumanie a reconnu l'autorité sur l'ensemble du pays, du diocèse de Timișoara appartenant à l'Église orthodoxe serbe. Ceci allait au-delà des stipulations inscrites dans sa Charte qui limitaient son autorité au territoire roumain de l'ancien diocèse de Banat et de Timișoara⁸. Du côté serbe, le Vicariat de l'Église orthodoxe roumaine a été transformé, en 2001, en un diocèse distinct, appelé *Dacia Felix* et subordonné à la métropole de Banat de l'Église orthodoxe roumaine.

Actuellement, le diocèse de *Dacia Felix* est l'un des sept diocèses de l'Église orthodoxe roumaine à l'étranger, qui relèvent directement du Patriarcat roumain. Son siège officiel est établi dans la ville de Deta, dans le Banat roumain, mais son siège effectif est à Vrșac, dans le Banat serbe⁹. Vicaire général fut nommé Daniil (Stoenescu), devenu évêque diocésain en 2004. En 2009, l'évêché de *Dacia Felix* a été reconnu et inscrit au registre des églises et des associations religieuses, tout en précisant que son autorité était limitée au Banat¹⁰.

⁶ A. Đurić-Milovanović, M. Maran, B. Sikimić, *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*, Vrșac, 2011, p. 17 ; I. Novaković, N. Đurđević, *Srpsko-rumunski odnosi i status vlaške nacionalne manjine u Srbiji. Studija praktične politike*, Belgrade, 2015, p. 59-60.

⁷ Novaković, Đurđević, *Srpsko-rumunski odnosi...*, p. 59-60.

⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁹ *Ibidem*, p. 61 ; F. Bichir, « De ce nu recunosc sârbii Biserica Ortodoxă Română? », *Evenimentul Zilei*, 05.11.2011.

¹⁰ Novaković, Đurđević, *Srpsko-rumunski odnosi...*, p. 61.

2. Malajnica

C'est en février 2002 qu'intervient le premier conflit entre les Églises orthodoxes serbe et roumaine. À cette date, le nouvel évêque de Vršac, Daniil (Stoenescu), s'est rendu à Slat (district de Bor) pour célébrer les dix ans du Mouvement Démocratique des Roumains de Serbie. Il avait ainsi ignoré l'avis de l'évêque Justin (Stefanović), chef du diocèse serbe de Timok à laquelle appartient le district de Bor, qui ne lui avait pas donné son consentement¹¹. L'Église orthodoxe serbe a considéré cela comme un empiètement sur son territoire canonique. Cette même année, 2002, le patriarche Pavle de l'Église orthodoxe serbe appelle la « population serbe de Timočka Krajina » à résister aux incitations de certains partis politiques à se déclarer aux recensements en tant que « Vlaques » ou « Roumains »¹².

La première église roumaine construite dans la Serbie de l'Est est celle de Malajnica, village de la municipalité Negotin, district de Bor, et est dédiée aux Saints Archanges Michel et Gabriel (*Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil*). Ce bâtiment a vu le jour en 2004, sur un terrain propriété du sous-diacre Boyan Alexandrovich (srb. Bojan Aleksandrovic, roum. Boian Alexandru, Boian al Lisăndroaichi)¹³. Bien entendu, le saint office y était célébré en roumain¹⁴. Le 4 juin 2005, Boyan fut ordonné diacre par le monastère de Prislop dans le *judetz* (département) de Hunedoara (Roumanie) ; le lendemain même, 5 juin 2005, il fut aussi ordonné prêtre dans le monastère de la Transfiguration sur le mont Retezat (Hunedoara) par l'évêque de *Dacia Felix*, Daniil Stoenescu¹⁵.

L'église de Malajnica catalyse plusieurs autres conflits opposant les deux églises orthodoxes. Ainsi par exemple, lorsqu'en 2004 fut consacrée la cloche de la nouvelle église, l'évêque serbe Justin (Stefanović) de Timok, y voit le prétexte d'une propagande destinée à persuader les Vlaques de la région qu'ils étaient Roumains. Il menace, au nom du Synode de l'Église orthodoxe serbe, d'intenter procès contre l'évêque de Vršac¹⁶. L'église de Malajnica a failli être démolie en 2005 car elle avait été considérée par les autorités de la communauté de Negotin, comme illégale. Mais devant les protestations de la Roumanie et d'un certain nombre d'organisations de défense des droits de l'homme, cette église a échappé

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Boyan Alexandrovich, dont le père est Roumain et la mère Serbe, est né à Malajnica. Il fit son éducation religieuse en Roumanie, à Caransebeș, dans le Banat roumain.

¹⁴ F. Bichir, « De ce nu recunosc... » ; « Optužbe SPC protiv RPC. Negotin – Zbog osveštanja zvona u negotinskom selu Malajnici, došlo e do sukoba između SPC i Rumunske pravoslavne crkve », *B 92*, 6.12.2004.

¹⁵ F. Bichir, « De ce nu recunosc... ».

¹⁶ « Optužbe SPC protiv RPC... ».

à la destruction¹⁷. Le ministre des Religions de l'époque, Milan Radulovic, avait déclaré dans ce contexte : « si l'Église orthodoxe roumaine veut exercer ses activités dans la vallée de Timok, elle doit obtenir la permission de l'Église orthodoxe serbe »¹⁸. Notons cependant, qu'au moment de cette déclaration, la loi sur les églises et les associations religieuses n'avait pas encore été promulguée en Serbie.

Le statut de Boyan Alexandrovich a également suscité des controverses. Le 26 août 2008, le tribunal de l'évêché serbe de Timok, à Zajecar, a demandé à ce que l'Église orthodoxe serbe le prive de son rang de prêtre, alors même que son ordination lui avait été octroyée par l'Église orthodoxe roumaine¹⁹. Auparavant, en mars 2008, le Président de la Roumanie, Traian Băsescu avait remis à Boyan Alexandrovich l'Ordre du Mérite Culturel (roum. *Ordinul Meritul Cultural*)²⁰. Actuellement, Boyan Aleksandrovich est archiprêtre du doyenné de *Dacia Ripensis* (« Dacia Riveraine », « Dacia des rives du Danube »)²¹ de l'Église orthodoxe roumaine (roum. *Protopopiatul "Dacia Ripensis" al Bisericii Ortodoxe Române*) ainsi que vicaire de Timok (roum. *vicariatul Timocului*). Le doyenné et le vicariat sont sous la juridiction du diocèse de *Dacia Felix* avec le siège à Vrșac, directement subordonné au Patriarcat roumain.

Les autorités serbes ont considéré comme illégale la construction de nouvelles églises roumaines sur les territoires attribués aux diocèses serbe de Timok et Braničevo. En 2009, le doyenné de *Dacia Ripensis* et l'évêché de *Dacia Felix* ont déposé une demande d'inscription au « Registre des églises et des associations religieuses ». Alors que l'évêché a été inscrit dans ce registre, la demande du doyenné a été rejetée²².

3. La pleine communion menacée

Dans les années 2011-2012, ce conflit a connu une telle aggravation qu'il parvint à menacer la pleine communion entre les églises orthodoxes serbe et roumaine²³. En 2009 déjà, l'évêque Iustin²⁴ se faisait le porte-parole de l'Assemblée diocésaine de l'évêché serbe de Timok et déclarait que « les paroissiens sont des Serbes et des Vlaques » ; par conséquent, lors du Synode

¹⁷ Bichir, « De ce nu recunosc... » ; V. Maltsev, « Granicy dozvolennogo », *Nezavisimaya gazeta. NG- Religii*. 6 juin 2012 ; Novaković, Đurđević, *Srpsko-rumunski odnosi*, p. 61.

¹⁸ Novaković, Đurđević, *Srpsko-rumunski odnosi...*, p. 62.

¹⁹ F. Bichir, « De ce nu recunosc... ».

²⁰ *Ibidem* ; Maltsev, « Granicy dozvolennogo ».

²¹ Tel était le nom de la province romaine, la partie de la Dacie aurélienne, qui existait sur ce territoire aux III^e-VI^e siècles.

²² Novaković, Đurđević, *Srpsko-rumunski odnosi...*, p. 61.

²³ Maltsev, « Granicy dozvolennogo ».

²⁴ Iustin (Stefanović) a été évêque de Timok entre mai 1993 et mai 2014 ; il est aujourd'hui évêque de Žiža.

réuni à Belgrade, il demandait au patriarcat serbe de protéger cette population des « actions anti-chrétiennes » du clergé roumain²⁵. Élu par deux fois membre du Saint Synode serbe et candidat en 2010 au siège patriarcal, Iustin n'hésita pas à demander au Synode de retirer la reconnaissance officielle de l'Évêché orthodoxe roumain de *Dacia Felix* placé sous la juridiction de l'Église orthodoxe roumaine. Ainsi, le Concile (*Sobor*) des évêques de l'Église orthodoxe serbe réuni à Belgrade du 15 au 23 mai 2012, publia la résolution suivante :

Le Conseil (*Sobor*), avec joie et gratitude envers Dieu, affirme que l'Église orthodoxe serbe maintient la communion liturgique et canonique et la coopération avec d'autres Églises orthodoxes autocéphales, mais il y a, malheureusement, une exception. Il s'agit de l'activité non canonique de l'épiscopat et du clergé de l'Église orthodoxe roumaine sur le territoire canonique des autres Églises orthodoxes et de la nôtre ... Certains évêques et prêtres du pays voisin, la Roumanie, continuent de visiter les villes et les villages de l'est de la Serbie, dans les diocèses de Timok et de Braničevo, et à l'insu de et sans l'approbation des évêques locaux de l'Église orthodoxe serbe, ils y effectuent des services, sapant ainsi les fondements mêmes de l'ecclésiologie orthodoxe et de l'ordre canonique. [...] Le Conseil (*Sobor*) a de nouveau envoyé une protestation au Patriarche roumain Daniel et au Synode au sujet des incursions non canoniques dans les zones sous la juridiction de l'Église orthodoxe serbe. Si ces mesures n'aident pas, le Conseil (*Sobor*) serait obligé, avec un profond regret, de suivre l'exemple du Patriarcat de Jérusalem.²⁶

4. Cartographie des églises et des prêtres vlaques/roumains

Le siège du doyenné de la *Dacia Ripensis* et du vicariat de Timok est situé à Negotin et l'église orthodoxe roumaine qui se trouve dans cette ville est consacrée au Saint Martyr Jean le Valaque. À Bor on peut voir deux églises : une dédiée aux Saints Martyrs Brâncoveanu et une autre, près de Čuprija²⁷, dédiée aux Saints Martyrs Montan et Maxime de Singidunum. À Malajnica (municipalité de Negotin, district de Bor) on peut relever, outre l'église déjà mentionnée des Saints Archanges Michel et Gabriel, un monastère, bien qu'il n'y ait pas encore de moines. D'autres églises s'élèvent dans les villages de Gornjane (municipalité de Bor, district de Bor), Isakovo (municipalité de

²⁵ « Război electoral în Patriarhia Sârbă », *Karadeniz press. Agenția de știri și analize a Mării Negre*, 19 ianuarie 2010 ; Maltsev, « Granicy dozvolennogo ».

²⁶ Maltsev, « Granicy dozvolennogo ». Le 9 mai 2011, le Synode de Jérusalem a décidé de mettre fin à la communion eucharistique avec l'Église orthodoxe roumaine, en raison du fait que les Roumains ont commencé à construire un complexe à Jéricho, malgré les protestations du patriarche de Jérusalem Théophile.

²⁷ La ville Čuprija est le centre de la communauté du même nom dans le district de Pomoravlje.

Ćuprija, district de Pomoravlje) et à Bobovo (municipalité de Svilajnac, district de Pomoravlje)²⁸.

Le vicariat de Timok compte huit prêtres dont la plupart vient de Roumanie. Dans les villages où il n'y a pas d'église roumaine, les baptêmes et les enterrements ne se déroulent pas dans les églises mais dans les maisons des paroissiens. Selon Boyan Alexandrovich, ces huit prêtres doivent visiter 154 villages vlaques (roumains) et 48 villages avec une composition ethnique mixte (Lupu 2019).

Le père Boyan Aleksandrovich, tout comme d'autres prêtres, voit dans la création du doyenné et du vicariat de l'Église orthodoxe roumaine dans la Serbie de l'Est, la restauration, après une interruption de 170 ans, des paroisses et de l'office religieux en roumain. En effet, celui-ci avait été interrompu en 1833, à l'époque de Miloš Obrenović, après le Second soulèvement serbe et dans le contexte où prenait forme la Principauté de Serbie. La population roumanophone de ces régions compte beaucoup de non-baptisés et les prêtres roumains expliquent ce fait de plusieurs manières : le refus de participer à des offices en langue étrangère, la contestation des prêtres serbes et en particulier de ceux étrangers à la région, le fait que les paroissiens roumanophones parlent leur langue maternelle entre eux, l'orientation actuelle de donner au baptême seulement des noms serbes. Dans une interview accordée en été 2015, Boyan Aleksandrovich, mentionne un tel cas enregistré dans le monastère de Bukovo, situé près de Negotin. Ainsi, on y refusa de baptiser un enfant « Octavian », nom qui figure sur son acte de naissance, en lui attribuant, à la place, le nom baptismal de « Nicola ».

À leur tour ces tensions engendrent, selon le même Boyan Aleksandrovich, d'autres conséquences. À son avis, l'essor des pratiques magiques et le caractère archaïque de certains rituels vlaques notamment dans le domaine des commémorations funéraires (*pomană de viață*, par exemple), compliquent les relations entre la population locale et les prêtres de l'Église orthodoxe serbe.

Selon une autre hypothèse, la faible participation des Vlaques à la vie de l'église serbe s'expliquerait par le coût élevé pratiqué par les prêtres serbes pour la célébration des différents rites. Il est bien attesté par ailleurs, que, jusqu'à une période récente, la population locale vlaque était généralement plus pauvre que la population serbe. Étant donné cette situation, les prêtres de l'Église orthodoxe roumaine font, pour ainsi dire, du *dumping* et attirent ainsi les croyants²⁹. Par exemple, à l'heure actuelle, des Vlaques pro-serbes désapprouvant les

²⁸ N. Golant, « Etničeskij aktivizm v srede vlahov (rumyn) Vostočnoj Serbii », *Materialy polevyh issledovanij MAE RAN*, 16, 2016, p. 229-241 ; U. Vasilevici, « Comori ale ortodoxiei », *Timoc Press*, 16 decembrie 2019 ; « Românii din Valea Timocului au dedicat mai multe activități celebrării Zilei Limbii Române », *Promt Media*, 4 septembrie 2019.

²⁹ Golant, « Etničeskij aktivizm... », p. 229-241.

« tentatives de roumanisation » de la Serbie de l'est, préfèrent néanmoins faire appel à des prêtres roumains pour les funérailles puisque ceux-ci pratiquent des prix beaucoup plus bas³⁰.

D'autres témoins nous ont fait part de leur appréciation selon laquelle les prêtres roumains seraient plus à l'écoute des besoins des paroissiens que les prêtres serbes. Par exemple, selon nos informateurs, lors de la fête du saint patron de la maison (roum. *praznicu cășii* « la fête de la maison », serb. *kućna slava*), les prêtres roumains viennent le jour même et bénissent le pain rituel, attribut obligatoire de cette fête, tandis que les prêtres serbes viennent généralement deux à trois jours avant la fête et sanctifient l'eau.

Cette pratique se reflète dans une autre coutume vlaque. Ainsi, lors des fêtes religieuses, le plus vieux des invités arrivant à la maison pour le dîner de la veille, *cinișoară* ou « petit dîner », qui rompt le pain de cérémonie (également appelé *cinișoară*), reçoit l'appellatif de *popă*, « prêtre » car il accomplit les actions rituelles attribuées aux prêtres.

Il est à noter que dans cette région tous les villages n'ont pas de prêtre. Par exemple, Mihajlo Gavrić, recteur de la paroisse Gradskovo-Jasenovac de l'Église orthodoxe serbe³¹, officie dans les villages de Gradskovo, Šipikovo, Veliki Jasenovac, Mali Jasenovac et Halovo de la communauté Zaječar, chaque village possédant sa propre église.

Dans ces villages, de nombreuses familles célèbrent les mêmes « fêtes de la maison », les plus populaires (selon le calendrier julien) étant : la Sainte Paraskeva le 28 octobre, (chez les Vlaques de l'est de la Serbie cette fête s'appelle *Vinerea Măre*, lit. « *Vendredi Saint* ») ; la Saint Dimitri (*Sâmedru*), le 8 novembre ; la Saint Michel et Gabriel (*Steránghel*), le 21 novembre ; la Saint Nicolas d'hiver (*Sti Nicóla*), le 19 décembre. Cela explique pourquoi les prêtres ne peuvent pas visiter chaque maison le jour même de la fête.

Quant aux principales fêtes chrétiennes, Noël et Pâques, on a pu constater par exemple, que les habitants du village de Šipikovo établissent longtemps à l'avance la liste des familles souhaitant le passage d'un prêtre roumain la veille de fête, et en informent le Vicariat. Un prêtre serbe de la paroisse Gradskovo-Jasenovac va lui-même chez les habitants quelques jours avant la fête, mais certains d'entre eux n'ouvrent pas les portes, préférant la visite des prêtres roumains. D'autres, bien qu'ils invitent un prêtre roumain, acceptent également un prêtre serbe.

La construction de nouvelles églises orthodoxes roumaines est devenue difficile en Serbie de l'Est. Prenons comme exemple le village de Šipikovo (municipalité et district de Zaječar). En 2010, le doyenné *Dacia Ripensis* y a acheté à la famille Nitsuleštevich (serbe. Niculešević, roum. Nițuleștevici) un

³⁰ MTA 2018 : ville Zaječar et village Šipikovo communauté et district Zaječar, avril 2018.

³¹ Originaire de Bosnie et vivant dans le village de Gradskovo de la municipalité de Zaječar.

terrain sur lequel est situé actuellement un clocher. La même année, lors d'une visite sur les lieux, l'ambassadeur de Roumanie en Serbie, Daniel Banu, promet la construction d'une église entière. Ce projet a néanmoins rencontré le coup d'arrêt donné par l'autorité serbe en matière de bâtiment qui, sollicitée par la municipalité de Zaječar, a clairement stipulé l'interdiction de construire sur le terrain en question. Ni l'ancien, ni le nouveau propriétaire n'y étaient autorisés à bâtir. L'autorité serbe a même exigé la destruction du clocher mais celui-ci reste à ce jour toujours intact³². L'une des anciennes propriétaires du terrain, Liliana Nitsuleštevich (roum. Leana lu Țili), dont la maison est mitoyenne, remplit la fonction de sonneur de cloche. Si elle est sollicitée par la famille d'un défunt, elle sonne la cloche pendant quarante jours, contre un dédommagement pécuniaire. Généralement, la famille du défunt paie soit le sonneur de cloche « roumain », soit le « serbe », mais certains paient les deux pour faire sonner les deux cloches.

Il faut mentionner qu'à une époque, à Šipikovo il n'y avait pas d'église du tout. L'église serbe St. Élie (reg. *Stilie*, roum. *Sfântul Ilie*, serb. *Sveti Ilija*), construite au XIX^e siècle, a été détruite en 2007 en raison de son état de dégradation et sans avoir tenté de la restaurer³³. Pendant douze ans il ne resta de l'église serbe qu'un clocher. Mais à l'automne 2019 des travaux ont commencé, grâce aux fonds recueillis par un député du Parti radical nationaliste serbe (*Srpska radikalna stranka*) ayant visité le village.

Les prêtres du vicariat de Timok mentionnent encore d'autres problèmes auxquels ils doivent faire face dans les villages « vlaques ». Ainsi, le prêtre Petru Hogeia, originaire de la ville d'Orșova dans le Banat roumain et résidant actuellement à Negotin, affirme être contraint de vivre avec sa femme et ses enfants dans un appartement d'une seule chambre : personne à Negotin et dans banlieue ne veut lui louer un logement plus grand et ce malgré le fait que de nombreuses maisons sont vides car leurs propriétaires vivent et travaillent en Autriche, en Allemagne ou en Suisse³⁴.

³² « Vlaska/Rumunska Pravoslavna Crkva Šipikovo Zajecar », 07.12.2010 ; MTA 2018 ; MTA 2019 : ville Zaječar et village Šipikovo communauté et district Zaječar et ville Kladovo du district Bor, avril 2019.

³³ Le bâtiment de l'église orthodoxe serbe St. Élie a été déclaré critique à partir de 2005. Selon Vencislav Dujnović, originaire de Šipikovo, en 2005, lors des funérailles de son père, Ljuben Dujnović, les marguilliers Trifun Paunović et Lisej Najdanović ont refusé d'ouvrir l'église sous le prétexte que le plafond pouvait s'effondrer à tout moment. Les funérailles ont eu lieu dans la cour de l'église en présence des proches du défunt et du prêtre (Branislav (Branču) Milojević), un Vlaque de Mali Jasenovac prêchant également à Šipikovo, Veliki Jasenovac et Gradskovo. Jusqu'à récemment, à Šipikovo les funérailles étaient officées dans la cour de la maison du défunt, quel que soit le prêtre, celui de l'Église orthodoxe serbe (aujourd'hui, c'est Mihajlo Gavrić) ou de l'Église orthodoxe roumaine (Petru Hogeia).

³⁴ MTA 2019.

Il est important de noter que, bien que l'Église orthodoxe roumaine ait une certaine influence en Serbie, les Vlaques-migrants résidant en Europe occidentale de façon permanente ou temporaire, ont tendance à fréquenter l'Église serbe. Ainsi, par exemple, les Vlaques de Vienne sont des paroissiens de la cathédrale de Saint-Sava dans le 3-ème arrondissement, de l'église de la Résurrection du Christ dans le 2-ème ou de l'église de la Nativité de la Sainte Vierge dans le 16-ème arrondissement. Aucun des Vlaques interviewés qui habitent maintenant Vienne n'a mentionné les églises appartenant à l'Église orthodoxe roumaine, qui existent également dans la capitale de l'Autriche³⁵.

À notre avis, on peut noter que pour les Vlaques (Roumains) de Serbie de l'Est, ainsi que pour les Serbes, l'église orthodoxe joue un rôle important dans la définition de leur identité ethnique. En Serbie comme en Roumanie, la majorité de la population s'identifie comme étant orthodoxe. Cependant, la Serbie, malgré un pourcentage élevé d'identification formelle à l'orthodoxie, est un pays dont les habitants se caractérisent par une faible religiosité, une rare fréquentation de l'église et un niveau insignifiant de connaissance théologique. Cela concerne aussi les Vlaques (Roumains) de Serbie de l'Est.

En Roumanie, au contraire, la majorité des habitants non seulement se considère comme orthodoxe, mais est très religieuse et montre une assez bonne connaissance de la doctrine³⁶. Cette différence entre les habitants de la Serbie et de la Roumanie a été aussi remarquée par nos informateurs, surtout par des Vlaques de Serbie de l'Est ainsi que par des Roumains qui ont épousé des Vlaques serbes et qui vivent actuellement en Serbie³⁷.

L'Église orthodoxe serbe et l'Église orthodoxe roumaine en Serbie et en Roumanie jouent un rôle très important dans le discours national. Ceci est un facteur qui détermine, au moins partiellement, leur dissension au sujet des paroisses roumaines de Serbie de l'Est et la confrontation entre le clergé roumain et les autorités locales laïques. Jusqu'à présent, nous n'avons entendu parler d'aucun conflit clairement exprimé entre les Vlaques paroissiens de l'église serbes et ceux de l'église roumaine. Évidemment, cela est dû au fait que, comme nous avons pu le voir, ils ne représentent pas des sous-ensembles disjoints.

³⁵ N. Golant, « Field notes about Vlachs (Romanians) from eastern Serbia living in Vienna. Winter calendar holidays », *Drevnyaya i Novaya Romaniya*, 22, 2018, p. 30-44.

³⁶ Pour plus de détails sur la situation religieuse en Serbie et en Roumanie, voir par exemple: K. Buchenau, « Religion and Nation in Serbia, Bulgaria and Romania: Three Eastern Orthodox Models », *State, Religion and Church*, no 4 (32), 2014, p. 28-61.

³⁷ MTA 2019.

Sources

Matériaux des terrains des auteurs (MTA 2018) de la ville Zaječar et du village Šipikovo communauté et district Zaječar, avril de 2018.

Matériaux des terrains des auteurs (MTA 2019) de la ville Zaječar et du village Šipikovo communauté et district Zaječar et de la ville Kladovo du district Bor, avril de 2019.

Bichir Florian, « De ce nu recunosc sârbii Biserică Ortodoxă Română? », *Evenimentul Zilei*, 05.11.2011. [En ligne], URL : <https://evz.ro/de-ce-nu-recunosc-sarbi-biserica-ortodoxa-romana-952642.html> (consulté le 06.05. 2020).

Lupu Clement, « Situația bisericilor românești din Timoc », *Semnal Românesc*, 06.06.2019. [En ligne], URL : <https://semnal-romanesc.com/2019/06/06/situatia-bisericilor-romanesti-din-timoc/> (consulté le 06.05.2020).

« Optužbe SPC protiv RPC. Negotin – Zbog osveštanja zvona u negotinskom selu Malajnici, došlo e do sukoba između SPC i Rumunske pravoslavne crkve », *B 92*, 6.12.2004 [En ligne]. URL: https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyy=2004&mm=12&dd=06&nav_category=12&nav_id=157321&fbclid=IwAR2YhU6oNpImMjvwcAcVUPWZJP26cnR9CHkfCqvIh118NQjO8b55CwsqPc (consulté le 06.05.2020).

« Război electoral în Patriarhia Sârbă », *Karadeniz press. Agenția de știri și analize a Mării Negre*, 19 ianuarie 2010. [En ligne], URL : <https://karadeniz-press.ro/razboi-in-patriarhia-sarba/> (consulté le 06.05.2020).

« Report on the state of human rights of Rumanians and Vlachs in Serbia », *Helsinki Committee for Rights in Serbia*, 1998 [En ligne], URL : <http://www.banatul.com/info/banat-history-romanians-in-serbia.html> (consulté le 06.05.2020).

« Românii din Valea Timocului au dedicat mai multe activități celebrării Zilei Limbii Române », *Prompt Media*, 4 septembrie 2019. [En ligne], URL : <https://www.promptmedia.ro/2019/09/romanii-din-valea-timocului-au-dedicat-mai-multe-activitati-celebrarii-zilei-limbii-romane/> (consulté le 06.05.2020).

« Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti », Beograd, Republički zavod za statistiku Srbije, 2011. [En ligne], URL : <http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/Public/ReportResultView.aspx?rptId=1210> (consulté le 06.05.2020).

« Vlaska/Rumunska Pravoslavna Crkva Šipikovo Zajecar », 07.12.2010. [En ligne], URL : <https://www.youtube.com/watch?v=LhwyWvGivnc> (consulté le 06.05.2020).

Novaković Igor, Đurđević Nenad, *Srpsko-rumunski odnosi i status vlaške nacionalne manjine u Srbiji. Studija praktične politike*, ISAC fond Centar za međunarodne i bezbednosne poslove, Belgrade, 2015.

LE PÈLERINAGE CHEZ LES GRECS ET LES ARMÉNIENS À L'ÉPOQUE MODERNE : TYPOLOGIE ET INFLUENCES MUTUELLES

*Lusine Gushchyan
Valentina Fedchenko*

Le pèlerinage, phénomène reliant des gens habitant à une distance considérable les uns des autres, suscite de nombreuses questions. Les pratiques de pèlerinage ont fait l'objet de nombreuses discussions théoriques appuyées par l'étude comparée de ces manifestations religieuses. Certains théoriciens mettent l'accent sur l'idée même de mouvement et vont jusqu'à comparer ce phénomène au nomadisme¹. Une autre approche propose, au contraire, de considérer les pèlerinages comme une caractéristique interne des sociétés et un phénomène socioculturel stationnaire². Une présentation plus détaillée des approches théoriques se trouve, par exemple, chez Simon Coleman³.

Dans cet article, la question du déplacement, qu'il soit individuel ou de groupe, pour des raisons sentimentales ou religieuses, est étudiée à partir de la culture grecque et arménienne. Nous examinons le mouvement des groupes à l'intérieur de leurs propres frontières culturelles et religieuses, ce qui permet de situer notre approche dans le cadre des constructions théoriques de Thomas Tweed⁴ qui relient le pèlerinage à l'articulation des identités diasporiques.

À la différence de la culture musulmane, les textes canoniques chrétiens ne comportent pas l'obligation de se rendre, au moins une fois dans sa vie, dans un lieu sacré. Malgré cela, les Grecs et les Arméniens ont, depuis longtemps, institué des lieux de pèlerinage qui présentent soit un caractère pan-ethnique (où

¹ V. W. Turner, E. L. B. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture*, New York, 2011 (1978) ; J. Clifford, *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, MA, 1997 ; J. Kormina, *Palomniki. Etnograficheskie ocherki provoslavnogo nomadisma*, Moscou, 2019.

² F. Fahey, « Pilgrims or Tourists? », *The Furrow*, 53 (4), 2002, p. 213-218.

³ S. Coleman, « Do you believe in pilgrimage? *Communitas*, contestation and beyond », *Anthropological Theory*, September 2002, p. 355-368 ; S. Coleman, « Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, 55, Supplement 10, 2014, p. 281-291.

⁴ T. Tweed, *Crossing and dwelling: a theory of Religion*, Cambridge, MA, 2006.

chacun est tenu de s'y rendre une fois dans sa vie) soit un caractère local (où on doit se rendre tous les ans en fonction du cycle calendaire religieux).

Nous souhaitons présenter ici une analyse de la structure générale du pèlerinage dans la tradition grecque et arménienne : les principales destinations, les dates de pèlerinage et les acteurs. Le pèlerinage suppose des actions déterminées, des textes précis, ainsi que des comportements alimentaires et des objets spécifiques indispensables.

Le site de pèlerinage le plus important pour l'ensemble du monde chrétien, a toujours été Jérusalem. En témoignent à la fois les archives et les documents de terrain recueillis dans différentes régions où résident principalement des Grecs et des Arméniens. Selon les sources conservées, le secteur du pèlerinage était déjà très développé à Jérusalem dans la seconde moitié du XIX^e-XX^e siècles. Il était d'usage de rapporter de ces voyages des souvenirs de nature religieuse : des chapelets en nacre ou autres matières, des livres de prière, des croix. Des photographies souvenir étaient également distribuées, notamment des portraits de pèlerins portant des branches de palmier ou d'autres objets pouvant indiquer un voyage effectué dans une ville sainte lointaine. Ces objets ont été conservés en tant que reliques familiales⁵. On peut également noter que le pèlerinage entraînait aussi bien des hommes que des femmes et, selon les informateurs, un seul représentant par famille nombreuse était en mesure de se rendre à Jérusalem, recevant ainsi le titre honorifique de « Khoji / Haji » tout comme cela se pratiquait chez les musulmans. Il convient également de noter que, depuis que la route empruntait la mer, la communauté grecque avait une signification particulière parmi les pèlerins chrétiens.

La signification symbolique de la ville sainte de Jérusalem a perduré dans la communauté arménienne même pendant l'époque soviétique. Ainsi, se rendre à Jérusalem signifiait « accéder à un savoir » particulier. Par exemple, si l'enfant demandait « Où allez-vous ? », le parent ou les aînés pouvaient lui répondre « À Jérusalem », indication qu'il n'était pas assez grand pour le savoir.

Le lieu sacré pan-ethnique par excellence était, surtout pour les Grecs, Sainte-Sophie de Constantinople. Les monastères du Mont Athos et des Météores disposaient d'un statut similaire dans l'ensemble du monde orthodoxe et étaient reconnus comme des lieux sacrés d'importance capitale. Il nous faut souligner le fait qu'après 1830, la ville de Constantinople est devenue pour les Grecs un lieu de pèlerinage national, à la fois en tant que ville mais aussi pour ses églises. Les Grecs de confession catholique se rendaient quant à eux, au sanctuaire Notre-Dame de l'île de Tinos⁶.

⁵ R. P. Bozhko, L. S. Yakushenko, *Mariupolski greki. Skarbi narodnoj kultury. Ogljad gretskoj etnografichnoj kollekcii Mariupolskogo kraeznavchogo muzeu*, Marioupol, 2005, p. 16, 30.

⁶ J. Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*, [Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μία εθνογραφική προσέγγιση], Athènes, 2000.

Pour les pèlerins arméniens, les sanctuaires historiques les plus importants étaient, outre Jérusalem, les trônes du Catholicossat de tous les Arméniens. Certains monastères attiraient aussi beaucoup de pèlerins, comme par exemple le monastère de Saint-Barthélemy (actuellement au nord de l'Iran). Les rives du lac Van regroupaient également un nombre important de monastères de pèlerinage, notamment celui de Saint-Karapet, dans la ville de Mush, dont le caractère exceptionnel demeura tel jusque dans les années 1910. Même les habitants du lointain Nor-Nakhichevan de Rostov s'y rendaient pour exaucer leurs vœux de pèlerinage⁷.

Là où Grecs et Arméniens cohabitent, notamment en Crimée, on constate un va-et-vient entre les divers lieux sacrés, des pèlerinages et des saints communs. Ceci nous est rapporté notamment par Yervand Shahazis (1856-1951), historien de la ville de Nor Nakhichevan, qui mentionne la commune vénération de l'icône grecque de la Mère de Dieu. Comme Y. Shahaziz le fait remarquer, dès le XIX^e siècle, date qui marque la séparation des deux communautés chrétiennes, les Arméniens

se rendirent dans la ville grecque de Marioupol... devant l'image miraculeuse de la Mère de Dieu qui provient d'une église de la ville détruite des Juifs Karaïtes 'Dzhugut-Kale' Les Nakhchivans qui vivaient encore en Crimée et faisaient un pèlerinage à l'icône grecque de la Mère de Dieu, n'ont pas oublié cette coutume et, après s'être installés à Nakhichevan, continuent d'aller au Marium.⁸

L'explication donnée par l'auteur renvoie à la légende du dragon vaincu grâce à l'image de Marie. Selon la légende, Marie serait apparue le 15 août, jour qui, dans le calendrier liturgique grec, marque l'Assomption de la Vierge (*Decapendavgustos*) et qui, en même temps, est très proche de la date où cette même fête est célébrée par les Arméniens, à savoir le dimanche entre le 15 et le 28 août (*Surb Mariam*).

D'autres témoignages attestant du fait que Arméniens et Grecs célébraient les mêmes fêtes, nous viennent de Cappadoce. Ainsi, l'historien grec Pavlos Karolidis (1849-1930) dans son article de 1900⁹, ainsi qu'Emmanouil Tsalikoglu dans ses mémoires publiés en 1967¹⁰, font référence à la fête de la Transfiguration, appelée *Bartuvar* et marquée dans leur pays d'origine, la Cappadoce, par des cérémonies spécifiques. Compte tenu de la date mentionnée et des pratiques décrites, cette fête correspond à la fête arménienne de *Bartavar*,

⁷ E. Shachazis, *Novyj Nakhichevan i novonakhichevancy*, Rostov-sur-Don, 2005, p. 125.

⁸ *Ibidem*, p. 126-127.

⁹ P. Karolidis, « Η εορτή των ρόδων (Ροδισμός, Ανθισμός. Ανθηφορία, Rosalia, Ρουσσαλία, Pascha Rosarum, Βαρτουβάρια, Russalka) », *Αρμονία*, 1, 1900, p. 201-206.

¹⁰ E. Tsalikoglu, « Λαογραφικά των Φλαβιανών (Ζιντί Ντερέ) Καισαρίας της Καππαδοκίας », *Μικρασιατικά χρονικά*, 14, 1967, p. 290-337.

à savoir la Transfiguration du Seigneur. La tentative de Tsalikoglu d'identifier des analogies avec le terme parallèle *Klidonas* est intéressante :

Afin de trouver une correspondance entre toutes les sources concernant la fête *Klidonas*, organisée dans mon village (la maison de l'auteur est à Flavian, près de Césarée), je me suis tourné vers Mme Bethlehem Nikolaidou, qui a complété l'information que je connaissais. Comme elle a participé à la célébration de *Klidonas* à plusieurs reprises, je considère que le jour indiqué par elle est le plus précis. Elle appelle *Klidonas* « *Vertuvar* », d'autres femmes l'appellent aussi « *Vartuvar* ». Cependant, le connaisseur cappadocien Anastasios Levidis, dans son dictionnaire greco-turc, associe le nom de la fête au turc « *vahti var* » - « il y a du temps », alors que d'autres ont indiqué que cette fête est célébrée le 24 août.¹¹

On voit bien que l'auteur préfère suivre le chemin battu qui consiste à expliquer les réalités grecques en faisant appel à de possibles parallèles turcs. Cependant, il est clair que la fête de la Transfiguration, célébrée par les Arméniens quatorze semaines après Pâques, correspond bien au mois d'août et au nom arménien *Vardavar* ou *Vartavar*. Ceci indique sans aucun doute l'influence arménienne sur la version cappadocienne de ce jour férié.

Les pèlerinages aux lieux de culte mentionnés jusqu'ici étaient soit périodiques soit exceptionnels. D'une part, ils pouvaient s'inscrire dans le cycle liturgique annuel : par exemple le pèlerinage annuel de *Vardavar*, obligatoire pour les habitants aux alentours du monastère Sainte-Croix de Nor Nakhichevan, ou le déplacement des Grecs dans des sanctuaires locaux à l'occasion de *Dekapendavgustos*. D'autre part, le pèlerinage pouvait constituer un événement unique dans la vie d'un homme : par exemple, pour les Grecs, une visite au Saint-Sépulcre de Jérusalem à l'occasion de l'allumage du feu béni ou, pour les Arméniens, un pèlerinage à Etchmiadzine à l'occasion de la consécration du monde se déroulant une fois tous les sept ans. Les déplacements vers un lieu sacré justifiés par l'accomplissement d'un vœu peuvent également être qualifiés de pèlerinages à caractère exceptionnel.

Lors des fêtes chrétiennes majeures, à Pâques et à Noël, les croyants restaient chez eux. Les prières se déroulaient donc, au sein même de leurs lieux de résidence, et suivaient la tradition grecque respectivement arménienne. De manière exceptionnelle, le croyant pouvait effectuer un voyage d'une durée plus longue, dans un grand centre religieux comme Jérusalem, Constantinople ou Etchmiadzine. Les Arméniens s'y rendaient, par exemple, pendant la semaine sainte de Pâques, de mardi à dimanche inclus.

C'est lors des fêtes de seconde importance que la pratique religieuse prévoyait la mobilité du croyant : la Transfiguration du Seigneur, la fête de la

¹¹ *Ibidem*, p. 290.

Sainte-Croix, l'Assomption de la Vierge, la Saint Georges dans les traditions arménienne et grecque, la fête de Panair chez les Grecs d'Azov.

Au fil du temps s'est structurée une pratique du pèlerinage comportant plusieurs éléments : liturgie, procession, bénédiction d'un animal sacrificiel public et/ou privé (taureau ou agneau), repas rituel, célébrations publiques. Dans un certain nombre de traditions locales, le sport était également envisagé. Ainsi, avant de parvenir au lieu sacré de destination, les pèlerins devaient participer à un certain nombre d'actions considérées comme constitutives de leur groupe ethno-confessionnel vivant dans un périmètre territorial donné. Si à Noël la solidarité familiale prévalait, lors des fêtes de pèlerinage c'est la solidarité locale-territoriale qui prend le dessus.

La tradition veut que ce voyage soit minutieusement préparé puisqu'il implique de s'afficher devant un public pratiquant et exigeant. Dans ses notes relatant ses voyages dans plusieurs villes de l'Arménie occidentale durant la seconde moitié du XIX^e siècle, V. Papazyan remarque : « Les jeunes femmes ne pensent qu'aux vêtements et aux parures qu'elles afficheront pendant le pèlerinage et pas du tout aux possibilités financières de leurs maris »¹².

Certains pèlerinages étaient effectués dans l'espoir d'obtenir la guérison d'une maladie grave ou d'écarter certaines menaces ainsi que pour s'acquitter d'une promesse votive. Dans ce cas de figure, les lieux de pèlerinage obéissaient à une certaine « spécialisation » et ils étaient identifiés comme tels. Saint-Karapet, figure importante du folklore, était connu pour « exaucer les vœux » : celui d'un amour non partagé ou celui d'un don de chanteur ou de musicien.

La tradition du vœu est particulièrement développée chez les Grecs et plusieurs termes témoignent en ce sens : *τάζω* « promesse », *τάξιμο* « vœu », *τάμα* « cadeau promis » (ou dans sa forme antique *ανάθημα*), *ταγμένος* « promis (à propos d'une personne) » ou *τασμένος* « promis ». Ce vocabulaire trouve son équivalent dans la tradition arménienne : le terme « pèlerinage » signifie « mot immuable », « promis », bien qu'il puisse également indiquer le lieu du pèlerinage, par exemple, un monastère. En grec moderne, le phénomène du pèlerinage est désigné par un terme grec ancien *προσκύνημα*. Le terme « hajj » qui en grec moderne et en arménien désigne uniquement le pèlerinage à la Mecque, est conservé dans certains noms de famille (par exemple, *Χατζηγιάννη*, *աղηյան*) et dans le nom propre grec *Χατζής*.

Comme nous l'avons déjà noté, les pèlerinages s'accompagnaient de gestes rituels, de textes, de nourritures et d'objets spécifiques.

La manière de se nourrir comporte, d'une part, des restrictions alimentaires à respecter avant et pendant le pèlerinage et, d'autre part, l'abattage d'un animal, suivi de son partage pendant ou après ce rituel. Dans la tradition arménienne,

¹² V. Papazyan, *Ardzak ejer*, vol. 5, Yerevan, 1959, p. 392.

l'abattage d'un animal ou d'un oiseau s'appelle *matah* (մատահ) « sel » – de *matuhl ah* (մատուղի աղ) – puisque l'animal sacrificiel était nourri ou recouvert de sel béni par le prêtre. La pratique de la *matah libre*, libération des pigeons votifs, est également attestée. Dans la tradition grecque, un repas rituel similaire s'appelle *kurbaniya*, de l'hébreu *korban*, « victime sacrificielle ».

La fabrication d'un certain nombre d'objets accompagnant les pèlerinages occasionnels vêtit une grande importance. Ces objets votifs sont des croix ou des moulures en or, argent ou cire, de parties du corps humains : dans la tradition grecque ils sont déposés au sanctuaire ou suspendus à l'icône, dans la tradition arménienne, ils étaient souvent déposés près de l'autel. Une autre catégorie d'objets est représentée par les bougies, les châles ou les morceaux d'un vêtement appartenant au patient, tous ceux-là étant déposés au lieu saint. Les sources nous informent qu'à Saint-Karapet, les musiciens préparaient leurs instruments non accordés pendant la nuit, afin de recevoir la bénédiction pour leur talent musical.

Après le génocide, les rescapés arrivés en Arménie attestent d'un phénomène unique appelé « sanctuaire de la maison ». Celui-ci est constitué autour d'un manuscrit ou de tout autre article provenant de l'Arménie occidentale et conservé dans une famille sacrée. Cet objet, situé le plus souvent à l'extérieur de la maison mais dans les limites de la propriété des résidents, devient la destination d'un pèlerinage attirant à la fois des croyants locaux et des habitants des régions voisines. Situé à l'origine dans le domaine privé, ce type de sanctuaire acquiert une fonction publique.

La sociologie des participants au pèlerinage dépend du caractère annuel ou occasionnel de celui-ci. Il s'agit soit d'un groupe lié par des relations de parenté, soit d'habitants d'un même village, soit, tout simplement, de personnes réunies dans le seul but de faire un pèlerinage. Ce dernier type de pèlerinage trouve sa concrétisation, de nos jours, sous la forme du tourisme religieux.

Bien que le tourisme religieux actuel, avec, parmi ses principales destinations Jérusalem, l'Église de la Mère de Dieu à Tinos, le Mont Athos, Constantinople et Etchmiadzine, soit structurellement différent du pèlerinage classique, il partage avec celui-ci un certain nombre d'éléments. Par le passé comme aujourd'hui, le pèlerinage suppose et entraîne une communion de groupe dans des lieux lointains tenus pour saints. On constate aujourd'hui un net élargissement du cercle des lieux de pèlerinage à caractère ethnique. De même, les motivations du pèlerinage se sont diversifiées, incluant aujourd'hui un événement comme le mariage dans un lieu saint et prestigieux.

Parmi les sites ethniques de pèlerinage le plus fréquentées aujourd'hui par les Grecs, figurent le site du patriarcat de Constantinople et le sanctuaire de Saint-Georges. Du côté arménien, on observe que le patriarcat arménien de Constantinople et l'église attenante de la Vierge n'ont pas acquis le statut de centre de pèlerinage. Ce rôle incombe surtout à l'église restaurée de la Sainte-Croix

à Akhtamar, au bord du lac Van, ainsi qu'aux ruines des sites sacrés ayant survécu à la destruction programmée des églises arméniennes de Turquie, entre 1970-1980. On observe que le transfert du Catholicossat de la Grande Maison de Cilicie de Sis vers Antélias, au Liban, n'a toujours pas entraîné le flux de touristes pèlerins et ce, malgré les efforts actuels des autorités religieuses de changer le statut de ce trône. On peut conclure que la tendance actuelle du tourisme religieux est d'affluer vers des lieux de pèlerinage entérinés par la mémoire historique et légitimés de longue date par la tradition.

Compte tenu des données présentées ici, il est possible d'établir un modèle de la pratique du pèlerinage comportant trois niveaux spatio-temporels. À l'époque préindustrielle (traditionnelle), les croyants privilégiaient les déplacements dans un rayon proche (le premier niveau) autour du lieu de résidence et c'est seulement de manière occasionnelle qu'ils allaient dans des endroits sacrés un peu plus éloignés (le deuxième niveau). Aux époques industrielle et post-industrielle on privilégie, au contraire, les déplacements à longue distance et donc, le pèlerinage dans des lieux encore plus éloignés que précédemment (le troisième niveau).

À l'époque moderne, la pratique du pèlerinage ne s'inscrit pas dans une quelconque régularité. La communauté cesse d'instituer de nouveaux lieux saints de premier niveau. Un pèlerin moderne ignore, le plus souvent, les deux premiers niveaux de pèlerinage et préfère se rendre une seule fois dans sa vie, dans l'un des endroits les plus éloignés de sa résidence. Seule Jérusalem a constamment attiré les pèlerins des trois niveaux considérés et n'a jamais complètement délégué son caractère sacré à d'autres endroits. C'est le seul lieu sacré qu'on peut qualifier d'atemporel et que les changements techniques et culturels n'ont jamais affecté.

Pour conclure, nous proposons de circonscrire le phénomène du pèlerinage dans la tradition grecque orthodoxe et arménienne au schéma suivant :

- 1) Pèlerinages cycliques. Associés aux fêtes annuelles et faisant se déplacer les croyants tous les ans au même endroit, ces pèlerinages sont des rassemblements communautaires réguliers qui renforcent la conscience identitaire du groupe ;
- 2) Pèlerinages singuliers :
 - 2.1. Visites à des lieux de conservation de reliques ou d'objets miraculeux ;
 - 2.2. Visites à des bâtiments religieux sacrés (églises, monastères), y compris des ruines ;
 - 2.3. Visites à des lieux sacrés de moindre envergure (ruisseaux, arbres, croix, rochers, « sanctuaires de la maison ») que la tradition a consacrés « empiriquement » ;
 - 2.4 Visites au lieu de résidence ou au tombeau d'un « maître »/ « savant » canonisé de son vivant ou *post mortem*.

À l'époque moderne, dans les sociétés diasporiques, l'institution des lieux sacrés se porte uniquement sur un morceau de territoire qui acquiert la signification symbolique d'un morceau de « patrie », rappelant soit la patrie abandonnée soit celle nouvellement acquise. De cette manière, le nouveau lieu sacré remplit désormais une fonction commémorative, celle de raviver le souvenir d'un autre lieu.

LA MINORITÉ JUIVE

ECONOMIC ASPECTS OF THE JEWISH COMMUNITY IN BYZANTIUM (Xth TO XIth CENTURIES)

Iustina Barbu

As the theological discourse becomes more and more a significant part of the imperial authority's policies, the Christian beliefs become therefore the moral guidelines of the Byzantine emperors, and the attitude towards the religious minorities and mainly the Jewish community can be interpreted as ambiguous, thus making their group a special one, tolerated, even protected by the state, but always criticised and marginalized in the eyes of the masses. We can see that even in this period the emperors had an ambivalent attitude towards the Jews, trying to maintain their old Roman privileges, and at the same time to meet the expectations of a Christian majority enticed by its clerical leaders, who could see a sign of weakness and a loss of faith in a tolerant emperor.

Nevertheless, despite the somewhat confusing attitudes of the Byzantine emperors towards them, the Jews are offered some sort of stability within the statute guaranteed within the Law. From a sociological point of view, the legal status of the Jews in the Byzantine Empire "derived from the underlying legitimization of the Jews, from the social recognition that their presence conformed to the norms of the Byzantine state in its dual configuration, Roman as well as Christian. And vice-versa: their legal status was diminished or entirely abrogated in close correlation with their illegitimizing in regard to some norms."¹

As part of the yet unfinished research regarding the statute of the Jews in the Byzantine Empire, and from the desire to treat in more detail some of the particularities of this community as well as the way its members are perceived in society, this paper wishes to approach the obvious encounters between Christians and Jews from an economic point of view, by discussing the main occupations of the Byzantine Jews and, more importantly, if these are assigned to them from a stereotypical perspective. We also wish to determine if in fact we can speak about a "Jewish tax" applied to them in the Byzantine Empire. In this context, the aim of this paper is twofold: first, I would like to outline the role of

¹ A. Linder, "The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire", in R. Bonfil, O. Irshai *et al.* (eds), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, 2012, p. 149-218, p. 150.

the Jews in the Byzantine economy, establishing the parameters of their involvement in it, as well as their rights and obligations in this sense, and second to highlight the specifics of this community and its interactions with the Christian majority on an economic level.

1. The Jewish Tax

One of the most important questions that historians have tried to answer when speaking about the economic statute of the Jewish community in the Byzantine Empire, concerned the existence of a “Jewish tax”. The rare sources and the scarce mentions of such a tax have not helped making things clearer. From the beginning of the Vth century, after the abolition of the Patriarchate in 415, the tax that the Jews used to pay to their community leaders was redirected to the Byzantine state:

The Primates of the Jews will have to pay what they have received as tax since the discontinuance of the Patriarchate. In the future, we will demand an annual payment from all of the synagogues, under the supervisions of the palatins, just as the Patriarchs used to demand the so-called Crown Gold; carefully examine the amount of it; and what was sent to the patriarchs from the Western regions should now enter our treasury. (C.Th.:16:8:29;² C.J.:1:9:17)

From 429, it became officially a Jewish tax, called *aurum coronarium*.³ This was included in the Justinian Code and in the Nomocanon three centuries later, “but neither of these repetitions is convincing evidence that the act of 429 was enforced in the VIIth century and later”.⁴

Although the *aurum coronarium* is mentioned in 883 in the context of emperor Basil’s persecutions, it does not refer to the same thing. According to historian Joshua Holo, “the increased burden took two forms during the early Byzantine period: first, the remittance of the Jewish tax, the *aurum coronarium*, from the Jewish coffers of their own Patriarch to the imperial treasury; and second, the gradual yet unyielding pressure on the Jews to sit on the city councils and to take up the tax onus associated with that office”.⁵ From time to time, most often in times of crisis, mentions of Jewish taxes resurface, in very different contexts. The difficulty when speaking about the existence of such a tax consists in fact in establishing its continuity throughout the centuries. To create an overall picture, we will present further here some of the sources dating from the 9th to the 11th centuries and concerning the Jewish tax.

² *Codex Theodosianus cum perpetuis comentariis Jacobi Gothofredi*, ed. Jacques Godefroy, Antoine Marville, t. VI, pars I, Georg Weidmann, Leipzig, 1743, p. 268.

³ J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, New York, 1939, p. 11.

⁴ *Ibidem*.

⁵ J. Holo, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, New York, 2009, p. 131.

There are some cases in the history of the Jewish community that reveal exemption from “all taxes”, emphasizing the idea that these are not clearly defined and established, but applied according to the general context of the Byzantine state and the specificity of the decision-making authorities. From John Skylitzes’ chronicle narrating the reign of Michael II (820-829), we know that the emperor “exempted the Jews from all taxes and restrictions; because he loved and cherished them above all others”.⁶ It is not clear whether he abolished a specific tax imposed on them or all taxes in general. The reason that the author mentions this exemption is his idea that the emperor was being influenced by his closeness to the Jewish people and rites.⁷ Due to the fact that he was part⁸ of the *athinganoi* sect,⁹ this could all be interpreted as an exaggeration from the author’s part, who found a very reasonable explanation for the iconoclastic views of the emperor.¹⁰ Although the source is not very trustworthy in this respect, “both the wording and the general context of the passage under consideration indicate that the writer is thinking of nothing other than the usual taxes to which the general population was then subject”.¹¹

The source identified next by Joshua Starr in the context of Jewish taxation, the description of the empire by Ibn Khurdadhbah,¹² is dated in the same IXth century and speaks about the existence of the *kapnikon* tax in the amount of six dinars per year; however, he then mentions that “the government levies an additional annual tax of one dinar, not only on the Jews but on the Magians as well”.¹³ It might as well be that this is merely a projection of the author, since the special taxes paid by religious minorities were very common in the Islamic world. Still we cannot disregard the possibility of an additional tax paid by non-Christians, although we must emphasize the fact that, even if we

⁶ J. Skylitzes, *Σύνοψις ἱστοριῶν* III, 4. Edition used: *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, transl. John Wortley, New York, 2010, p. 31.

⁷ „Michael had living with him a Jew (or maybe a Jewess) as his teacher and almost his governor, by whom he was inducted into this sect” (J. Skylitzes, *Σύνοψις ἱστοριῶν* III, 2; *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, transl. John Wortley, New York, 2010, p. 28)

⁸ See I. Zonaras, *Ἐπιτομή Ἱστοριῶν* XV, 22, 7-16. Edition used : Th. Büttner-Wobst, (CSHB 47-49), Bonn, 1897, vol. III, p. 337.

⁹ A sect of Judaizing Christians, mainly from Phrygia (region with an important Jewish population).

¹⁰ J. Starr, „An Eastern Christian Sect: The Athinganoi”, *The Harvard Theological Review*, vol. 29, no. 2, 1936, p. 93-106, p. 96.

¹¹ J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 12.

¹² Ibn Khurdadhbah, *Kitab al-masalik wa’ l-mamalik (Book of Routes and Kingdoms)*, ed. and transl. into French M.J de Goeje, Leiden, 1889, *apud* Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 13.

¹³ Ibn Khurdadhbah *Kitab al-masalik wa’ l-mamalik*, *apud* J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 111 (nr. 44).

believe this source is expressing the truth in this matter, this levy was not imposed on the Jews only.

At the end of the IXth century, we gather some additional information regarding the Jewish tax in the Byzantine Empire, from the corpus called *Theophanes continuatus*. Here, we are told that the emperor Basil I

drew into submission to Christ the Jewish nation...He summoned them to come to disputations prepared to justify their faith, and either to prove that it was firm and irrefutable, or, having been convinced that Christ is the head of the Law and Prophets, ... to enter into the Lord's teaching and be baptized. To those who would come forward he made offers of appointment to office. He also promised to exempt them from the burden of the former taxes (φόροι), and to make honourable men out of ignoble ones.¹⁴

The Greek word φόροι¹⁵ seems more to mean a general form of taxation than a specific one imposed on certain individuals or communities. While this might be interpreted as proof for the existence of a special tax imposed on Jews, the wording is general and it could also refer to other religious minorities that would convert to Christianity. The question is then, if such a tax existed, did it concern the Jews exclusively or did it include all the imperial religious minorities? Moreover, Basil's campaign of conversion is recounted in a slightly different way by other Byzantine authors. Thus, Ioannes Zonaras informs us that the emperor gave Jews a lot of money in exchange of their conversion,¹⁶ while Symeon Magister is adding that the emperor's many gifts meant also to encourage the Jews' conversion to Christianity.¹⁷ However, those sources do not attest of any specific tax exemption.

Moving now to the middle of the XIth century, important information regarding this topic is revealed in the privilege given in 1049 by Constantine IX to the Nea Monē Monastery in Chios:

God, the great king, rejected the old Israel and chose the new one, since he preferred the latter to the former as the superior people and the desired portion, he called his own inheritance. Then he made the Jewish race subject to the Christian and appointed the believing, orthodox people to rule over the unbelieving, misguided one. Now in pursuance of this divine economy, His Imperial Majesty, in addition to the previous gifts which he has bestowed on the Nea Monē of the Virgin on the island, who are everywhere free and subordinate to no one. He

¹⁴ Theophanes continuatus, book V *De Basilio Macedone*, 95, CSHB 45, ed. Imm. Bekker, Bonn, 1838, p. 341-342.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ I. Zonaras, *Ἐπιτομή Ἱστορίων* XVI, 10, 26-27, ed. M. Pinder, CSHB 47, p. 435.

¹⁷ S. Magister, *Χρονολογία*, *De Basilio Macedone*, 10, 8-10, CSHB 45, ed. Imm. Bekker, Bonn, 1838, p. 691.

decrees that they should be subject to it as enacted in this *chrysobull*, so that the Jews on Chios should pay the tax to the aforesaid Nea Monē, and that they should enjoy exemption [from all other taxes]; they shall pay the capitation-tax (*kephaletion*) to the monastery, so that it shall act as the mistress of those families from whom the members of the Nea Monē shall have the right of collecting the *kephaletion*.

We assign all the fifteen families to it, from whom the *kephaletion* shall annually be collected by the monks. These fifteen families of Jews shall be exempt from every special charge (*epereia*) or corvée (*angareia*), whether authorized by Imperial decree or by the *strategos*, or by anyone else who has been entrusted with the business of the fisc. No one at all, whether a *strategos*, as has been said, or a judge, ..., or some other collector, or the bishop of the island, or the civil ruler, ..., shall take occasion to subject them to any *angareia* or *epereia*, or in general, to get anything out of them ... with the pretext of a ... foreign invasion, or of the threatening Arabs; neither may they introduce any innovations, nor injure, nor extort anything from them. For we render them free from every hand, with exemption from civil and ecclesiastical authorities before all; we decree that they be subject only to the Nea Monē.¹⁸

First thing that we can notice in this text is the fact that this decision is, at least apparently, based exclusively on religious grounds. Still, the Jews are characterized as being free, and the tax imposed on them is neither a new one, neither one specific to them nor in addition to the ones that they already had. On the contrary, this document exempts them from all the other taxes, by being now part of the monastery's property. This kind of "property transfers" in the ecclesiastical world were assumed to favour the enrichment of those who held political ambitions.¹⁹ Moreover, „since in 1044 the same monastery had acquired lordship over twenty-four Christian families”.²⁰

In addition, the tax is not imposed on each member of the community, but on the head of the family. This document states that the "special tax" from which Jews are exempted is not necessarily a "Jewish" tax but matches some critical contexts. The ending lines of this *chrysobull* point out clearly that imposing taxes under the pretext of foreign threats or invasions was a common practice in the Empire, and probably not only upon the Jews. This source is therefore very important for the economic aspects of the Jewish community and its relationship with the Byzantine state. Another thing that needs to be taken into consideration is the fact that "the reality of Jewish communal institutions naturally encouraged a general perception of their collective fate. But it also seems that the fisc

¹⁸ *Jus graecoromanum*, ed. Zepos, *Constantine IX*, I, 374f, *apud* J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 197-199.

¹⁹ A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London, 1971, p. 114.

²⁰ *Ibidem*, p. 115, *apud* Doelger, *Regesten*, no. 862.

functioned...on the assumption of individual taxation among the Jews. Thus, the fisc might remit Jewish taxes as a collectivity in Chios, but the terminology and classification of those taxes indicate a prior assumption of individual responsibility for payment”.²¹

A few years later, in 1062, Constantine X Doukas acknowledges again the fifteen families²² as the only ones of Jewish rite on the island. In addition to the previous *chrysobull*, he states that:

These fifteen families shall remain in the dwellings owned by the monastery and under its control, under penalty of triple the *kephaletion* and the rent. The island is closed to any other Hebrews who may wish to settle on it. The children born to the residents shall also be subject to the monastery.²³

A possible interpretation for this interdiction states that the Byzantine state wanted to avoid adding other families to the exemption of the tax by transferring them to the property of the monastery, since this would affect eventually the Imperial treasury,²⁴ so we should not consider it as a measure oriented against the Jews.

Another example in this sense is the 1096 letter sent by rabbi Menahem to rabbi Nissim,²⁵ stating that the Jews “now dwell in great security; free of the poll-tax and the other levies, they sit garbed in prayer-shawls and do not work”,²⁶ for „the emperor protects them and no man may harm them”.²⁷ Although not much is known about Alexios I Komnenos’ policy regarding the Jews, he was certainly a convinced orthodox (he even burned the Bogomils’ ruler) and one can hardly explain this passage and the reasons behind adopting such a favourable attitude towards the Jews.

A possible explanation, although difficult to conceive, could be that he needed their financial expertise, especially when rebuilding the Empire.²⁸ One can also interpret this document as the recognition of the Jews as imperial citizens: as such, no one was permitted to harm them. This came probably as a reaction to the massacres of the Jews in the West and expressed the fear that a

²¹ Holo, *Byzantine Jewry*..., p. 143.

²² We know from the itinerary of rabbi Benjamin of Tudela that one century later, „the island of Chios is containing about four hundred Jews” (Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, transl and ed. by A. Asher, vol. I, New York, 1840, p. 57.)

²³ *Jus graecoromanum*, ed. Zepos, *Constantine X*, I, 640, apud J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 200-201.

²⁴ *Ibidem*, p. 116.

²⁵ The rabbinic judge (*dayyan*) of the Babylonian community in Egypt (1098).

²⁶ *Ibidem*, p. 205, from the Hebrew original in J. Mann, *The Messianic movements during the first Crusades*, XXIII, 1924, p. 254.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ A. Sharf, *Jews and other minorities in Byzantium*, Bar-Ilan, 1995, p. 144.

violent outburst of this kind could also take place in the byzantine territories. Nevertheless, we still lack an undoubted comprehension of the “the other levies”. According to some historians, these refer to the taxes paid by traders and craftsmen.²⁹ Anyhow, we can draw the conclusion that the taxes imposed on the Jews were not greater than the Christians’ and that the economic status of the Jewish community did not reveal a special exploitation regime based on a fiscal ground.³⁰

2. Jewish Professions

Before mapping the main professions of the Jews, it is important to say that one of the most important aspects of the Byzantine Jewry in this context is the Byzantine Law. According to the Codes of Law throughout the centuries, “the Jew was not allowed to occupy positions in the administration or the military service...and the one who would obtain such a position by political influence will pay 30 golden coins”,³¹ the same amount as the fine for the circumcision of a Christian slave. The interdiction is renewed in the *Basilika*.³² We can understand from this that they used to obtain such positions through political ties, but this also tells us that at least some of them had a very good social and economic position³³ within the state. We can therefore see that at least from a legal point of view, from the IVth century onwards, Jews were not allowed to occupy positions in the administration or the army, but they are otherwise free to undertake any profession and we can find them in all the strata of the society.

Another very important difference between the Western and the Eastern Empire when talking about the Jewish community is the fact that in the latter, Jews can own land. So, as opposed to the Western Empire, here they are not automatically associated with usury³⁴ and this practice is not in the Byzantine Empire as frowned upon as it is in the West. We have two documents in this regard.³⁵ In the first one, Leon, the son of Ischanakios of Taranto, sells to the Jew Theophylactos Chimarion, in 1033, two vineyards for five golden coins³⁶

²⁹ A. Sharf, *Byzantine Jewry...*, p. 196.

³⁰ J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 17.

³¹ *Ecloga Leonis et Constantini* IV, 6. Edition used A. Montferrat, *Ecloga Leonis et Constantini cum Appendice*, Athena, 1889, p. 64-65.

³² *Basilicorum Libri* LXI.1:30, ed. G. E. Heimbach, t. I, Leipzig, 1833, p. 21.

³³ In addition to this, from an economic point of view, the only person who can „oversee” Jews’ economic activities, including the establishing of prices (ἐφορος), is also a Jew: *Basilicorum Libri* LXI.1:41, *op. cit.*, p. 27.

³⁴ A. Sharf, *Byzantine Jewry...*, p. 17.

³⁵ Doc. XXVI, Doc. XXXI. Edition used F. Trinchera, *Syllabus Graecarum Membranarum*, Napoli, 1845, p. 29-31, p. 36-38.

³⁶ Doc. XXVI, *ibidem*, p. 30.

with full and perpetual rights over them.³⁷ Six years later, the same Leon together with his wife sell to the same Theophylactos one vineyard for three golden coins, with the same rights as before.³⁸ These are not single cases for sure, since there are other references regarding the rural activity of the Jews, like the toponyms from Lemnos or Thassos: *Hebraiokastro*,³⁹ *Breokastro*;⁴⁰ the interest of the Jews in being landowners is especially due to their maintaining control over the land cultivation and the food preparation, assuring therefore that it is *kosher*.⁴¹

Concerning the Jews main professions, they are often working in the textile industry, as merchants or as doctors and pharmacists.⁴² The great majority is to be found in the big cities, which are consequently important commercial centres. The most important communities are therefore situated in Oria, Bari, Thessaloniki, Thebes, Kastoria, Amorium, Attaleia, Seleucia and of course, Constantinople. Michael Attaleiates situates them in Stenon in the XIth century. When he narrates the entrance of Bryennios in the city, Attaleiates states that he set all the houses on fire, but the ones that burned faster were the Jewish ones, since they were made of wood.⁴³

Choniates⁴⁴ gives us another clue about their settlements when speaking about Andronikos Doukas. He mentions the Jewish cemetery, located most probably in Pera, where the Jewish community must have also been situated.⁴⁵

³⁷ Doc. XXVI, *ibidem*, p. 30.

³⁸ Doc. XXXI, *ibidem*, p. 36.

³⁹ City of the Jews.

⁴⁰ Probably from *hebraiokastro*, it implies a vast majority of Jews living there.

⁴¹ D. Jacoby, "The Jews in the Byzantine Economy (Seventh to Mid-Fifteenth Century)", in R. Bonfil, O. Irshai *et al.* (eds), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, 2012, p. 219-256, p. 225.

⁴² Two sources tell about the blinding of the convicts as a task handled by Jews. The first one is the chronicle of Attaleiates, who recounts the blinding of Romanos IV and states that a Jew accomplished this, who was „unaware” of how to perform this (M. Attaleiates, *Ιστορία*, f 204, 8-11, *op. cit.*, p. 178.), while the second source belongs to Georgios Pachymeres who wrote two centuries later, so we do not have a continuity in this sense. (G. Pachymeres, *De Andronico Paleologo*, III, 1-2. Edition used G. Pachymeres, *De Michael et Andronico Palaeologis libri tredecim*, vol. I, CSHB 36, ed. Imm. Bekker, Bonn, 1835, p. 229).

⁴³ M. Attaleiates, *Ιστορία*, f 222, 1-10, CSHB, ed. Bekker, Bonn, 1853, p. 251-252.

⁴⁴ N. Choniates, *Χρονική διήγησις, Andronikos Komnenos, I, 1-3*. Edition used *O city of Byzantium! Annals of Niketas Choniates*, transl. Harry J. Magoulias, Detroit, 1984, p. 163.

⁴⁵ The necessity of building a Jewish quarter is explained in one of the *responsa* given by Joannes, bishop of Citrus, to Constantinos Cabasilas, archbishop of Dyrrachium, in the XIIIth century. According to him, an important factor besides the religious one, was the common practice of the Jews to “close” themselves behind the walls of their own community. As the author states, “the Jews, the Armenians and the Muslims could live in the Christian lands and cities, but they do not mingle with the Christians, but instead they separate from them. This is the reason why there were special places assigned to each of these peoples, inside or outside the city, in which they need to stay. So, through this separation, they would understand that they are rejected because of their

However, as we shall see further, the Jews are not located exclusively in the commercial centres, such as harbours, especially as they “were uninterruptedly granted freedom of settlement and movement within the Empire, which is to say they were not excluded from the Christian socio-economic space, notwithstanding the sense of distaste that the Christianization of society may have increasingly engendered vis-a-vis the Jews”.⁴⁶

Jews are frequently employed by the textile industry, especially the silk industry and this stands also for earlier centuries. In 1040, in a riot context, we are told that the members of the silk guilds, in majority Jews, have supported the imperial troops.⁴⁷ This also the first mention of the Thebes Jewish community. However, the *Book of Eparch*⁴⁸ forbids selling silk to the Jews, under the punishment of scourging. In this industry most of the Jews dealt with the dyeing, which was considered to have a degradant character, due to the smells coming from the solutions used in this process. However, we do not have proof that this kind of work was imposed on the Jews.⁴⁹ Anyway, other Jews do not very well see the dyeing profession as well. The *karaite* Jew Jacob ben Reuben, attacks the permissiveness of the *rabbanite* Jews when talking about the profession of dyeing. From his point of view, the degradant character of this particular action does not come from the action itself, but from the touching of the ritually “unclean” animal hides.⁵⁰

In this period, we have some information about Jews’ affiliation with the textile industry from sources of different origins. We will mention three of them.

First, an epitaph from the Xth century, discovered in Corinth, displays “Eliaqim, also called Caleb the dyer, whose life was interrupted in his 24th year”.⁵¹

Second, the letter Mar Shabbetai addressed to his brother, Mar Jacob, dated in the XIth century, which mentions the prices for every operation and provides evidence about the economic relationship between Jews and Christians. Mar Shabbetai writes that he could not easily sell the hides “sent with the Christian priest, the son of the apostate woman...because they were cut”.⁵² In the same document we are given some details about the tanning industry, in which

heresy.” (transl. from *Responsa, Epistolae, Sententiae Aliorum Episcoporum Santorumque Patrum*, PG CXIX, col. 977, ed. J. P. Migne, 1881).

⁴⁶ R. Bonfil, “Continuity and discontinuity (641-1204)”, in R. Bonfil, O. Irshai *et al.* (eds), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, 2012, p. 65-100, p. 71.

⁴⁷ A. Sharf, *Byzantine Jewry...*, p. 118.

⁴⁸ *Επαρχικόν βιβλίον* VI, 15. Edition used *Le Livre du Préfet ou L'Edit de l'Empereur Léon le Sage sur les Corporations de Constantinople*, trad. Jules Nicole, Genève-Bâle-Lyon, 1894, p. 39.

⁴⁹ D. Jacoby, “The Jews in the Byzantine Economy ...”, p. 229-230.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 231.

⁵¹ *Apud* J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 148.

⁵² *Apud* N. De Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen, 1996, p. 23.

Jews were very active. Mar Shabbetai advises his brother to take good care of the hides, teaching him the correct way of processing the materials,⁵³ the appropriate length of time necessary for immersing the hides in the lime solution to obtain a not too soft nor too rough product.⁵⁴ We find out then, that a good quality hide costs 10 dinars, while a spoiled one would not cost more than 6 dinars.⁵⁵

Third, the life of Saint Nikon Metanoeites (930-1000) written by an anonymous author during the period 1050-1150. In this text, the Saint promises the people of Amiklion, struck by a plague, that he will help them to overcome the disease if they agree to cast out all the Jews from the city and this is what the people of Amiklion did.⁵⁶ A certain John Aratos “brought one of these Jews into the city on the ground that there is a chore of some kind, that the Jew used to do, of whitening the sowed garments”.⁵⁷ John Aratos was most likely a high rank wealthy individual who employed that Jew. He was not afraid to express his opinions in contradiction with the man of Church directives. One could argue that the gesture of bringing him into the city is due to financial reasons alone. Whether he is defending the Jew for financial gain, for defying the saint, or because he truly believed that the banishment of the Jews was unfair, the incident fits well the complexity of the relationship between Christians and Jews, showing us once more the Byzantine ambivalence in this respect.

The same incident is described in the Saint Nikon’s testament, a founding act for the Church and Monastery of Saint Mary in the Lacedaemon region, dated after 997. This document relates the incident from Nikon’s point of view. He describes such a frightening epidemic that people were lacking burying places. He was asked then, to move and live among them since otherwise they will be forced to leave.⁵⁸ In Nikon’s view, nevertheless, the only efficient thing is a written engagement to obey his decisions and banish the Jews, destroy their slaughterhouses near Saint Epiphanes and force them work on Saturdays and rest on Sundays; in exchange, he will attest in writing that nobody will die anymore.⁵⁹

We can also learn from this source more about the correlation between the permanence of the plague in the region and the religious traditions of the Jews, put to an end by destroying their slaughterhouses and forcing them to give up the Sabbath. Even though, according to the Codes of Law, Christians were obligated

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁶ 33, 1-37. *The Life of St. Nikon*, ed. D. Sullivan, Brookline, Massachusetts, 1987, p. 110-113.

⁵⁷ 35, 57-76, *ibidem*.

⁵⁸ *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 2000, vol. I, ed. J. Thomas, A. Hero in *DOS*, XXXV, Washington, p. 252-256.

⁵⁹ *Ibidem*.

to respect the Sabbath and all the other holidays of the Jews that were working for them.⁶⁰ However, this is not to be understood as a conversion campaign, but rather as a punishment for the Jews, who, by the means of their existence and their rituals against the will of God they favoured the spreading of the disease, since this notion constitutes a common theme in Christian Literature. We can gather from this that the hostile attitude towards the Jews is due mostly to the image created in the patristic literature, where they are perceived as the ones who always betrayed God and have been abandoned by Him eventually.

Concerning the trading business, we have Byzantine as well as Jewish sources. Most of them are letters about the pirate raids in the Mediterranean Sea, their kidnapping activity, and ransoms.⁶¹ One example is the testimony of the prominent doctor and literate from Southern Italy, Shabbetai Donnolo, in a mishnaic glossary. Here he writes:

I, Shabbetai ben Abraham, known as Donnolo the doctor...was taken in captivity from my birth place, Oria...on Monday at 4 o'clock, Tammuz 9 [July 4th] in the year 4685 [926] ... Being twelve at that time I was ransomed in Taranto with money from my parents. My parents and relatives were taken in Palermo and Africa. But I remained in the Byzantine territories and dealt in different matters.⁶²

In addition to these letters, we also have other kind of sources from which we can gather some information. For example, in the hagiography of Saint Nile, situated at the end of the Xth century, we encounter a rather special situation, showing us the complicated relationships between the Christians and the Jews. Here, we are told that a Jewish man having left the city for business (most probably trading) and returning home, finds at his place a Christian. The latter stabs him deadly with a knife, steals his mule, along with his whole merchandise and then runs away. Fate had it that in those times the city was ruled by a relative of the Jew (by marriage), so, he apprehended the Christian and gave him away to the Jewish court, to be hanged as a punishment for his murder.⁶³ Hearing about this, Saint Nile writes to the "unjust judges"⁶⁴ that, according to the law, one Christian's death counts for the deaths of seven Jews. Therefore, they have two choices: to allow six more Jews to be murdered, or to kill the one sent to deliver the letter in exchange for the "poor man's"⁶⁵ release, along with

⁶⁰ *Basilicorum Libri LX*. I.1:43 (Heimbach, t. I, Leipzig, 1833, p. 28), XXXVIII, XV, 6 (Heimbach, t. III, Leipzig, 1843, p. 687).

⁶¹ D. Jacoby, "The Jews in the Byzantine Economy ...", p. 245.

⁶² J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, p. 149.

⁶³ V, 35. *Vita Sancti Nili Abbatis*, AASS, Septembris, ed. Bernard Albert vander Plassche vol. VII, Antwerp, 1760, p. 279-343, p. 305.

⁶⁴ V, 35; *ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

his wife and children. He then called abba Georgios, gave him the letter and sent him to Bisignano. The monk had no idea what the saint had written in it:

The judges received the letter and reading the words, they told the old man: “Monk, the father wants for us to give you away to the Jews, in order for them to crucify you. Do you agree?” And he told them: < I am ready for whatever my lord wrote to become true >. Being ashamed of the old man’s zeal, they released the Christian and allowed the old man to leave with great honour.⁶⁶

First, we stress out the fact that the Christian murdered the Jew on strictly financial reasons and not on religious grounds. In addition, the aggressor is quickly apprehended which could mean that, for the law, both were equal. Here again the clerical influence inclines the balance in favour of the murderer, this time on religious grounds. Yet the Jews are not necessarily banished and defenceless.

The Jews in Byzantium were quite active in the trade business, although not as much as in the Western Empire. From the Xth century, their commercial activity is restricted in the *chrysobull* given by the emperors Basil and Constantine in 992. According to it, the Venetians were forbidden to transport on their ships Amalphitans, Lombards, or Jews from Bari or from somewhere else.⁶⁷ Considering their small number, their contribution to the economy of the Byzantine empire in general was somewhat minor, although their trading activity at some moments and in some places was extremely intense.⁶⁸

Medicine was one of the main domains of Jewish activity: Jewish and Byzantine sources gave us a picture of this. It is hardly surprising to find them exerting this function, since due to their religious traditions, all Jewish men are very well prepared and educated. The state was very aware of their vast knowledge and was not afraid to ask their assistance in all kinds of matters. In the chronicle of Matthew of Edessa, it is related a story from 1007 which supports this idea. It is said that the emperor Basil II returned to Constantinople, where some conflicts appeared regarding the exact date of Easter and the correct way of setting it. Seeing that no one could give him an exact answer to this problem, he called the Armenian Archimandrite Samuel,⁶⁹ who was known to be very wise and educated in the Holy Bible. He is put to the test and refuted by the “Greek scientists”⁷⁰ without success, for we are told that the emperor was agreeing to his every word.⁷¹

⁶⁶ V, 36 ; *ibidem*.

⁶⁷ *Jus Graeco-Romanum*, ed. Lingenthal, part III, *Novellae Constitutiones*, Leipzig, 1842, p. 169.

⁶⁸ D. Jacoby, “The Jews in the Byzantine Economy ...”, p. 255.

⁶⁹ Mathew of Edessa, *Chronicle*, I, 44. Edition used Matthew of Edessa, *The Chronicle*, tr. Ara Edmond Dostourian, Maryland, 1993, p. 43.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

In this context, the Greeks asked the emperor

to bring the eminent Jewish doctor that lives in Cyprus, a worthy and educated man in those that concern the calendar and in all the sciences even since he was a child. So, Basil sent word to Cyprus and brought in Moses, the Jewish doctor. The latter was an imposing and eloquent man and he began with a speech on the principles on which the calendar is based, putting all the Greek scholars to shame and showing them wrong, praising at the same time the words of Samuel, the Armenian Archimandrite.⁷²

Another document that narrates the way the court of Constantinople had resort to a famous scholar, although with a very different outcome, is the *Chronicle of Ahima'az*, written by a member of the Jewish community in Bari in the XIth century. According to him, Basil I undertook a persecution campaign against the Jews, that started as an action of converting through dialogue. To that end he called the leader of the community, rabbi Shephatiah, to discuss with him the Holy Scriptures.⁷³ However, Shephatiah is not persuaded to convert to Christianity, so the emperor threatens him that all the Jewish community will be persecuted. At the empress supplications, Basil promises him that he will be spared but, according to the Jewish source, ultimately, he does not keep it.⁷⁴ It is very interesting that after their discussion, the emperor asks the rabbi to exorcise his daughter.⁷⁵ Considering the rather folkloric and mystic style of this chronicle, the whole story could be just the expression of the author's aversion towards the Christian authority. Nevertheless, as it appears in many other different sources scattered across centuries, the Christians and especially the authority figures have very often turned to Jews for advice and knowledge.

Another Jewish doctor is found in the aforementioned *Life of Saint Nile*, where, around 960,

a Jew came to him, named Domnoulos,⁷⁶ who was known to be very erudite and very skilful in the medical sciences; coming to the saint, he told him: < I heard about your diligence and your long-suffering abstinence and knowing the extent of your body I worry you will suddenly fall... I will give you a remedy for your

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Paragraphs 11-13, R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden, 2009, p. 260-265.

⁷⁴ *Chronicle of Ahima'az*, 15-17; *ibidem*, p. 268-270.

⁷⁵ *Chronicle of Ahima'az*, 14; *ibidem*, p. 266-268.

⁷⁶ Possibly Shabbetai Donnolo (913-982), famous in his time for his activity in medicine, philosophy and astronomy.

agony, so that you will have it and spread it [on your body] for the remaining days of your life, and never fear any weakness.⁷⁷

As it was expected, Nile does not accept this gift. And not because the offer was coming from a Jew, but because the only real and desired healing was the one received from God; so he answers the Jew by telling him that “we [referring to the Christians there with him] believe in our doctor, the Lord Jesus Christ, and do not have any need of your remedies”.⁷⁸ Domnoulos’ abilities as a medic are recognised and appreciated, he is even famous for in the Christian world. And the fact that he is a Jew is not being held against him at any point, instead we can see how the fact that he is a doctor is a bigger impediment (in this story at least) from a religious point a view, than him being a Jew. Because as a Jew he could be converted, but as a doctor he appropriated God’s healing power and disrespected His will regarding the life and death of His subjects.

Despite the ecclesiastic influence and the rules set by laws and traditions, the Christians from the Byzantine Empire have kept close relationships with the Jews, from an economic as well as a social point of view. There are occasional and isolated conflicts that occur between the two communities, which come mainly from the influences mentioned earlier, but some of them could also be interpreted as a result of normal tensions that take place between “neighbours”, no matter their religious affiliation.

Although we cannot tell for sure if there was a specific Jewish taxation, we do know that some taxes are sometimes imposed on the Jews. Does it necessarily refer to a religious or minority tax? The sources are not explicit. Sometimes these levies refer to common taxes paid by merchants or craftsmen. The legal ambivalent character of the imperial authority towards Jews is also seen in the economic aspects of their life. Thus, they experience periods of persecutions as well as periods of security and exemption of taxes.

The sources, both Byzantine and Jewish, support the general idea of prosperity and economic safety regarding the Jewish community in the Empire. The more so since they can buy and own land, and no specific professions are assigned to them, as we see in the Western Empire. Except for the interdiction of obtaining positions in the state administration and military service, legacy of the first centuries’ law tradition, the Jews are to be found in every strata of the society and in every field of work. Even if they often activate in the textile industry, a lot of them are traders, businessmen and doctors. The latter ones may not be very well seen in the Byzantine society, but this is mainly due to the Christian perspective according to which a doctor intervenes in the work of God and cannot be interpreted as a form of anti-Judaism.

⁷⁷ *Vita Sancti Nili Abbatis* VII, 50, ed. Joannes Stiltling *et al.* (eds), *Vita Sancti Nili Abbatis AA.SS*, Sept. VII, B. A. van der Plassche, Antwerp, 1760, vol. VII, pp. 279-343, p. 313.

⁷⁸ *Ibidem*.

Primary sources

Basilicorum Libri LX, ed. G. E. Heimbach, tom I, Leipzig, 1833.

Basilicorum Libri LX, ed. G. E. Heimbach, tom III, Leipzig, 1843.

The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, transl. and ed. by A. Asher, vol. I, „Hakesheth” Publishing, New York, 1840.

Byzantine Monastic Foundation Documents, vol. I, ed. J. Thomas, A. Hero, DOS XXXV, Washington, 2000.

Codex Iustinianus, ed. Paulus Krueger, Weidmann, Berlin, 1877.

Ecloga Leonis et Constantini cum Appendice, ed. A. Monferrat, Typis Fratrum Perri, Athena, 1889.

Le Livre du Préfet ou L'Édit de l'Empereur Léon le Sage sur les Corporations de Constantinople, tr. Jules Nicole, Genève-Bâle-Lyon, Georg Libraires Éditeurs, 1894.

The Life of St. Nikon, ed. D. Sullivan, Brookline, Massachusetts, 1987.

Vita Sancti Nili Abbatis, AA.SS, B. A. vander Plassche, Antwerp, 1760, vol. VII, p. 279-343.

Attaleiates Michael, *Ιστορία*, ed. Imm. Bekker, CSHB 4, Bonn, 1853.

Bonfil Robert, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden, Brill, 2009.

Choniates Niketas, *O city of Byzantium! Annals of Niketas Choniates*, tr. Harry J. Magoulas, Detroit, Wayne State University Press, 1984.

Codex Theodosianus cum perpetuis comentariis Jacobi Gothofredi, ed. Jacques Godefroy, Antoine Marville, t. VI, pars I, Georg Weidmann, Leipzig, 1743.

De Lange Nicholas, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1996.

Khomatianos Demetrios, *Variae Lectiones*, PG CXIX, ed. J. P. Migne, 1881.

Lingenthal K. E. Zacharia, *Jus Graeco-Romanum*, part III, *Novellae Constitutiones*, Leipzig, 1842.

Matthew of Edessa, *The Chronicle*, tr. Ara Edmond Dostourian, Maryland, University Press of America, 1993.

Pachymeres Georgios, *De Michaelē et Andronico Palaeologis libri tredecim*, ed. Imm. Bekker, vol. I, CSHB 36, Bonn, 1835.

Skylitzes John, *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, tr. John Wortley, New York, Cambridge University Press, 2010.

Symeon Magister, *Χρονογραφία*, ed. Imm. Bekker, CSHB 45, Bonn, 1838.

Theophanes continuatus *Chronographia*, ed. Imm. Bekker, CSHB 45, Bonn, 1838.

Trinchera Francisco, *Syllabus Graecarum Membranarum*, Napoli, 1845.

Zonaras Ioannes, *Ἐπιτομή Ἱστορίων*, ed. M. Pinder, vol. III, CSHB 48, Bonn, 1897.

LA VISION POLITIQUE DE MALBIM TELLE QU'ELLE RESSORT DE SON COMMENTAIRE AU LIVRE D'ESTHER

Mădălina Vârtejanu-Joubert

Le milieu du XIX^e siècle est celui qui voit naître au sein du judaïsme des courants de pensée qui préfigurent la cartographie des grandes dénominations que nous connaissons aujourd'hui : le judaïsme réformé, conservateur et orthodoxe. À cette époque, ni le vocabulaire ni les structures de ces dénominations ne sont encore figées mais les prémisses sont bien là. Ce phénomène participe du mouvement général européen de constitution de la Modernité, s'il faut entendre par là la naissance d'une nouvelle forme de civilisation, pour reprendre les termes du sociologue israélien Shmuel Noah Eisenstadt¹.

Parmi les traits qui caractérisent la civilisation moderne, on peut relever, avec Eisenstadt, l'invention du « passé » en tant que réalité distincte, et surtout *autre* relativement au vécu *hic et nunc*. Dès lors, la question du rapport au temps et à la tradition devient une des interrogations intellectuelles majeures de l'époque. Un autre trait de cette modernité est l'apparition du *sujet* moderne, réflexif et éloigné de la nature qu'il est en mesure d'étudier. Même si le rapport à la science et à la « sagesse étrangère » n'est pas une nouveauté chez les penseurs juifs², force est de constater que les avancées majeures de la science à cette époque conduisent à ce que cette interrogation gagne du terrain et pour devenir un enjeu identitaire majeur chez les commentateurs qui lui sont contemporains. Ce que Eisenstadt qualifie de nouvelle forme de civilisation a lieu sur le fond d'une mentalité, partagée par l'élite et le peuple, que Peter Burke appelle quant à lui *literal-minded*, ou désenchanteresse³. Cette révolution intellectuelle qui dévalorise la portée des symboles, trouve son origine, selon

¹ Sh. N. Eisenstadt, « The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization », *International Sociology*, 16 (3), 2001, p. 320-340.

² Pour ce qui est de la Renaissance, voir D. B. Ruderman, « Jewish Preaching and the Language of Science: The Sermons of Azariah Figo », dans D. B. Ruderman (éd.), *Preachers of the Italian Ghetto*. Berkeley, 1992, p. 89-104 ; Idem, « The Language of Science as the Language of Faith: An Aspect of Italian Jewish Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, Tel Aviv, 1993, p. 177-189.

³ P. Burke, « History, Anthropologists, and Symbols », dans E. Ohnuki-Tierney (éd.), *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford (CA), 1990, p. 268-286.

Burke, vers 1650, et se déploie jusqu'à aujourd'hui. C'est elle qui rend possible la critique des sources et la naissance de la méthode historique, mais aussi l'essor des sciences naturelles. Les choses ne sont plus tenues comme porteuses d'une signification allant au-delà de leur apparence, mais sont prises dans leur apparaître phénoménal, à savoir dans leur matérialité et leur fonctionnalité démontrée par des raisonnements de cause à effet de caractère scientifique.

Le judaïsme révèle lui aussi l'esprit de l'époque. Le rapport au passé est interrogé à travers le rapport à la tradition juive, au mode de vie scandé par la *halacha* et à la mémoire collective opérant un télescopage entre le passé lointain et fondateur et le présent qui l'actualise. Dans le rapport à la « tradition », on assiste à un découpage et à l'introduction d'une distinction entre la Bible et la tradition orale subséquente, incarnée essentiellement par le Talmud. Comme dans le monde protestant et, dans une moindre mesure, dans le monde catholique, on assiste dans le monde juif à un « retour » à la Bible⁴ et à sa revalorisation comme texte canonique fondateur. C'est ce qui permet à Abraham Geiger (1810-1874) de trouver un fil conducteur qui renoue le passé et le présent juifs tout en proposant un renouvellement – une « réforme » – du judaïsme. Geiger met la *halacha* entre parenthèses et remonte « à la source » : il y trouve une définition spiritualiste du judaïsme, aux antipodes de l'orthopraxie rabbinique, ce qui le conduit à définir l'essence du judaïsme comme « l'amour de Dieu ». Pour le reste, la « tradition » est, pense Geiger, caduque puisque l'Antiquité qui l'a vue naître est loin et représente cette altérité dont nous avons parlé. Zakarias Fraenkel, quant à lui, opère une autre distinction dans son herméneutique du passé. Pour lui, le judaïsme n'est pas une abstraction intellectuelle. En distinguant entre un noyau anhistorique – la Tora – et un domaine de l'historicité, la – tradition – il conçoit que celle-là puisse légitimement évoluer dans le cadre d'un développement organique opéré selon les différentes communautés. Constituée en réaction à la *réforme* de Geiger, la pensée de Fraenkel se trouvera à l'origine du courant appelé *conservative*, aux États Unis, *massorti* en France. Une troisième réaction à la délégitimation du passé voit le jour sous la plume de Samson Raphael Hirsch (1808-1888) pour qui la tradition demeure un bloc ; en revanche, ce bloc doit rencontrer une adhésion réelle et ne pas se résumer à une obligation formelle ; elle doit encore être chargée de sens et non pas relever d'une application purement littérale d'un énoncé lui-même désincarné. Hirsch considère que le judaïsme s'insère dans le tissu de la vie et que l'accomplissement des commandements – la tradition – doit s'accompagner de l'étude de leur symbolisme. Enfin, Hirsch saisit le tournant

⁴ Voir Y. Shavit, M. Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books. A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*, Berlin-New York, 2007.

littéraliste de son époque (la *literal-mindedness* de Burke) et tente de restaurer le symbole. Il sera la source d'inspiration du courant juif *néo-orthodoxe*.

Mais n'y aurait-il pas, à l'époque, des voix pour défendre les prémisses classiques de l'unité et de la validité de la tradition et promouvoir la continuité avec le passé ? Plusieurs auteurs s'expriment dans ce sens et seront les hérauts de ce qui s'appellera l'*orthodoxie juive*. Nous allons concentrer notre attention ici sur une figure particulière de ce débat : Rabbi Meïr Leibush ben Yehiel Mihel Weisser (1809-1879) connu sous le nom de Malbim. Rabbinate profondément engagé à démontrer le non fondé des idées promues par ceux qu'il désigne péjorativement dans sa bouche comme les « réformés » ou les *maskilim*, il produit une œuvre très riche, ce qui lui vaudra de jouir d'un grand prestige parmi les tenants de la tradition au sens strict, et de devenir une autorité en matière d'exégèse biblique orthodoxe, ses commentaires figurant sur de nombreuses éditions imprimées de la Bible hébraïque.

Outre son œuvre, la trajectoire même de la vie de Malbim illustre les tensions qui traversent les communautés juives à l'époque. Cette polarisation entre les tenants de la tradition et ceux de l'innovation représente un enjeu de pouvoir à la fois au sein même de la communauté et dans les rapports de cette dernière avec les autorités étatiques. La manière dont il a été contraint de quitter Bucarest reste un souvenir douloureux pour lui : il en fait état dans une suite d'articles intitulée *Shenat ha-yovel*, publiée en 1865 dans le journal *Halevanon*. Pour autant, cet épisode ne doit pas être considéré dans son contexte local, mais doit être inséré dans une série d'événements qui forment un tout dans sa biographie.

Il occupe plusieurs postes, successivement dans l'empire austro-hongrois, dans l'empire tsariste et en Prusse. À chaque endroit il doit livrer un combat pour se maintenir en place, désamorcer l'opposition des hassidim comme celle des réformateurs. Son combat relève donc à la fois d'une action de terrain concrétisée dans des mesures halachiques et des sermons synagogaux, mais aussi d'un combat théorique se matérialisant dans une herméneutique spécifique et un style passablement inaccessible aux gens de peu d'instruction.

À Breslau il affronte victorieusement Geiger dans l'élection au *Beit din*. C'est aussi à Breslau qu'il publie son premier ouvrage, *Artzot ha-haïm* (1827-1828)⁵. Plus tard, nommé rabbin à Wreschen, près de Posen, devenu partie intégrante de la Prusse, il s'oppose à nouveau aux *maskilim* et est obligé de démissionner (1839). Durant cette période, il rédige et publie à Krotoszyn, ville de Pologne, un recueil de sermons intitulé *Artzoth ha-shalom* (1839). Pendant dix-sept ans il connaît une période de stabilité en tant que rabbin de la

⁵ Pour une présentation des enjeux de cet ouvrage consacré à l'explication de la halacha, v. E. Schweid, *History of Modern Jewish Religious Philosophy: Volume II: The Birth of Jewish Historical Studies and the Modern Jewish Religious Movements*, Leiden, 2015, p. 194-212.

communauté de Kempen, période durant laquelle il repousse les attaques des *maskilim* et commence la rédaction de son commentaire biblique. Le commentaire au livre d'*Esther*, rédigé en réaction aux décisions prises par le congrès rabbinique de Brunswick, paraît à Breslau en 1845. Suivra le commentaire d'*Isaïe* en 1849, à Krotoszyn. En 1858, il accepte une nouvelle fonction à Bucarest où il restera de 1859 à 1864. Pendant sa charge de grand rabbin des Principautés roumaines, non seulement il prend des mesures pour enrayer l'avancée des modernistes⁶, mais c'est durant son séjour qu'il rédige une partie importante de son commentaire biblique intitulé *Ha-Tora ve-ha-Mitzva* et notamment l'exposé de méthode *Ayelet ha-shahar*, placé en ouverture de son commentaire du *Lévitique* (1860). C'est ce conflit qui surgit le plus souvent dans la bio-bibliographie consacrée au Malbim.

Que s'est-il passé exactement et quelles sont les sources documentaires dont nous disposons pour le savoir ? Dans un récent ouvrage, Constantin Iordachi⁷ décrit le débat politique autour de la question juive dans les Principautés roumaines, à la moitié du XIX^e siècle. Sa mise en perspective est intéressante et gagne à être complétée par la documentation en hébreu provenant de la communauté juive de Bucarest qui a été publiée en grande partie par Jacob Geller⁸. Iordachi souligne que le conflit ayant opposé à Bucarest le Malbim et les *maskilim* a constitué le tournant dans la manière dont le premier-ministre Mihaïl Kogalniceanu allait aborder l'émancipation des Juifs de Roumanie. Kogalniceanu, dès ses jeunes années passées à Berlin, s'est forgé des convictions inspirées par les Lumières et ce également en ce qui concerne l'émancipation des Juifs. Il est l'adepte d'une émancipation conditionnée par la modernisation, d'où une intervention méthodique de l'État pour soutenir et accompagner ce processus déjà enclenché au sein de la communauté juive. En tant que premier-ministre et ministre de l'éducation de la Moldavie, il décide la création d'écoles juives où le programme d'enseignement inclut des matières en roumain ; il ouvre également l'armée aux jeunes juifs⁹, avant de démissionner brusquement en 1861. Après l'union de la Moldavie et de la Valachie, le nouvel État se lance dans la modernisation institutionnelle et supprime, en 1862, le principe de la supervision par l'État des communautés juives, cela à l'initiative du gouvernement

⁶ Le terme « moderniste » est utilisé ici faute de mieux. Le positionnement des opposants à Malbim, réunissant *maskilim* modérés et assimilationnistes, est présenté par L.-Z. Herşcovici, « The *maskilim* of Romania and the question of Identity: "The Romanian Israelites" », *Analele Universităţii din Bucureşti. Seria Ştiinţe Politice*, 20, 2018, p. 5-26.

⁷ C. Iordachi, *Liberalism, Constitutional Nationalism, and Minorities: The Making of Romanian Citizenship, c. 1750–1918*, Leiden, 2019, chap. 7 "The Jewish Question: The Exclusion of Jews from Citizenship", surtout p. 265-280.

⁸ J. Geller, *Ha-Malbim : ma'avako ba-Haškalah uva-reformah be-Buḡarešt (618-624, 1858-1864) : 'al-pi kitve-yad ye-te'udot*, Lod, 2000.

⁹ Les documents législatifs sont cités dans D. Vitcu, « Emananciparea evreilor români în gândirea şi practica kogălniceană », *Studia et Acta Iudaeorum Romaniae*, 2, 1997, p. 125-151.

Kretzulescu¹⁰. Principe de modernité s'il en est, sa mise en application aura des conséquences importantes se mesurant au fait que la fragmentation s'accroît et que les conflits se crispent. Ce retrait de l'État signifie également la suppression d'un certain nombre de privilèges fiscaux dont jouissait la communauté, le retrait de l'assermentation des tribunaux rabbiniques, la suppression du droit de la communauté de prélever des taxes et la réorganisation de la communauté en tant qu'association¹¹. Redevenu premier ministre en 1863, cette fois des Principautés Unies, Kogălniceanu poursuit son programme d'émancipation graduelle entamé quelques années auparavant, soutenant la création d'associations juives – l'« Union des Israélites de Iași » et « Cultura » – et censurant la presse antisémite.

Cependant, au sein de la communauté de Bucarest, la nomination en 1859 de Malbim¹² n'avait pas réussi à aplanir le conflit opposant les Juifs *haredim* ou polonais aux Juifs Sudètes ou *maskilim*¹³. Ce conflit concernait notamment l'éducation des jeunes juifs¹⁴ mais aussi l'interdiction pour les *shohatim* (sacrificateurs rituels) de fournir de la viande cachère aux adeptes de la réforme¹⁵. Des pétitions à répétition¹⁶ sont adressées par les deux parties au gouvernement qui tranche en faveur des *maskilim* et retire à Malbim son accréditation. Après deux années d'exercice illégal et un face à face où le rabbin invoque son statut

¹⁰ *Monitorulu. Jurnalul oficial al Principatelor Unite* 148, 7 juillet 1862 ; une copie de ce document intitulé Act al Vorniciei Capitalei catre Epitropia Israelitilor Spanioli privind neamestecul Guvernului in problemele Comunitatii se trouve dans les Archives de la Fédération des communautés juives de Roumanie, I 105 Arh. F.C.E.

¹¹ Les termes du décret gouvernemental et ceux de cette décision sont transposés en hébreu dans le carnet (*pinqas*) du *sofer* de la communauté : J. Geller, « Al ha-Malbim u-veito be-Buqarest ve-al ma'avaqav im ha-maskilim, le-or kitvei-yad hadashim », *Alei Sefer*, 19, 2001, p. 141-172 (p. 145).

¹² Le Malbim est invité par les chefs de la communauté de Bucarest à prendre la charge de Grand Rabbin de la ville et de la Valachie et ce, contrairement au procédé habituel qui consistait en une élection parmi les rabbins. Le gouvernement reconnaîtra sa nomination. Cette manière de faire ainsi que la charte définissant ses attributions étaient destinées à éviter la rupture au sein de la communauté, sans que le résultat escompté fût garanti cependant. Voir les documents chez Geller, « Al ha-Malbim u-veito... », p. 157-159.

¹³ Ce sont les termes qui figurent dans les documents de l'époque. Ils ne recourent pas l'acception actuelle de ces désignations.

¹⁴ Deux écoles se faisaient concurrence : l'école publique israélite, fondée en 1850, et l'école auprès de la synagogue, *Ezrat nashim*. Malbim réussit à faire revenir la plupart des élèves à cette dernière.

¹⁵ À noter que le groupe des *maskilim* de Roumanie ne rejetait pas les règles alimentaires de la *cacherout*. C'est pourquoi l'interdiction faite aux sacrificateurs rituels de leur fournir de la viande les affecta profondément. Voir documents chez Geller.

¹⁶ Les *maskilim* avaient déjà déposé des plaintes à son encontre. Voir par exemple le mémoire adressé par la Société pour la Culture Israélite (Societatea de Cultură Israelită) fondée par Iuliu Barasch, aux autorités en février 1863 dans H. Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, Bucarest, 1997, p. 71-76.

de citoyen étranger non soumis aux lois du jeune État roumain¹⁷, Kogălniceanu décide son emprisonnement avant de consentir à sa libération à condition qu'il quitte le pays. Un dernier effort de réconciliation interne¹⁸ ne change rien à la situation et Malbim finit par être expulsé *manu militari* et déposé sur la rive sud du Danube, à Rusciuc. Ces événements signalent manifestement, pour Kogălniceanu, l'échec de sa conception de l'émancipation juive et donne un coup d'arrêt à sa politique en la matière¹⁹.

À Kherson, en Crimée, un autre conflit opposera Malbim au « rabbin de la couronne » ou « rabbin officiel ». L'institution du rabbinat officiel, désignée par le terme à connotation péjorative de *rav mi-taam*, exigeait, depuis Nicolas I^{er}, que les personnes nommées fussent instruites en russe et qu'elles remplissent essentiellement des fonctions d'état civil. De toute évidence cette institution a contribué à l'érosion du statut du rabbin traditionnel ou « spirituel », élu par la communauté²⁰. Malbim ne restera à Kherson qu'un an, de 1869 à 1870. La prochaine étape de son périple le voit arriver à Luntchitz, en Pologne, où il devient pour une courte période le président du tribunal rabbinique. Hassidim et *maskilim* lui manifestent leur égale hostilité et c'est notamment l'opposition du rabbin Shlomo Leib Morgenstern²¹ qu'il doit affronter dans cette ville avant de la quitter en 1871. Il doit également quitter Smolensk et Mohylev (1872-1875), ayant subi la contestation cumulée des *maskilim* et des hassidim. À la fin de sa vie il passera quatre ans, de 1875 à 1879, comme rabbin de la communauté de

¹⁷ L'épisode est mentionné par M. Gaster, *Memorii. Fragmente*, éd. Victor Eskenasy, Bucarest, 1998, p. 23.

¹⁸ Voir les documents chez Geller, « Al ha-Malbim u-veito... », p. 147, n. 23.

¹⁹ Pour la suite du débat politique et l'échec de l'émancipation des Juifs de Roumanie voir Iordachi, *Liberalism...*, p. 280 ss. Iordachi observe que la Roumanie ne connaissait pas de retard historique pour ce qui est du débat public sur l'émancipation juive et que les circonstances liées à la création des institutions de l'État national (unification et indépendance) ont déterminé dans une large mesure tant le cours des choses à partir de 1864 et le dénouement du conflit intra-communautaire.

²⁰ Voir A. Shohat, *Mosad "ha-Rabbanut mi-Taam" be-Russiyah: parashah be-ma'avak ha-tarbut ben haredim le-ven maskilim*, Haifa, 1976 ; S. Last Stone (éd.), *Rabbinic and Lay Communal Authority*, New York, 2006 ; B. Whein, *Triumph of Survival: The Story of the Jews in the Modern Era 1650-1990*, Brooklyn, New York, 1990, « The Pale of Settlement: Czar Nicholas I », p. 164-166 ; D. Mahla, *Orthodox Judaism and the Politics of Religion: From Prewar Europe to the State of Israel*, Cambridge, 2020 ; G. Bacon, « Warsaw-Radom-Vilna: Three Disputes over Rabbinical Posts in Interwar Poland and their Implications for the Change in Jewish Public Discourse », *Jewish History*, 13/1, 1999, p. 103-126 ; T. Grill, « Rabbis as Agents of Modernization in Ukraine, 1840-1900 », *Journal of Ukrainian Studies*, 37, 2012, p. 63-83.

²¹ Manuscript, *Memories from the City of Luntchitz by Rabbi Yitzchak Yedidya Frankel – Dispute Between the Chassidim and the Mitnagdim*, Letter to the editorial board of the *Kol Yisrael* newspaper, in the handwriting of Rabbi Yitzchak Yedidya Frankel (1914-1986, Chief Rabbi of Tel Aviv), with memories of the history of his native city, Luntchitz, Poland. [Tel Aviv], 1936. *Sefer Lintchitz* [Memorial book of Leczyca], *Ole Lentshits be-Yisra'el = Former Residents of Leczyca in Israel*, Tel Aviv, 1953 ; *Pinkas HaKehilot*, Poland, Vol. 1 (1976), p. 151-156 : «Leczyca».

Kaliningrad/ Königsberg, où il prend la succession de Rabbi Yaakov Mecklenburg. Il avait accepté un nouveau poste à Kremenchuk, mais il meurt en chemin, à Kiev, en 1879. Pendant ces longues années de tourmente et de combat Malbim n'aura cessé de bâtir une grande œuvre, celle qui lui assurera le prestige posthume et l'épithète de « génie ».

C'est une vie mouvementée, comme celle d'autres rabbins de l'époque, car l'époque est aux grandes transformations. Celle des courants modernistes au sein du judaïsme mais aussi celle de la renaissance nationale pour une grande partie des peuples européens. Le Sud-est européen est pris non seulement dans le tourbillon de la modernité mais aussi dans celui des luttes pour l'indépendance et de la construction des structures étatiques nationales. L'empire ottoman, puissance suzeraine ou maître des lieux dans les Balkans, devient « l'homme malade » de l'Europe et l'impatience des pouvoirs européens à le démembrer se fait de plus en plus pressante.

Dans ce monde fragmenté, Malbim tente une forme de résistance. Fait remarquable, sa doctrine de la résistance est elle-même composite au point qu'il soit perçu, à l'époque mais aussi par les historiens d'aujourd'hui, comme un *maskil* modéré²². La manière dont il intègre les acquis de la science naturelle de son temps à sa cosmologie a été bien étudiée²³, de même que ses techniques exégétiques²⁴, dont l'« omnisignifiante » nous paraît la plus remarquable. Enfin, les rapports à la philosophie et notamment à celle de Kant, font actuellement l'objet d'intéressantes recherches²⁵.

Dans l'ensemble foisonnant de ses idées, nous nous sommes interrogée tout particulièrement sur le regard que pose Malbim sur le domaine politique. En lisant le très beau travail de synthèse publié récemment par Ori Bagno²⁶, on découvre chez ce penseur une vraie théorie du pouvoir dans toutes ses composantes : l'homme en tant qu'être foncièrement politique, l'État, le citoyen, le régime politique, la loi et le droit, la gouvernance, les relations internationales.

²² Voir Herscovici, « The maskilim... », p. 9.

²³ Voir N. H. Rosenbloom, *Ha-Malbim: Rabbi Meir Leibush Malbim, Parshanut, Filosofia, Madda u-Mistorin be-Kitvei ha-Rav Meir Leibush Malbim*, Jerusalem, 1989 ; idem, « Mysticism and Science in Malbim's Theory of Creation », *Hebrew Union College Annual*, 57, 1986, p. 39-86 ; R. Shuchat, « Attitudes Towards Cosmogony and Evolution Among Rabbinic Thinkers in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: The Resurgence of the Doctrine of the Sabbatical Years », *The Torah u-Madda Journal*, 13, 2005, p. 15-49.

²⁴ Voir M. Dell, « פירושיהם של רי"צ מקלנבורג », Thèse de doctorat, Université Bar-Ilan, Ramat Gan, 2008, avec bibliographie ; Y. Elman, « The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis in the Nineteenth and Twentieth Centuries », *JSIJ*, 2 (2003) 199-249, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Elman.doc> ; A. Frisch, « Characteristic features of Malbim's interpretive method in the light of his commentary to I Samuel 8 », *Revue des études juives*, 3-4/175, 2016, p. 367-390, avec bibliographie n. 2.

²⁵ Voir dans ce volume l'article de Penina Bitton.

²⁶ O. Bagno, *Torat ha-medina le-Malbim*, Nitsan (Israel), 2019.

Chose remarquable, la totalité de ses réflexions se coule dans le moule du commentaire biblique. En commentant la création de l'homme, Malbim prend appui sur le récit biblique pour affirmer que « l'homme est par nature/par essence politique » (האדם הוא מדיני בטבע)²⁷ et que l'homme et la femme établissent une « société » (חברה) ou une « association »²⁸ (צוותא)²⁹. Le « droit » (משפט) représente la faculté rationnelle innée (המשפט הוא נטוע בשכל האדם) par laquelle l'homme se relie à son prochain afin de fonder la communauté politique³⁰ (הקניבון המדיני)³¹. Inspirée par Aristote ou par Maïmonide³², la pensée politique de Malbim est significative et suscite tout notre intérêt.

Dans ce vaste corpus, nous choisirons le premier commentaire dans l'ordre de parution, portant sur le livre d'*Esther*, lequel commentaire n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'un examen attentif. Publié à Breslau en 1845, ce commentaire est une réponse, adressée à distance, aux tenants de la réforme dans le judaïsme. Si les courants novateurs font, comme nous l'avons dit, de la notion de temps et du rapport à l'histoire un enjeu capital, Malbim ne demeure pas en reste. Son objectif étant d'actualiser le sens d'un texte antique, il l'accomplit à travers un dispositif à la fois de distanciation du passé et de télescopage avec le présent.

²⁷ Malbim sur *Genèse* 2.18.

²⁸ *Ibidem* et Malbim sur *Lévitique* 1.10.

²⁹ Comparer avec Aristote : « L'affection que se portent mari et femme semble bien être conforme à la nature, car l'homme est par nature enclin à la vie de couple encore plus qu'il n'est politique (ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν), dans la mesure où la famille est antérieure à la cité et plus nécessaire qu'elle, et la procréation plus commune chez les animaux. Chez les autres animaux, cela dit, la communauté ne va que jusqu'à ce point, tandis que les hommes ne cohabitent pas seulement en vue de la reproduction, mais en vue de ce qui concerne la vie en général. » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162a18-22)

³⁰ Malbim sur *Amos* 5.24.

³¹ Comparer avec Aristote : « Rechercher quelle relation il faut avoir avec le proche, c'est rechercher ce qui est juste en quelque manière ; car, d'une manière générale, le juste est toujours relatif à un proche. Le juste, en effet, concerne certains individus, à savoir les membres d'une communauté, et le proche est membre d'une communauté, de lignage ou de vie, car l'homme est un animal non pas seulement politique, mais aussi enclin à vivre en famille (ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον), et, à la différence des autres animaux, il ne s'accouple pas n'importe quand et au hasard, que ce soit avec une femelle ou un mâle, et d'une façon qui lui est propre il n'est pas un animal solitaire, mais un animal communautaire à l'égard de ceux avec qui il a une parenté naturelle (κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν). Il y aurait donc communauté et justice, même s'il n'y avait pas de cité, et la famille est une sorte de lien affectif. » (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242a19-28). C. Dalimier, *Aristote. Éthique à Eudème*, Paris, 2013. Voir P.-M. Morel, « Animal politique, animal pratique : La thèse de « l'animal politique » dans les traités éthiques d'Aristote », dans idem, *Aristote, l'animal politique* [en ligne], Paris, 2017 (généré le 11 mai 2020).

³² A. Melamed, « Ha-Rambam al tiv'o ha-medini shel ha-adam: zerahim u-mehuyavuiot », dans M. Idel, D. Dimant, Sh. Rozenberg (éds), *Minha Le-Sara. Studies Dedicated to S. O. Heller-Wilensky*, Jerusalem, 1994, p. 292-333.

Le récit d'Ahashvérosh l'inspire au point d'en faire le personnage principal de son commentaire. Le livre d'*Esther* devient, dans cette perspective, moins l'histoire du salut miraculeux du peuple juif que le récit des tribulations d'un pouvoir monarchique. Peut-on mettre en rapport ces tribulations avec le salut du peuple d'Israël ? Quel régime politique le favorise ? Telle est la question majeure à laquelle s'efforce de répondre Malbim. La problématique exégétique du *peshat* et du *drash* ainsi que celle de la Révélation ne seront thématiques que dans ses publications ultérieures, notamment dans le commentaire sur *Isaïe* – et surtout dans *Ayelet ha-Shahar*, l'introduction qu'il donne à son commentaire sur le *Lévitique*. Le lien entre le contenu du livre d'*Esther* et sa théorie de la monarchie n'a rien d'évident ni de nécessaire ni surtout d'exclusif ; en effet, d'autres passages bibliques présentent eux aussi une dimension politique et Malbim ne manquera d'ailleurs pas d'en relever la portée. Il n'en demeure pas moins que c'est le livre d'*Esther* qui constitue le support de cette première théorisation.

On est tenté de penser que ce récit étiologique de la fête de Pourim constituait un appui textuel idéal aux arguments fournis par Malbim dans la controverse qui l'opposait aux réformateurs. Pour autant, le commentaire de Malbim n'opère pas clairement ce rapprochement. D'où notre projet d'une lecture en creux destinée à relier son interprétation biblique au contexte historique qui était le sien.

La longue digression introductive détaillant la typologie du pouvoir royal nous indique l'importance que celui-ci revêt dans l'économie du récit et *a fortiori* dans le déroulement de l'histoire. Ahashvérosh et sa capacité de décision se voient attribuer un rôle majeur dans le salut des Juifs. On retrouve ainsi un roi qui doit agir en fonction des informations qui sont à sa disposition et du crédit qu'il accorde à ses sources, et notamment à ses conseillers. Cet échelon intermédiaire constitue chez Malbim une strate capitale dans l'échafaudage institutionnel. Dans les pages qui suivent nous allons aborder trois aspects relevant d'une pensée politique : la classification du pouvoir monarchique en « limité » et « non-limité », le rôle du conseiller dans l'échafaudage du pouvoir, la nature de la causalité historique.

1. La classification du pouvoir monarchique : Malbim sur *Esther* 1.1

Commencer un livre ne signifie pas seulement entreprendre un récit mais aussi enclencher un processus historique, nommer une cause et identifier la manière dont celle-ci agit sur les hommes et les événements. Là où le lecteur contemporain peut voir une simple « exposition », un cadre d'orientation, Malbim situe l'origine, le moteur, la cause. Ainsi, dès les premières lignes de son commentaire l'auteur introduit des assertions fortes et la formulation d'une théorie du pouvoir lui permettant de déchiffrer non seulement la rhétorique

biblique mais surtout l'enchaînement réel des faits. Ce commentaire est le premier d'une longue liste et on y voit d'emblée à l'œuvre les grands principes herméneutiques qui le guideront – notamment celui selon lequel le texte biblique ne saurait présenter aucune redondance réelle, la toute *apparente* nécessitant un examen particulier portant sur chaque mot et chaque phrase jusqu'à ce que soit établi leur signifié propre. C'est fort de ce principe que Malbim aborde le premier verset :

וַיְהִי בִימֵי אֲחַשְׁוֶרוֹשׁ הָיָא אֲחַשְׁוֶרוֹשׁ הַמֶּלֶךְ מִקֵּדוּ וְעַד-כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה:

Ce fut au temps d'Ahashvérosh.

Cet Ahashvérosh régnait de l'Inde à l'Éthiopie sur cent vingt-sept pays.

La répétition du mot « Ahashvérosh » est, selon toute vraisemblance, inutile, puisque sans cela le sens demeure parfaitement intelligible. Dans le texte sacré, chaque mot est pourtant *nécessaire*. Ici, en occurrence, Malbim part du constat que nulle part ailleurs dans la Bible l'expression « c'était au temps de... » ne relate un événement lié à la vie de la personne ainsi nommée. Or c'est ce que laisse entendre ce verset. De surcroît, poursuit Malbim, partout ailleurs dans le livre d'*Esther*, Ahashvérosh est nommé « le roi Ahashvérosh ». Il en résulte que la première mention d'Ahashvérosh fait référence à une époque où celui-ci ne régnait pas « sur cent vingt-sept pays ». Malbim en conclut qu'il s'agit non pas d'une mais de deux royautes/règnes, lequel(le)s restent à identifier. C'est à cet endroit que le rabbin nous livre sa typologie du pouvoir monarchique :

Malbim sur *Esther* 1.1, Partie A

Pour expliquer cet aspect, je dois insérer des considérations préliminaires³³.

Aux temps anciens, quand le pouvoir (ממשלות) appartenait aux Égyptiens, aux Babyloniens, aux Perses et aux Mèdes, le roi accédait à la royauté de deux manières :

a) il devenait roi en vertu de l'élection du peuple, une fois que celui-ci s'était mis d'accord sur l'individu auquel conférer la royauté ;

b) il devenait roi en vertu de la force, après avoir conquis le pays et s'être imposé au peuple contre sa volonté. C'est ce qui est raconté à propos de Nimrod.

D'où deux catégories distinctes de monarchie :

a) la monarchie limitée (ממלכה מוגבלת), à savoir celle où les restrictions encadrant le pouvoir royal sont connues ; c'est généralement le cas du roi qui est désigné par l'élection du peuple. Au moment de l'élection le peuple a déjà établi une loi pour encadrer le droit du roi qui allait régner sur eux, l'étendue de son pouvoir et de son gouvernement. À sa prise de fonction, un tel roi prête serment

³³ Toutes les traductions de l'hébreu sont les nôtres.

de respecter, durant tout son règne, les coutumes et les pratiques du pays (הגמוסים) (והדתות אשר במדינה).

b) la monarchie non-limitée (ממלכה בלתי מוגבלת), à savoir celle où le roi détient le pouvoir d'agir selon sa seule volonté et où les ministres sont consultés uniquement à titre exceptionnel. Le roi détient même le pouvoir de changer les pratiques et les lois du pays (דתות וחוקי המדינה) et d'en instituer d'autres (לחקוק) ; il est donc à la fois roi et législateur.

Cinq caractéristiques distinguent ces deux catégories de régime monarchique :

1. Dans le cas de la monarchie limitée, le roi est perçu comme quelqu'un qui prend soin du pays et qui, en tant que dirigeant de ce pays, garantit le droit, mène les guerres et s'occupe de toutes les autres affaires. Le peuple lui fait allégeance et accepte ses devoirs visant l'intérêt général, comme par exemple l'impôt. Dans le cas de la monarchie non-limitée s'exerçant par la force, comme furent celles de Sennachérib et de Nabuchodonosor, le pays lui est asservi, le peuple étant considéré comme son esclave ; le roi détient le pouvoir de se comporter envers le peuple selon son humeur, de la même manière qu'un maître se comporte vis-à-vis d'un esclave acquis contre de l'argent.

2. Dans le cas de la monarchie limitée le trésor du pays appartient à l'État (מדינה) ; dans le cas de la monarchie non-limitée le trésor appartient exclusivement au roi, comme ce fut le cas de Pharaon et de Nabuchodonosor.

3. Dans le cas de la monarchie limitée, le roi n'a pas la capacité de décider en matière d'intérêt général sans avoir obtenu l'accord de ses ministres ; dans le cas de la monarchie non-limitée le roi a le pouvoir de réparer ou de détruire à sa seule guise, sans aucunement prendre conseil, ni recevoir d'autorisation.

4. Dans le premier cas, le roi est soumis aux lois du pays (דתי המדינה) sans qu'il puisse transgresser ce qui est établi (דתות הקבועים) ; dans le second, le législateur est le roi, lequel a donc le pouvoir de promulguer de nouvelles lois (חוקים אחרים).

5. Dans le cas de la monarchie limitée, le roi n'a pas le droit de changer la capitale du pays et de la transférer dans une autre ville ; il doit siéger sur le même trône que celui des rois qui l'ont précédé, dans la ville qui a été choisie auparavant. Mais dans le cas de la monarchie non-limitée, le roi peut changer de capitale selon son souhait.

Dans quelle tradition de pensée s'inscrit Malbim en exposant cette typologie du pouvoir monarchique ? Est-il redevable uniquement de la pensée juive et notamment de la théorie de la royauté et du gouvernement politique formulée par Maïmonide, ou emprunte-t-il aussi à l'effervescence intellectuelle issue de la Révolution française et à celle précédant l'année révolutionnaire 1848 ? Malbim ne reconnaît pas d'autre forme d'organisation politique que la monarchie, ce que souligne Ori Bagno dans sa monographie. Il est certain que Maïmonide fut pour lui une source d'inspiration majeure, notamment en ce qui

concerne le droit du roi et les modalités d'élection du roi d'Israël, mais cette influence fut-elle exclusive ?

Pourtant sa réflexion d'ordre théorique, telle qu'elle est proposée dans le préambule du commentaire au livre d'*Esther*, ne semble pas avoir de précédent immédiat dans les sources juives. Une typologie semblable se trouve en revanche chez Johann Adam Bergk (1769-1834), lequel distingue la république démocratique, la monarchie absolue (*uneingeschränkte Monarchie*) et la monarchie limitée (*eingeschränkte Monarchie*) – cette dernière pouvant se transformer à tout moment en monarchie absolue³⁴. Dans le sillage de la Révolution française le débat philosophique européen cherchait à se positionner devant les alternatives issues des événements historiques : monarchie constitutionnelle anglaise, république française ou monarchie absolutiste selon le modèle bien connu des États européens ? On connaît la diatribe d'Edmund Burke à l'encontre des innovations institutionnelles françaises. Dans ses *Reflexions*, Burke critique la fameuse *Déclaration de paix au monde* votée en 1790 par l'Assemblée constituante dans laquelle elle se réserve le droit de décider la guerre sur proposition du roi. Burke se demande : « Les puissances étrangères voudront-elles sérieusement traiter avec un prince qui ne jouit pas de la prérogative de la paix et de la guerre – qui n'a en la matière aucune voix au chapitre, ni personnellement ni par ses ministres, ni par quiconque qu'il pourrait influencer ? Un état indigne ne sied pas à un prince, il vaudrait mieux s'en débarrasser sur le champ. »³⁵ L'auteur fait ainsi explicitement l'apologie du modèle anglais de monarchie limitée, où le roi garde ses prérogatives mais tout en étant contrôlé par le Parlement.

Enfin, Kant fait entendre sa voix dans ce débat. Il défend le système français mais Malbim est davantage sensible à la critique dirigée contre l'hypocrisie de la monarchie limitée qu'à son apologie du système républicain. Dans le *Conflit des deux facultés* VII, 90³⁶, Kant écrit ceci :

Un autre exemple de travestissement de la vérité, sans doute facile à percer à jour, mais pourtant bien imposé au peuple en toute légalité, est celui qui touche la véritable nature de sa constitution. Ce serait offenser la majesté du peuple britannique que de dire de lui qu'il a une *monarchie absolue* ; on prétend au contraire qu'il a une constitution *limitative* de la volonté du monarque par le moyen des deux chambres du Parlement, qui font figure de représentants du peuple. Et pourtant chacun sait très bien que l'influence du monarque sur ces représentants est si grande et si infaillible que lesdites chambres ne font rien que décider ce qu'il veut et propose par l'intermédiaire de son ministre, lequel peut

³⁴ J. A. Bergk, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, 1796, reprint Kronberg/Ts, 1975, p. 339-350.

³⁵ E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, 1989, p. 260-262.

³⁶ E. Kant, *Le Conflit de la Faculté de philosophie et de la Faculté de droit* extrait de E. Kant, *Histoire et politique*. Introduit et annoté par M. Castillo, Traduction de G. Leroy, Paris, 1999, p. 129.

bien à l'occasion présenter des résolutions à propos desquelles il sait et aussi fait qu'on le contredira (à propos de la traite des Noirs, par exemple), afin de fournir une preuve spécieuse de la liberté du Parlement. Cette façon de présenter la réalité des choses a ceci de fallacieux en soi qu'elle empêche de rechercher la constitution véritable, fondée en droit, parce qu'on imagine l'avoir trouvée dans un exemple qui existe déjà et parce qu'une publicité mensongère abuse le peuple avec le leurre d'une *monarchie limitée* par la loi qui émane de lui, alors que ses représentants, acquis par corruption, l'on en secret asservi à un *monarque absolu*.

On observe une contextualisation historique des réflexions kantienne qui s'appuient sur le cas de la monarchie britannique pour décrire l'hypocrisie d'un tel système. Le rôle des ministres et des détenteurs de sinécures dans ce vaste jeu de dupes est également souligné (ce qui rappelle les traits d'Haman et Mamoukhan). Le caractère secret de ce pouvoir (les nombreuses duplicités en ce qui concerne les lettres envoyées par Haman) en ressort aussi, tout comme la fluidité du passage d'une monarchie absolue à une monarchie limitée (comme Ahashvérosh). Enfin, n'oublions pas que l'enjeu principal chez Burke et chez Kant était la capacité d'un monarque de décréter la guerre, ce qui n'est pas sans rappeler la décision d'Ahashvérosh et ses considérations sur *I Samuel* 8.11 où est clairement indiqué le caractère essentiel des attributions militaires qui incombent au roi seul. Un détail dans ce passage de Kant pourrait être l'indice que Malbim l'a bien lu : la mention de la traite des Noirs chez Kant et le renvoi à l'esclavage des femmes dans des pays d'Afrique chez Malbim. Malbim fait valoir lui aussi le caractère ambivalent du pouvoir absolu mais il est loin de le condamner. L'hypocrisie qui indignait Kant se transforme chez Malbim en principe de réalité : une monarchie non limitée est peut-être préférable car le monarque ne cache pas son avidité de pouvoir et cette transparence exprime la clarté dans les règles du jeu et, en fin de compte, une forme d'honnêteté. Pour Malbim, les intentions du monarque ne deviennent opaques aux yeux du peuple que dans la situation où des conseillers s'y interposent³⁷.

³⁷ Malbim reviendra ultérieurement sur la nature du pouvoir monarchique lorsqu'il sera amené à commenter les passages *I Samuel* 8 et *I Rois* 12.1-24. Il n'y fixera pas d'échelle hiérarchique non plus. Il décrit le passage d'une royauté limitée sous le sceptre de David à une royauté absolue établie par Salomon. Cette dualité se répercute dans les choix différents faits par ses deux fils Roboam et de Jéroboam. Roboam veut maintenir une monarchie non-limitée et aggraver même la manière forte de son père ; le peuple s'y oppose et veut élire Jéroboam. Pour désamorcer cette opposition, Roboam cherche à la fois l'avis des vieux conseillers et celui des jeunes conseillers. Il ne saisit pourtant pas que les vieux comme les jeunes souhaitaient l'aider à maintenir la monarchie absolue, mais par des voies distinctes. Les anciens conseillent de donner au peuple plus qu'il n'en demande pour gagner sa confiance, ce qui facilite le rétablissement en un second temps d'une monarchie non limitée (« c'est plus facile d'alourdir une domination que de l'instituer », 12.11). Les jeunes étaient plus pressés et voulaient que la monarchie non-limitée soit instituée tout de suite, ce qui leur permettait d'en tirer profit à leur tour.

Malbim traite les considérations philosophiques de Kant en exégète biblique : il ne reprend pas la notion d'hypocrisie mais celle de « duplicité » dont la première est redevable. La « duplicité » à son tour subit un déplacement de sens et devient simple « ambivalence ». Il est donc intéressant d'observer comment les textes de la tradition juive et ceux de la tradition philosophique non-juive sont interprétés à l'aide d'une même *forma mentis*.

Reprenons à présent le fil du commentaire. C'est dans le désir royal de passer d'une monarchie limitée à une monarchie non-limitée que nous devons chercher l'origine des événements et un des principaux facteurs qui le conduisent au dénouement. Pour Malbim, la fabrique de l'histoire réside dans la tension créée par le désir de changement et l'aspiration personnelle du roi à transformer sa réalité. Ceci devient clair en lisant les lignes qui suivent :

Malbim sur *Esther* 1.1, Partie B

Après ce préambule, passons à l'explication.

Selon nos Sages³⁸, Ahashvérosh était au départ un homme ordinaire qui, grâce à sa richesse, s'est emparé du royaume des Mèdes et des Perses, a consolidé son règne et a conquis cent vingt-sept pays par la force. Toutes ces régions appartenaient au départ au royaume de Babylone et, jusqu'alors, la capitale était à Babylone, comme on peut le voir indiqué dans le livre de *Daniel* (« sur le palais royal de Babylone », 4.26). Mais Suse n'était pas une capitale royale : en effet, il est écrit « J'étais à Suse, en Élam » sans parler d'elle comme d'une capitale. À l'époque où il a conquis tous ces royaumes et pour assurer le maintien de sa royauté, il a épousé Vashti, de la lignée de Nabuchodonosor. Elle était héritière du trône et, à travers elle, Ahashvérosh devenait roi aussi en tant qu'héritier. De cette manière son règne était solide. D'un côté, il avait le pouvoir d'instituer une monarchie non-limitée puisqu'il avait fait des conquêtes militaires. D'un autre côté, son pouvoir royal était limité car, à travers Vashti, il était héritier (d'un pouvoir aux structures déjà instituées).

Au début, les pays conquis ont accepté son joug en pensant que sa légitimité de roi était due à l'héritage acquis grâce à Vashti ; au début donc, son pouvoir royal était limité. Mais lui voulait exercer une domination forte et instituer une monarchie non-limitée. C'était en cela que résidait la ruse consistant à déplacer la capitale à Suse, à organiser un grand banquet et à ordonner que Vashti soit conduite à lui. Tout cela constituait d'habiles calculs destinés à matérialiser son objectif de dominer de la manière forte, comme cela devient clair par la suite.

C'est pour cette raison que le récit commence par « Ce fut au temps d'Ahashvérosh. C'est l'Ahashvérosh qui régnait... » (1.1). Cela indique qu'Ahashvérosh n'était pas de la lignée royale et que son ascension ne fut pas

³⁸ Pour ce qui est des sources rabbiniques utilisées par le Malbim dans son commentaire voir, D. Seeman, « A Purim Teaching for our Time: Malbim's Proto-Feminist Commentary on Esther », *The Lehrhaus*, March 9, 2017, <https://thelehrhaus.com/scholarship/a-purim-teaching-for-our-time-malbim's-proto-feminist-commentary-on-esther/>.

graduelle, autrement dit de telle sorte qu'il accède d'abord à la royauté d'un seul pays et, faisant oublier son statut d'homme ordinaire, grimper lentement ensuite l'échelle du pouvoir. « Ce fut au temps d'Ahashvérosh » : ceci veut dire qu'en un temps éclair il passa d'homme ordinaire à « l'Ahashvérosh qui régnait ». « Ce fut au temps d'Ahashvérosh » dénote le fait qu'on ne se souvenait plus du roi du royaume until devenu roi depuis l'Inde jusqu'en Éthiopie mais seulement de l'homme ordinaire Ahashvérosh devenu roi depuis l'Inde jusqu'en Éthiopie. Et c'est encore à cette époque qu'il « régnait sur cent vingt-sept pays » : donc, il n'y avait pas eu beaucoup de temps entre la période où il avait été un homme ordinaire et celle où il devint roi. De manière fulgurante, l'homme ordinaire se transforma en un roi fort et maître de nombreux peuples.

Caractère volontaire et intelligence habile, Ahashvérosh devient d'une certaine manière le protagoniste de l'histoire, il capte la lumière. Le pouvoir, limité ou non-limité, n'est pas un mal aux yeux de Malbim, il confère la capacité de décision qui rend possible l'action. Il n'est pourtant pas le seul acteur : le conseiller et la Providence participent également, chacun à sa manière, à tisser le temps.

2. L'échelon intermédiaire : le conseiller et le ministre

L'élément déclencheur du récit, à savoir la répudiation et le bannissement de l'épouse royale, Vashti, représente aux yeux d'Ahashvérosh à la fois un stratagème finement planifié mais aussi la source d'un conflit intérieur. Le monarque cherche à asseoir un pouvoir illimité : il doit par conséquent anéantir toute possible limitation qui pourrait surgir à travers les fidélités nouées autour de son épouse. En la convoquant au banquet par l'intermédiaire de ses serviteurs à lui (*Esther* 1.10-11), le roi non seulement lui manque de respect mais la met elle-aussi devant un dilemme insoluble : admettre son humiliation ou résister ? Vashti est perdante dans les deux cas. Ahashvérosh l'aime pourtant, nous dit Malbim, mais il commet l'erreur de suivre l'avis de son conseiller Mémoukan (1.21) et d'envoyer partout dans son royaume les « premières lettres »³⁹, celles qui font connaître la déchéance de Vashti : « Il envoya des lettres dans toutes les provinces royales, à chaque province dans son écriture et à chaque peuple dans sa langue, pour que tout homme soit maître en sa maison et qu'il parle sa langue maternelle » (1.22).

C'est aussi à un conseiller, Haman, qu'est attribuée la responsabilité du projet génocidaire à l'encontre des Juifs. À plusieurs reprises Malbim dédouane Ahashvérosh de toute culpabilité et souligne l'ignorance dans laquelle le tient la

³⁹ Comparer avec Malbim sur *Esther* 3.12 :

ולכל עם אשר במדינה כתב לשר אשר הוא לראש אל העם, ומן הרגיל שכל מדינה יש לה כתב מיוחד ולכל עם ועם יש להם לשון מיוחד, אבל לרוב כל בני המדינה מתייחדים בכתבם, לכן אמר שכתב לכל מדינה ככתבה ולכל עם כלשונו

ruse d'Haman. La méthode de Malbim est d'énoncer des questions avant de proposer des interprétations. C'est ainsi que nous le voyons étonné et incrédule, en commentant *Esther* 3.8, devant la possibilité qu'un roi (*moshel 'amim*) puisse décréter la destruction (להשמידם) d'un peuple qui n'avait manifesté aucune hostilité (*uma shlema al lo hamas be-kapam*). Est-ce de la part de Malbim une fausse naïveté ou l'expression d'une réelle confiance en la loi et le droit, comme il l'exprime à plusieurs autres reprises ? En érigeant au-dessus de tout soupçon le discernement du roi, Malbim pointe l'élément perturbateur en le situant à l'échelon intermédiaire du pouvoir. Haman a « détourné le cœur » (גנב את לב) d'Ahashvérosh, autrement dit il l'a manipulé sur deux sujets : a) il ne nomme pas le peuple visé par le décret et b) ne précise pas que le décret visait l'extermination physique de ce peuple.

En passant au verset suivant, *Esther* 3.9, Malbim considère qu'« Ahashvérosh n'avait nullement l'intention de tuer, ni de faire perdre la vie » (ולא כוון אהשוורוש) (כלל אל הריגה ואבוד נפשות). En appliquant le principe de la non-redondance lexicale du texte sacré, Malbim note que les mots employés par Haman pour présenter sa requête au roi, étaient ambigus puisqu'il n'avait pas mentionné leur « extermination » (להשמידם) mais seulement leur « perte » (לאבדם). Malbim poursuit en interprétant le terme אבד, racine qui désigne la « perte » ou l'action de « perdre » ou de « faire perdre » mais dont le sens dérivé renvoie à la mort : « faire perdre la vie/tuer », « se faire perdre la vie/se suicider ». De toutes les possibilités ouvertes par cette racine, Malbim en choisit une : שפשטות באורו הוא : « le sens simple et naturel est de lui *faire perdre ce qui détermine son caractère de peuple* autrement dit sa loi ». Il ne s'agirait pas d'extermination physique, mais sociologique. C'est à une telle dissolution identitaire que le roi consent : לבטל דתם ולהכריחם לשמור דתות של יתר העמים : « renoncer à leur loi – *dat* – et les obliger à suivre les lois – *datot* – des autres peuples ». Le roi y consent d'autant plus qu'il croit en tirer un avantage pécuniaire : « ceux qui devaient les remettre dans le droit chemin le feraient avec une telle joie qu'ils seraient prêts à payer eux-mêmes de l'argent pour effectuer cette tâche. » Haman a ainsi trompé le roi en lui faisant croire que « tous les peuples seraient contents de remettre les égarés dans le droit chemin » : רמה את המלך שכל העמים : ישמחו בזה להשיב תועים אל דרך. Cette tromperie met tellement en confiance le roi que celui-ci donne au conseiller son propre sceau, insigne de son pouvoir législatif. Ce qui peut être interprété comme une complicité ou une erreur d'État, devient chez Malbim un acte qui, de par l'ignorance des faits réels, innocente le roi : « ceci nous indique que le roi n'était nullement coupable en la matière » (עתה מספר כי המלך לא אשם בדבר זה מאומה) et que « s'il avait dû signer lui-même les proclamations, il aurait découvert la tromperie et n'y aurait pas acquiescé » (אם היה המלך עצמו חותם האגרות היה רואה כי מרמה בדבר ולא היה מסכים עמו). La confiance accordée à Haman rend possible la poursuite de la tromperie : dans la forme

écrite celui-ci change les termes employés à l'oral et précise qu'il s'agit « de tuer et de retrancher »⁴⁰ (להרג וכריתות). Ceci indique que le « roi n'était pas coupable de la chose », ni « tenu de la respecter »⁴¹ (שלא המלך היה החייב בדבר). Au contraire, tout était « dans la tête » d'Haman (הכל מדעתו) en tant que descendant d'Agag (ע"פ משטמת אבותיו השמורה אתו עד נצח יען שהוא אגגי) et « ennemi des Juifs » à titre héréditaire (רק שהמן היה הצורר היהודים) (Malbim sur *Esther* 3.10).

Le fait que le roi donne de l'argent à Haman pour que celui-ci mène à bien son plan et lui confie, par la même occasion, le sort de ce peuple, n'est pas nécessairement un signe de culpabilité. Dans sa lecture du verset *Esther* 3.11, Malbim y lit l'indication de « l'innocence du roi » (תומת המלך). Ahashvérosh ne pouvait imaginer que quelqu'un aurait accepté d'exécuter une telle action – le génocide – pour de l'argent (בל יחשוב אדם שעשה זה בעבור הכסף) mais y voyait exactement le contraire (אדרבה), à savoir « la volonté de corriger le peuple et d'éliminer le mal de leur loi et de leurs normes » (שרוצה לישר העם ולאבד רוע דתם) (ומדותיהם). C'est donc en pensant « faire le bien » que le roi accepte de financer le plan d'Haman sur le trésor royal ; l'argent devait servir à rendre ce peuple « meilleur » selon les critères du « bien » établis par un pouvoir extérieur à ce même peuple (ויתן בידו הכסף עם העם לעשות בו הטוב בעיניו). Le but du roi était donc de « trouver la méthode adaptée afin d'éliminer tous les obstacles résultant du caractère mauvais auxquels donnait lieu le mal contenu dans leur loi et leur manière de vivre, et ce pour leur propre bien » (כפי שימצא דרך הישר להסיר המכשלה) (היוצאה מרוע דתם והנהגתם לטוב להם).

En dressant le portrait de Mémoukhan mais surtout celui d'Haman, Malbim met en exergue trois aspects : premièrement, l'importance des conseillers, des figures intermédiaires ou de second rang dans la gouvernance de l'État ; deuxièmement, la distinction entre les deux manières pour un peuple de disparaître – l'anéantissement physique et la perte d'identité – ; et enfin, troisièmement, l'illusion qu'il y aurait à vouloir imposer de l'extérieur à un groupe un modèle du bien et de la vertu qui ne lui correspondrait pas et qui lui serait au contraire le moyen de sa perte.

À cela, nous ne manquerons pas de reconnaître la critique de la politique assimilationniste des pouvoirs européens qui, en s'appuyant sur des intermédiaires, pensent émanciper les Juifs, mais ne font que conduire en fait à leur disparition. Le roi, facteur décisionnaire, est induit en erreur, ignore la réalité et mésinterprète les processus historiques traversant la société. Le conseiller est quant à lui, crédité d'une vraie duplicité, il est un personnage maléfique qui tient un double discours, un hypocrite qui cache bien ses intentions. Figure négative donc, dans la conception qu'a Malbim, que celle du gouvernement et de la politique. Fort de cette conception, il cherche une

⁴⁰ Cf. *Esther* 3.13 : להשמיד להרג ולאַבֵּד אֶת־כָּל־יְהוּדִים.

⁴¹ Le terme *חייב* a à la fois le sens de « coupable » mais aussi celui « d'être obligé à... ».

explication aux événements de son temps et aux processus qu'il observe à son époque. Quel est le maillon principal de la désintégration qui menace l'étude traditionnelle de la Tora et du Talmud ?, se demande Malbim. Ce n'est pas l'échelon le plus élevé du pouvoir, mais l'intermédiaire. La catégorie de ministre conseiller est suffisamment large pour y inclure tant les *maskilim* sollicités par les différents gouvernements pour implémenter un nouveau système éducatif que les ministres en charge de la question au sein de ces gouvernements. Malbim n'est pas le seul à construire et à véhiculer cette image du *maskil*. On la retrouve chez des auteurs comme rabbi Barukh Epstein dans son autobiographie, *Mekor Barukh* ou chez Jacob Lipschitz dans son *Zikron Yaakov*⁴². Ces ouvrages décrivent, entre autres, l'échec du *maskil* rabbi Max Lilienthal en tant qu'émissaire auprès du ministre russe de l'éducation, Serge Ouvarov, de proposer un nouveau curriculum pour les écoles juives et aussi son échec à enseigner le Talmud à ce même Ouvarov connu pour sa brillante intelligence. On voit bien que le modèle allemand de la réforme juive est perçu par les Juifs de l'empire tsariste comme une entreprise de conversion au christianisme. Malbim aura à de nombreuses reprises à lutter pour maintenir une éducation juive traditionnelle, et notamment pendant son mandat à Bucarest. Il devra se positionner face à la politique du ministre Mihail Kogalniceanu⁴³, allant clairement dans le sens de la modernisation, certes, mais non sans polémiquer avec les *maskilim* locaux et notamment avec le journaliste et enseignant Nephtali Popper⁴⁴. La chose se voit notamment avec son sermon en honneur du prince Alexandru Ioan Cuza publié en 1862⁴⁵.

Certes, dans le livre d'*Esther*, les intermédiaires ne sont pas des Juifs – aussi pourrait-on penser que le parallélisme est bancal. Mais on assiste ici à un double transfert, non seulement du texte antique vers la réalité contemporaine mais aussi de celle-ci vers les personnages anciens : de la même manière que les *maskilim* ou les tenants de la réforme sont considérés comme extérieurs à la communauté et voulant la détruire, Haman et Mémoukhan répondent bien au rôle que leur attribue Malbim dans son commentaire.

Sa condamnation explicite de ce qu'il voit comme une trahison de l'élite juive se lit dans des écrits composés plus tard, comme par exemple dans l'*Introduction* précédant le commentaire du Lévitique (Bucarest, 1860) : « ses

⁴² B. Halevy Epstein, *Mekor Barukh: Zikhronot Me-Hayyei Ha-Dor Ha-Kodem*, Vilna, 1928, Vol. IV, ch. 43-44, 1850-1927. Pour une analyse détaillée voir D. Seeman, R. Kobrin, « 'Like One of the Whole Men': Learning, Gender and Autobiography in R. Barukh Epstein's *Mekor Barukh* », *Nashim*, 2, 1999, p. 59-64.

⁴³ Voir *supra*, p. 124.

⁴⁴ Herşcovici, « The *maskilim*... », p. 9.

⁴⁵ D. M. Rosen, « Pereq mi-parashat Malbim be-Buqarest », in M. Zohary, A. Tartakover (éds), *Hagut ivrit be-Eropa [Studies on Jewish Themes by Contemporary European Scholars]*, Tel Aviv, 1969, p. 376-410.

pasteurs ont trahi » la loi de Dieu (בגדו בה ריעיה), une « poignée de pasteurs Ashkénazes » s'est réunie « pour miner religion et lois » (להפר דת וחוקים), ils ont institué des pasteurs qui « font paître leur troupeau pour ensuite l'avaler » (רבים) (הרועים ואוכלים את צאן מרעיתם) ils se « se sont eux-mêmes érigés en rabbins et prêcheurs » (יכנו את עצמם רבנים ודרשנים) voire même en « chantres et sacrificateurs rituels pour leur communauté » : tous ceux-là se sont rejoints dans la ville de Braunschweig/Brunswick dans la « vallée des Sidim »⁴⁶. Ici encore Malbim s'insère dans un réseau d'idées et d'images mentales en circulation à son époque. Michal Dell⁴⁷ a démontré que les expressions et les métaphores utilisées ici par Malbim sont empruntées à un recueil de lettres rabbiniques intitulé *Torat ha-qena'ut*⁴⁸ qui constitue une réaction de rejet des travaux de ce rassemblement réformateur et de l'effervescence qu'il a provoquée au sein des communautés juives. Comme Dell l'indique, Malbim s'est certainement laissé influencer par la première lettre de ce recueil. Celle-ci avait été écrite par rabbi Benjamin Hirsch Auerbach de Darmstadt⁴⁹ et signée par plusieurs autres rabbins : Abraham Auerbach de Bonn, Jacob Kapil de Worms, Benjamin Hirsch Auerbach de Darmstadt, Aharon Auerbach de Bonn, Meyer Eisemann Frenkel de Witzenhausen et Wolf Mohr de Michelstadt. On peut y lire par exemple, l'image des autoproclamés « pasteurs qui sont dans l'erreur et qui l'induisent à d'autres » (אנשים אשר בשם רבנים ודרשנים יכנו, מהם נודעים בשער בת רבים לרועים תועים) (ומתעים).

Le lien entre le roi et le conseiller s'éclaire également à partir de l'interprétation donnée au verset *Esther* 1.22. Malbim relève une contradiction dans l'exercice d'un pouvoir royal personnel et l'instauration d'un régime monarchique non limité. Dans sa volonté d'opérer le passage du régime monarchique limité, incarné par son mariage avec Vashti et son héritage politique babylonien, au régime monarchique où il est le seul maître, Ahashvérosh décrète le multilinguisme. Un lien personnel lie dorénavant les sujets à leur roi, lequel lien, prenant la forme d'une communication directe, fait l'économie de l'échelon intermédiaire de la bureaucratie perse dont la langue véhiculée était le persan. La diversité lexicale n'est pas pour Malbim un facteur de distanciation : tout au contraire, elle est tenue pour le gage d'une sorte

⁴⁶ Référence au combat livré dans la vallée de Siddim en Genèse 14.3 et 10.

⁴⁷ Dell, *Parshanut orthodoxit*....

⁴⁸ La publication originale est Ts. Hirsch Lehren (dir.), *Torat ha-qena'ut*, fascicule 1, Impr. David ben Jacob Proops, Amsterdam, 5605 (1845), mais le texte de cette lettre a été reproduit dans *Hamaayan*, 51, p. 26-36, ici p. 26. La lettre est suivie d'un article relatant la polémique par presse interposée, qui a suivi la publication de *Torah ha-qena'ut*. Les termes de cette polémique sont révélateurs des thèmes abordés par Malbim : l'illégitimité rabbinique des réformés, leur inculture en matière religieuse, le fait qu'ils détournent (מדיחים, cf. com. *Esther* 3.9) le peuple de la Tora, etc.

⁴⁹ Il affirme ceci dans un article ultérieur de l'hebdomadaire *Shomer Tzion Haneeman*, nr. 5, an 1, du 29.7.1845, *apud Hamaayan*, 51, 1989, p. 31.

d'union sacrée autour du monarque. Si la langue constitue le moyen de cette union sacrée, quel en est l'objet ? Il est au centre de la deuxième loi promulguée par Ahashvérosh au même moment que la précédente : il décrète que, partout dans le royaume, chaque homme serait le maître de la maison. Conçu pour disqualifier le comportement transgressif de Vashti – survivance incarnée de la monarchie limitée de sa Babylone natale –, ce décret est jugé par Malbim comme l'expression du « bien ». Voici la première partie du riche commentaire sur le verset *Esther* 1.22 (Annexe Partie A) :

Selon ce qui est dit dans ce verset, il (le roi) a promulgué une première loi stipulant que tout individu parle la langue de son peuple. Il a fait cela en sagesse et conscience. Auparavant, les lois de la Perse prévoyaient que tous les peuples soumis, lorsqu'ils écrivaient au roi, de même que les lettres qu'ils en recevaient de lui, devaient être rédigées en langue persane puisque c'était la langue maternelle du roi. C'est pourquoi tout le monde était obligé d'apprendre la langue persane. Mais après que le roi s'est ainsi renforcé, ce n'était plus l'État que représentait la royauté mais lui seul qui régnait sur tout le monde par sa seule personne : il n'y avait plus de différence entre l'État perse et les autres lieux où s'exerçait son pouvoir, tous devenaient ses sujets et ses esclaves ; par conséquent, il ne pouvait plus y avoir de différence entre l'écriture et la langue persanes et les langues des autres nations (*goyim*). Le royaume n'était plus désigné dorénavant par le nom « Perse » mais par celui d'Ahashvérosh. Pour cette raison il est écrit « à chaque peuple dans la langue » : il avait en effet stipulé que chaque homme parlerait (dans) la langue de son peuple.

Il (le roi) a promulgué une deuxième loi selon laquelle chaque homme serait maître dans sa maison. Auparavant, les lois perses prévoyaient uniquement que la femme se livre à l'homme ; dorénavant la loi prévoyait que l'homme soit son seigneur et qu'il la gouverne comme un maître son esclave. Il peut lui appliquer le même traitement qu'à un bien acheté, comme c'est le cas encore aujourd'hui dans certains pays d'Afrique.

Ces deux nouvelles lois ont été déterminées en prenant en compte les deux choses mentionnées par Mémoukhan. Afin qu'il règne sans limites, il a stipulé que toutes les langues sont égales. Afin que les femmes considèrent avec sérieux leurs maris, il a stipulé que chaque homme est maître dans sa maison.

L'identité impériale ne passe donc pas nécessairement par une langue commune, écrite ou parlée. Elle passe plutôt par la reproduction, au niveau de chaque foyer, du modèle auquel obéit le pouvoir central : chaque homme est roi dans sa maison. Et chaque homme aura intégré ce mimétisme grâce à sa compréhension du message royal qui lui est transmis dans sa propre langue.

Nonobstant, Malbim ne généralise pas la valeur de la loi comme horizon d'une identité impériale unique. Il défend au contraire le caractère inoffensif du particularisme juif. Sa pensée ne fait pas non plus système en ce qui concerne le statut et l'image de la femme car on ne peut pas ignorer le changement d'optique

introduit par Malbim dans ce domaine⁵⁰. On peut conclure sur ce point que Malbim ne voit pas de contradiction entre la loi juive concernant la supériorité de l'homme au sein du foyer et la loi attribuée à Ahashvérosh, mais qu'il s'en distancie partiellement en attribuant à des cultures éloignées historiquement (l'Antiquité) et géographiquement (l'Afrique de son temps) la pratique faisant de la femme un bien matériel.

Le paradoxe d'une démocratie linguistique issue d'une visée absolutiste demeure. Malbim réalise sans doute le caractère contre-intuitif de cette idée et cherche à approfondir sa réflexion sur la portée historique d'une monarchie non limitée. À ce stade nous faisons face à un autre dilemme : sur quel registre doit-on comprendre les considérations de Malbim, celui du texte ou celui du déroulement des faits historiques ? Autant, comme nous l'avons vu, Malbim n'est pas systématique dans sa conception de la langue ou du droit, autant il fait de l'enchaînement des événements une nécessité agissant dans les moindres détails. L'explication détaillée de cet ordre suscite un doute dans l'esprit du lecteur : s'agit-il d'analyser le récit des faits ou leur enchaînement historique ? Il nous semble que le pacte avec le lecteur est, sur ce point, incertain, fluctuant. On peut donc lire chez Malbim à la fois une théorie de la causalité historique et une théorie de la narration.

3. La causalité : nature, miracle, Providence

L'ensemble des événements décrits dans le rouleau d'*Esther* sont le résultat d'une nécessité historique dont la cause initiale est la volonté d'Ahashvérosh de devenir un monarque absolu. Malbim n'émet pas de jugement de valeur sur ce désir et encore moins un avis critique. Il voit dans la suite des événements la révélation du caractère ambivalent de ce choix politique qui constitue tout aussi bien un facteur déclencheur de l'histoire qu'un facteur de restauration de l'équilibre. Le passage suivant, qui est la suite du commentaire à *Esther* 1.22, le montre de manière saisissante (Annexe Partie B) :

Si le roi ne s'était pas enhardi à instaurer une royauté sans limites les choses suivantes n'auraient pas pu arriver :

- choisir Esther, car les ministres conseillers n'auraient pas accepté que de jeunes vierges soient réunies à l'intention du roi afin qu'il choisisse une femme parmi elles, encore moins une femme dont on ne connaissait ni le peuple, ni la patrie ;
- élever Haman, puisque ceci n'aurait pas pu se faire sans l'autorisation des ministres, ni ce qui est mentionné comme étant le décret préconisant de détruire tout un peuple.

⁵⁰ Voir Seeman, « A Purim Teaching for our Time... », *passim*.

Ainsi on peut dire que sans les premières lettres, les dernières n'auraient pas pu exister.

Si le roi n'avait pas promulgué la première loi (*dat*) selon laquelle seul le roi, et personne d'autre, avait autorité sur les lois et les coutumes (*ha-datot ve-ha-nimousim*), il n'aurait pas été possible de publier les dernières lettres, puisqu'il aurait dû enlever une seconde fois leur autorité aux ministres conseillers.

Les lettres – métaphore de la prise de décision – qui condamnent et les lettres qui sauvent sont l'œuvre du même monarque. Si son pouvoir avait été limité par les ministres conseillers, le salut n'aurait pas eu lieu. La nature du pouvoir ne semble pas revêtir chez Malbim un caractère moral. La capacité de décision discrétionnaire du roi détermine à la fois « l'élévation d'Haman » et sème donc la graine du malheur, mais aussi « l'élection d'Esther » et par conséquent « les prémices du salut ». Les « dernières lettres » sont celles par lesquelles Ahashvérosh renverse le sort : en sauvant le peuple d'Esther du génocide, la fortune des Juifs et de leurs ennemis a été inversée (*Esther* 8).

Cette conclusion ne semble satisfaire Malbim que partiellement : la praxis humaine, soit-elle royale, suffit-elle à expliquer le cours de l'histoire ? À une époque où les explications rationalistes délégitiment de plus en plus une vision enchantée du monde, où l'idée de nature et de loi naturelle inquiète de plus en plus l'explication faisant appel à la transcendance, Malbim n'hésite pas à aborder le sujet⁵¹. Il est bien connu, en ce qui concerne le livre d'*Esther*, que le nom divin n'y est jamais mentionné, ni l'action divine décrite explicitement. Pourtant la tradition juive fête le miracle de Pourim. Ceci demande explication. Sans en faire une ligne majeure de son commentaire, Malbim y aborde le thème de la causalité naturelle et providentielle.

En affirmant que « sans les premières lettres, les dernières lettres n'auraient jamais vu le jour », Malbim fait croire au lecteur que le principal facteur de causalité dans l'histoire est le pouvoir royal. En quoi réside donc le miracle célébré par la tradition ? Du constat même de Malbim, rien dans le déroulement des événements ne contredit une explication qui ferait appel aux lois de la nature. Et pourtant, à y regarder de près, la composante miraculeuse qui détermine l'événement historique se dévoile au sein des relations humaines. Un roi ordinaire, de petite envergure, peut tout à fait succomber au charme de sa femme et se laisser persuader de changer sa décision politique ; mais est-il concevable qu'un roi tout-puissant subisse le même sort ? Malbim n'envisage pas l'éventualité que l'argumentation rationnelle d'Esther ait pu avoir le moindre impact sur le roi, seulement le caractère irrationnel d'un amour qui fait perdre la

⁵¹ D. Berger, « Malbim's Secular Knowledge and His Relationship to the Spirit of the Haskalah », dans D. Berger, *Cultures in collision and conversation. Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston, 2011, p. 167-189 (*Yavneh Review*, 5, 1966, p. 24-46).

tête. Mais Ahashvérosh est une personnalité forte, poursuivant ses buts avec obstination et sang-froid. La logique veut qu'une telle personnalité ne se laisse pas dicter sa conduite ni par une femme, ni par le sentiment. L'intervention divine devient ainsi la seule explication plausible. C'est Dieu qui a fait changer d'avis Ahashvérosh ; Esther n'est que l'instrument passif de son œuvre salvatrice. La dernière partie du commentaire au verset *Esther* 1.22 est très claire (Annexe Partie C) :

Le miracle qui a opéré ici ne contenait rien qui puisse paraître comme une conséquence naturelle : qu'une belle femme fasse changer son mari d'avis, cela arrive souvent sans miracle, ni merveille. Mais voyons de plus près quel roi fait l'objet de cet événement. Car si cela est concevable pour des rois de petite envergure, la chose ne va pas de soi pour le monarque le plus redouté de la Terre. Pour qu'on s'en rende compte, dès à présent⁵², ceci est porté à notre connaissance :

- a) l'étendue de son royaume qui consiste en cent vingt-sept pays ;
- b) sa grandeur puisque cela avait été une conquête éclair ;
- c) sa richesse déployée lors de son grand banquet ;
- d) son talent à ourdir des plans destinés à ravir l'intelligence des dirigeants des peuples et à régner sur eux sans limite ;
- e) sa nature et son tempérament car il se mourrait d'amour pour Vashti. Malgré cela, il nous est clair qu'à cause de « l'amour du bien » – faire que les femmes du pays/État (*medina*) ne méprisent pas leurs maris – ou de « l'amour de l'utile » – diriger une monarchie non limitée – il a bien renoncé à « l'amour agréable » envers Vashti.

Et malgré tout cela, c'était clair pour tous ceux qui y ont assisté, qu'Esther a bien réussi à faire changer le roi d'avis et qu'il détourne le contenu des lettres conçues par d'Haman. Ce n'est par conséquent pas « l'amour agréable » qui l'a fait basculer mais l'intervention divine.

Pour décrire le caractère d'Ahashvérosh, Malbim reprend la théorie de Yoseph Albo⁵³ sur les trois amours⁵⁴ : l'amour en vertu du bien, l'amour en

⁵² Il commente ici un texte et non un fait historique.

⁵³ Yosef Albo, *Sefer ha-'iqqarim*, III.35.2 :

אמר כי האהבה על ג' פנים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב. ואהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב גמור מבלתי שיתערב באהבה ההיא קבלת תועלת ולא קבלת ערבות כלל, אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד. ואהבת המועיל הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד התועלת שיקבל ממנו בלבד. ואהבת הערב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו ממנו לא בעבור שהוא טוב ולא מועיל אלא שהוא ערב בלבד. ואהבת המועיל והערב ישתנו ויתחלפו בפחות ויתר כפי רוב קבלת התועלת או התענוג, ואפשר שיפסדו. ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו הנה זאת האהבה לא תפסד ולא תשתנה, לפי שהאוהב לא יאהב האהוב בעבור שהוא טוב אליו כלומר בצרוף אל האהוב, ואבל למה שהתבאר לו שזה האהוב טוב בעצמו, והאהוב הוא הידוע אצל האהוב, והוא הדבר הנאהב בלבד החקוק בלבו עד שיצדק עליהם יחד גדר האהבה, כי האהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האהוב והתדבקם יחד דבוק שכלי בשלמות. ואולם במועיל והערב הנה אין האהוב הוא הידוע, ואבל התועלת המגיע אל האהוב או התענוג המגיע אליו, ולזה אי אפשר שיתאחד האהוב עם האהוב, ומה הצד תשתנה בהשתנות קבלת התועלת או התענוג, או

vertu de l'utile et l'amour en vertu de l'agréable. Tout comme dans le cas de Vashti, il n'a pas fondé sa décision politique sur l'amour agréable, – en dépit des apparences –, de la même façon il ne l'aura pas choisi dans le cas d'Esther. C'est Dieu qui le fait changer d'avis et non sa jolie femme. Deux questions subséquentes surgissent de ce constat : d'une part, y a-t-il d'autres circonstances dans le déroulement de ces événements où se manifeste la Providence et, d'autre part, quelle est la part détenue par le facteur humain, en l'occurrence la personne d'Esther, dans l'œuvre de salut ?

Pour y répondre, Malbim fournit des définitions circonstanciées du « naturel » et du « providentiel ». Il situe l'intervention de la Providence toujours au sein des rapports entre les individus et dans ce qu'on peut appeler une économie de l'information, de la ruse et de la vérité. Dieu fait en sorte que les personnages – notamment le roi – deviennent clairvoyants. Par exemple, en 6.2, c'est en lisant les chroniques officielles qu'il prend connaissance de la véritable identité de celui qui a déjoué le complot ourdi à son encontre, à savoir Mordechaï et pas Haman. Or la soudaine envie d'Ahashvérosh de se plonger dans les chroniques de son royaume n'est pas interprétée comme un hasard du monde sublunaire mais comme l'irruption de la Providence dans ce qui peut relever du cours ordinaire des choses. Malbim produit la même explication pour ce qui est d'Haman dans le commentaire du verset *Esther* 6.13. La conclusion du livre offre enfin à Malbim l'occasion d'insister sur le refus du hasard et

תפסד. ואולם אהבת הטוב אי אפשר לה שתשתנה כלל כי אין לאוהב לקבל שום תועלת מן האהוב אלא הידיעה בו לבד, ועל כן היתה האהבה אל הטוב מצד שהוא טוב היותר מעולה שבמיני האהבות

I. Husik, *Sefer ha 'Ikkarim. Book of Principles by Joseph Albo*, Philadelphie, 5 vol., 1929-1930, vol. III, p. 30 ; voir aussi Ph. Bobichon, « Polémique antichrétienne et théologie dans le *Sefer ha-'iqqarim* de Yosef Albo (xv^e siècle) », *Yod*, 15, 2010, p. 115-143.

Il est possible que Malbim ait aussi emprunté à Albo l'acception multiple du mot *dat* car, en effet, on trouve chez cet auteur une définition avec des exemples tirés du livre d'*Esther* : « Le nom de *dath* s'applique à tout droit ou usage concernant un large groupe de gens, qu'il comprenne de multiples commandements, comme dans « tous ceux qui connaissent la loi et le droit », ou un seul, comme dans « un édit fut promulgué à Suse » ; que son origine soit divine, comme dans « de sa part, un feu-loi envers eux », ou conventionnelle, comme dans « selon la loi de Médie et de Perse ». (*Sefer ha-'iqqarim* I,7). A. Melamed, « De la loi à la religion. Métamorphoses du concept de *dath* dans la tradition politique juive », *Pardès*, vol. 47-48, no. 1, 2010, p. 61-76.

⁵⁴ Pour ce qui est du rapport de Malbim à la philosophie juive, on trouve chez Berger l'énumération de ses grands thèmes : « Malbim, though he read modern philosophers, was completely immersed in the problems of medieval philosophy in general and medieval Jewish philosophy in particular. He discusses *hylic* matter and the question of man's soul – whether it is one with three functions or whether there are distinct souls; he constantly operates with the Nahmanidean concept of hidden miracle; he deals with the opinion that angels “are made up of matter and form, their matter sometimes being of fire and sometimes of air, as is the opinion of Ibn Ezra, the Kuzari, and Ibn Gabirol” (Comm. to Gen 18.3); he accepts the idea that Jews are uniquely receptive to divine inspiration straight out of the Kuzari; he frequently discusses man as microcosm and the world as large man; he accepts the opinion that elemental fire is dark. » Berger, « Malbim's Secular Knowledge... », p. 185-186, avec les notes.

d'accentuer le caractère décisif de la Providence. À propos des versets 9.1 et 9.25 il nous dit que le retournement du sort auquel le livre nous fait assister, « ne fut pas un processus naturel » (שלא היה בדרך הטבע) mais bien un miracle (נס) ou un événement « transgressant l'ordre préétabli et le destin » (נגד המערכה והמזל) puisque les Juifs n'ont pas été aidés par d'autres hommes mais par Dieu seul⁵⁵. C'est ce retournement du sort qui est érigé en exemple tout en précisant que pour Malbim, ce n'est pas le souvenir du salut qui constitue le paradigme à retenir, mais le sort réservé aux mauvais conseillers comme Haman. Ainsi affirme-t-il qu'Ahashvérosh fut obligé d'ordonner la pendaison d'Haman pour que, en le voyant, les ministres prennent peur et évitent de se rendre coupables (היה מוכרח) du même mauvais conseil. On revient toujours et encore au leitmotiv du roi victime du mauvais conseiller⁵⁶.

Quelle part revient à Esther dans ce dispositif ? Malbim la diminue considérablement. Au verset 4.13 Mardochée met en garde Esther : « Ne t'imaginer pas (אל תדמי בנפשך) que seule tu échapperas en étant dans le palais royal ! » L'injonction présente une redondance : « N'imaginer pas en ton for intérieur » là où « Ne t'imaginer pas » aurait suffi. Malbim comprend différemment cette partie du verset : « N'imaginer pas que *ton être en soi/ta raison d'être* est d'être la seule à t'échapper en étant dans le palais royal... » On prête à Esther une réflexion sur son statut, sur ce qui lui arrive, sur sa raison d'être dans le monde. Esther était orpheline, elle est devenue reine. Comment doit-elle comprendre cette ascension sociale qui sort de l'ordinaire ? Comme attachée à sa personne (נפש) ou comme s'inscrivant dans un projet providentiel ?

⁵⁵ Dans le commentaire sur *Esther*, Malbim met l'accent sur la Providence sauvant tout un peuple. Ultérieurement en commentant d'autres passages bibliques, il se prononcera pour une force providentielle veillant sur chaque individu. Voici par exemple son interprétation de *Genèse* 20.11 :

רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מידת היראה השתולה בנפש שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים...

כי אמרתי הגם שראיתי עמך שהם בעלי מידות טובות עושים משפט וצדקה, ולא ראיתי בם שום דופי, רק חיסרון אחד שאין יראת אלהים במקום הזה.

כי אי אפשר שיהיה בם יראת אלהים, רק אם מאמינים בהשגחה פרטית, שה' רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר, לא אם יאמרו שהעולם קדמון ומתנהג בדרך הטבע

השכל לבדו ונמוסים השכליים לא יעמדו בפני זרועות התאוה:

L'intellect et la culture ne peuvent pas annuler les passions et les bas instincts mais seulement la crainte de Dieu et la foi dans la Providence divine, pas la croyance en l'existence éternelle du monde selon la loi naturelle.

⁵⁶ On s'étonne ainsi que la figure de Mardochée ne recueille pas plus d'attention et ne soit pas davantage mise en exergue pour confondre le conseiller de malheur sous les traits duquel on devine le portrait du *maskil*. C'est à la fin, en arrivant au verset 9.25 de son commentaire que Malbim caractérise Mardochée: celui-ci était désiré par son peuple car « il gouvernait non pas par la force et la contrainte mais dans la concorde et le droit » (ובמישור).

C'est à cette profonde interrogation que doit répondre Esther et dont Malbim nous livre sa version :

Malbim sur *Esther* 4.13

« N'imagine pas... » – ce message attire l'attention (d'Esther) sur un nombre d'aspects précieux :

1. Pour tout ce qui nous paraît sortir de l'ordinaire ou contredire la nature, nous devons admettre qu'elle est l'œuvre de Dieu qui s'en sert dans un but providentiel (תכלית השגחיי) et comme cause aboutissant à un certain effet (סבה (לאיזה מסורבב). Ainsi, la réussite d'Esther, humble personne ayant accédé au palais royal, n'est pas du tout une chose habituelle (רחוק מן הענין הרגיל) ; elle répercute, de toute évidence, un objectif divin. Comme le malheur collectif frappant Israël vient juste d'être annoncé, il devient limpide qu'il s'agit ici de sa désignation par la Divinité pour guérir la plaie de son peuple.

2. Pour tout malheur qui frappe Israël il y a une durée limitée, un moment déterminé et un jour particulier propice au salut à l'aide de dispositifs et de causes prévus à cet effet. Et si une cause donnée n'aboutit pas à l'effet escompté, Dieu dispose certainement une autre cause de salut puisque Dieu n'abandonne jamais son peuple.

3. Toute chose qui n'est pas fondée en elle-même (אין מציאותו בעבור עצמו) mais en une tierce chose, son existence et sa subsistance dépendent de cette tierce chose en raison de laquelle elle existe.

Prenons l'exemple d'une serre où seraient cultivées des plantes dont la fructification serait à la fois hivernale et estivale. Cette serre serait fondée uniquement si on cultivait en hiver car si on considère que c'est plus simple de cultiver en été, il va de soi qu'on l'enlèverait ; en effet, en été les plantes poussent à la faveur de causes différentes, entre autres la chaleur du soleil et de l'air qui remplacent le four et le chauffage au feu.

De la même façon, Esther aussi doit admettre que le fondement de son ascension et accession au palais royal, ne résidait pas en elle-même mais concernait le salut des Juifs. À cet effet Dieu aura aussi prévu des causes alternatives, plus éloignées dans le temps et dont l'avènement allait rendre Esther coupable d'avoir retardé le salut. Et si Dieu sauve par des causes alternatives, Esther doit penser que l'unique fondement de son élévation et de son honneur était de médier le salut au moment précis où elle se trouvait ; par conséquent, si ce moment passait sans qu'elle fût prête à sauver, dans tous les cas, d'autres causes auront surgi entre-temps, car Dieu n'abandonne pas son héritage uniquement entre les mains d'une femme devant choisir entre le bien et le mal. L'avènement de causes alternatives étant une certitude, on ne dépendra plus de toi car le salut est, entre-temps, arrivé d'une autre manière. Voilà pourquoi il est dit : « Ne t'imagine pas que seule tu échapperas en étant dans le palais royal ». Autrement dit : « Ne pense pas que le fait de te trouver au palais royal est associé à toi en tant qu'individu, ni que la raison d'être de ton statut élevé vise ta propre personne et non les Juifs et leur salut. À moins que tu ne penses que la haute dignité constitue le principe fondateur et que le salut ne soit qu'une conséquence fortuite ; c'est tout le contraire : le salut des Juifs constitue le principe et de lui

découle ta haute dignité et c'est pour cette raison qu'il est précisé « ton être en soi/ta raison d'être » (בנפשו).

Il y a une longue tradition rabbinique qui associe Esther à la passivité. Pourquoi accepte-t-elle la transgression d'un mariage forcé avec un non-Juif au lieu de se donner la mort ? Les sages du Talmud, les amoraïm en particulier, sont préoccupés par le caractère licite voire souhaitable du martyre et par l'éventualité d'insuffler à Esther une responsabilité dans l'histoire. Le principal débat talmudique au sujet d'Esther se trouve dans Sanhedrin 74b, où Abayé la compare au *qarqa olam*, à la fois « sol de la terre » et « fondement du monde ». En utilisant une métaphore minérale, Abayé naturalise une situation historique donnée, à savoir le caractère instrumental mais inéluctable du mariage d'Esther avec Ahashvérosh en vue du salut des Juifs⁵⁷. Ainsi, le sol perpétuel est étranger, par sa nature, à toute superposition culturelle, car relevant de l'immanence du monde. De la même façon, Esther est devenue neutre et son mariage avec un non-Juif inéluctable. Elle symbolise une réalité cosmique – aussi les commentateurs médiévaux ne se sont-ils pas trompés en lui conférant une dimension mystique⁵⁸. Le collègue d'Abayé, Rava, pense qu'Ahashvérosh a contraint Esther à la transgression non pas pour lui faire oublier sa religion mais pour son propre plaisir. Ces deux opinions déresponsabilisent Esther au point de lui enlever tout mérite dans le salut des Juifs. Plus loin, nous lisons un contrepoint à cette vision des choses : selon ce deuxième argument, le corps de la femme ne peut pas être réifié et servir de remède au plaisir masculin. Le corps de la femme ordinaire n'est donc ni neutre comme le *qarqa olam*, ni remède destiné à assouvir le désir de l'homme. Ce n'est donc en vertu d'aucun de ces traits qu'Esther sauve son peuple, mais par une stratégie transgressive délibérée et une action volontaire. La transgression individuelle est une nécessité pour le salut collectif.

Malbim présente une image différente de la reine Esther et ce, en dépit de sa volonté de principe de démontrer l'unité de la tradition et la pertinence des interprétations rabbiniques classiques qu'elle recèle. Malbim reconnaît qu'elle subit un mariage forcé mais sans accorder plus de place à cette forme de transgression, ni à la notion de martyre manqué. Au contraire, il prête à Esther une autonomie morale et la capacité de procéder à des déductions logiques. Esther demeure, certes, en dernière instance, un instrument de la Providence

⁵⁷ Ch. Tzuberi, « Rescue from transgression through death; Rescue from death through transgression », dans R. Nikolsky, T. Ilan (éds), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, Leiden, 2014, p. 133-147. Esther est appelée *qarqa olam* par Abayé pour signifier sa passivité dans le mariage avec Ahashvérosh. Tout comme le sol perpétuel est licite/permis même lorsqu'une idole lui est attachée, de la même manière Esther est elle aussi licite.

⁵⁸ B. Walfish, *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages*, New York, 1983.

mais le propos de Malbim consiste à analyser avant tout les événements, les circonstances, et la manière dont l'individu se trouve pris et inséré dans cet enchevêtrement de faits. L'auteur énonce quelques principes généraux que tout individu peut appliquer, comme par exemple celui consistant à évaluer ce qui « sort de l'ordinaire ou contrevient à l'ordre naturel ». Faire cette distinction suppose de faire usage autonome de ses sens et de son intellect ; en effet, seul un jugement subjectif peut distinguer entre l'ordinaire et l'extraordinaire, entre le miracle et le contingent. Dans le cas précis d'Esther, le miracle est d'ordre social et non naturel : seule une subjectivité peut donc être à son origine. Pour autant, cette capacité de discernement qui est la sienne doit être précisément ce qui, de façon paradoxale, doit la conduire à admettre sa propre insignifiance, le miracle la dépassant. Aucun mérite ne lui incombe personnellement pour ce qui est de son ascension sociale – ni même la beauté : elle est dans la société et dans l'Histoire comme instrument divin uniquement. Malbim invite tout un chacun à réfléchir sur le mot נֶפֶשׁ, *nefesh*, à multiples sens : « âme », « personne », « soi », « for intérieur », « souffle » tous ces sens autorisant de le comprendre aussi comme « être en soi /raison d'être ». Esther réfléchit à « son être en soi » et comprend la décision qu'elle doit prendre de servir d'instrument à la volonté divine. Esther n'est plus un être éminemment passif mais celui qui assume de manière rationnelle ce caractère instrumental. Il nous semble pouvoir déceler dans cette dialectique l'expression du syncrétisme intellectuel de Malbim, à la croisée de la tradition et de la modernité.

4. Conclusion

La vision politique de Malbim s'exprime sur de multiples sujets. Sa principale inquiétude est le génocide culturel et son principal combat la préservation d'une identité juive conçue comme un continuum entre le passé le plus éloigné et le présent le plus proche. C'est pourquoi il réfléchit à la structure du pouvoir où sont insérées les communautés juives, au moteur de l'histoire et au salut.

Pourtant, autant le commentaire de Malbim au livre d'*Esther* analyse le récit, autant il ne présente pas de solutions aux problèmes du moment ; il met implicitement en garde sans prêcher. Ses propos polémiques sont supposés entendus par ses lecteurs. Nous savons cependant que l'action de Malbim ne se réduit pas à l'écriture de commentaires et qu'en tant que chef de communauté il est un opposant actif de la modernisation qu'il perçoit comme une menace identitaire radicale. Pour lui, à l'époque d'Ahashvérosh comme à sa propre époque, le génocide ne devait pas être compris comme extermination physique mais surtout comme éradication culturelle (*dat*, *huqim*, *mishpat*, *nimousim*, *hanhaga*). Cela explique sans doute son intransigeance en matière halachique, même à l'égard de *maskilim* aussi modérés tels que ceux de Roumanie. Il est

important, lorsqu'on analyse les documents d'archives révélateurs de ce combat, d'avoir également à l'esprit quelles ont pu être ses catégories de pensée que seuls ses écrits peuvent révéler. David Berger⁵⁹ fait de son passage à Bucarest l'expérience négative charnière ayant eu une influence décisive sur sa pensée : c'est ce dont rend compte en tout cas des passages hautement critiques envers tout ce que pouvait représenter la réforme juive. Pour notre part, nous considérons que sa pensée était déjà vêtue de radicalité lorsqu'il méditait sur le salut de l'identité juive à partir du livre d'*Esther*.

Sources

Albo Joseph, *Sefer ha 'Ikkarim. Book of Principles by Joseph Albo*, éd. Isaac Husik, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 5 vol., 1929-1930.

Aristote, *Éthique à Eudème*, éd. Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, 2013.

Bergk Johann Adam, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte* (1796), reprint Kronberg/Ts : Scriptor Verlag, 1975, p. 339-350.

Burke Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989.

Gaster Moses, *Memorii. Fragmente*, éd. Victor Eskenasy, Bucuresti, Hasefer, 1998.

Kant Emmanuel, *Histoire et politique*, Introduit et annoté par Monique Castillo, Traduction de Gérard Leroy, Paris, Vrin, 1999.

Malbim, *Iggeret ha-Pourim*, (commentaire *Esther*), Breslau, 1845.

Malbim, *Sefer Ha-Tora ve-ha-Mitzva*, coll. « Otzar ha-Perushim al-Tanakh Miqraot Gdolot », Tel Aviv-Yafo, 1969, vol. 1 : Bereshit-Vayiqra 1, vol. 2 : Vayiqra-Bamidbar, Megillat Esther, Shir ha-Shirim, Megillat Ruth.

⁵⁹ Berger, « Malbim's Secular Knowledge... », p. 168-172. Relevons également un anachronisme dans son article : il prête à Malbim une réaction contre la loi roumaine instituant l'instruction obligatoire pour les enfants de 8 à 12 ans. Or cette loi fut promulguée en décembre 1864, soit des mois après son expulsion du pays, en mars de la même année.

Annexes

Malbim sur *Esther* 1.1
Partie A

השאלות

כ"מ שאמר ויהי בימי בא לספר ענין זולתי בלתי נודע שהיה בימי איש הנודע ומפורסם, כמו ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב וכדומה ולא שיספר מה שקרה לאותו האיש בעצמו, ואיך אמר פה בימי אחשורוש היה הוא אחשורוש: מ"ש הוא אחשורוש מיותר כי לא נודע את מי רוצה לשלול: גם בכל המגלה קראו בתואר המלך אחשורוש זולת פה לבד קראו אחשורוש סתם שמבואר שמדבר מעת שלא מלך עדיין: מ"ש המולך משמע שמדבר על היות ממשלתו והיל"ל אשר מלך לבאר הפרשה הזאת צריך אני להקדים הקדמה אחת, הנה המלכת המלך בימים הקדמונים בממשלות המצריות הכשדיות והפרסיות והמדיים היתה על אחת משתי דרכים א. המולך ע"י בחירת העם שהסכימו על איש אחד להמליכו עליהם ב. המולך ביד חזקה שכבש מדינה ומלך עליהם בעל כרחם כמ"ש על נמרוד, ומזה עמדו אז שני מיני ממלכות א. ממלכה מוגבלת, והוא שמשרת המלך על העם היתה לה גבול ידוע, וזה היה לרוב במלך שנתמנה ע"י בחירת העם, שאז בעת בחירתם אותו שמו חוק למשפט המלך אשר מלך עליהם עד כמה תתפשט כחו וממשלתו, וע"פ הרוב מלך כזה נשבע בעת מלכותו לשמור הנמוסים והדתות אשר במדינה ב. ממלכה בלתי מוגבלת, והוא שהמלך היה לו רשות לעשות כחפצו ואך לפעמים שאל בעצת שרי העצה, וגם היה יכול לשנות דתות וחקי המדינה ולחקוק חקים אחרים תחתיהם, באופן שהוא היה המלך והמחוקק בעצמו והנה בין שני מיני הממלכות האלה, חמשה הבדלים א. המולך ממלכה מוגבלת, המלך היה שומר המדינה, והיה ראש המדינה לעשות משפטיהם וללחום מלחמתם וכל עניניהם, והם משועבדים לו לדברים הצריכים לצורך הכלל כמו המס וכדומה, אבל המולך ממלכה בלתי מוגבלת בחזקה כמו סנהריב ונבוכדנצר, המדינה היתה משועבדת אליו, וכולם היו נחשבים עבדיו והיה לו רשות לעשות בהם כחפצו כאשר יעשה האדון בעבדו מקנת כספו ב. המולך ממלכה מוגבלת, האוצרות בגנזי המלכות היו שייכים אל המדינה, ומי שמלך ממלכה בלתי מוגבלת, האוצרות היו שייכים לו לבדו, כמו פרעה ונבוכדנצר ג. המולך ממלכה מוגבלת לא היה אפשר לו לעשות דבר כללי אם לא בהסכמת שרי העצה, ובממלכה בלתי מוגבלת היה יכול לתקן ולהרוס הכל לבדו בלי נטילת עצה ורשות כלל ד. שהראשון היה נתון תחת דתי המדינה ולא היה אפשר לו לעבור על דתות הקבועים, והשני הוא היה המחוקק והיה יכול לתקן חוקים אחרים כנ"ל ה. המולך ממלכה מוגבלת לא היה אפשר לו לשנות עיר המלוכה לקבוע המלכות במקום אחר, רק היה צריך לישב על כסא מלכות המלכים אשר לפניו בעיר אשר זכתה בה מקדם, אבל המולך בלי הגבלה היה יכול לשנות כחפצו

Partie B

ע"פ הקדמה הזאת נבא אל הבאור, הנה אחשורוש כפי קבלת חכמינו היה תחלה הדיוט, ואח"כ ע"י עשרו מלך על מדי ופרס ונתחזק במלכותו, עד שכבש כל המדינות קכ"ז במספר ביד חזקה. והנה כל האפרכיות האלה היו שייכים תחלה למלכות בבל, ועד עתה עמד כסא המלכות בבבל, כמו שנאמר בדניאל, בהיכל מלכותי די בבבל, אבל בשושן לא היה כסא המלוכה, כמ"ש הייתי בשושן אשר בעילם המדינה, ולא הזכיר שהיתה עיר מלוכה, ובעת שכבש כל הממלכות האלה, למען תתקיים

המלכות בידו, לקח את ושתי שהיתה מזרע נבוכדנצר לו לאשה, והיא היתה יורשת עצר, ומצדה היה המלכות מגיע לו גם בירושה, עפ"י היה המלכות נכון בידו, או מצד הכבוש שכבשם ביד חזקה ומצד זה היה יכול למלוך עליהם ממלכה בלתי מוגבלת או מצד הנחלה ע"י ושתי אבל מצד זה היתה מלכותו מוגבלת, ויען שבתחלת מלכותו נפתו המדינות לקבל עול מלכותו ולהכבש תחתיו בחשבם שהמלכות מגיע לו בירושה ע"י ושתי, ומצד זה היה ראשית ממלכתו מלכות מוגבלת, והוא רצה להשתרר עליהם בחזקה בממלכה בלתי מוגבלת, היה זה עקר התחבולה במה שהושיב הכסא בשושן, ובמה שעשה המשתה הגדול הזה, ובמה שצוה להביא את ושתי לפניו, כל אלה היו עצות עמוקות להוציא מגמתו אל הפועל להשתרר עליהם גם השתרר, וכמו שיתבאר, ולכן הקדים ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך וכו', מספר כי אחשורוש לא היה מזרע המלוכה, וגם לא עלה על מלכותו בהדרגה עד שתחלה יהיה מלך על מדינה אחת עד שישכח שהיה הדיוט תחלה ואח"כ התגבר לאט לאט, רק ויהי בימי אחשורוש

בימים ההם שעוד היה אחשורוש והדיוט, בימים ההם בעצמם הוא אחשורוש המולך מהודו ועד כוש

באופן שלא זכרו שמלך במדינה פלונית מלך מהודו ועד כוש, ורק זכרו שאחשורוש הדיוט מולך מהודו ועד כוש,

וגם בימים ההם מלך **על שבע ועשרים ומאה מדינה** ולא היה בין הדיוטות למלכותו העצום משך זמן

רק בימי הדיוטות פתאום נתהווה מלך עצום ומושל עמים רבים:

Malbim sur *Esther* 1.22

Partie A

ע"פ זה נתן הדת הראשון שכל איש ידבר כלשון עמו, וזה עשה בחכמה ודעת, כי עד עתה היה בחוקי פרס שכל העמים הנכנעים תחתם כשהיו כותבים אל המלך וכן המכתבים שהגיעו מן המלך אליהם היה צריך להיות בלשון פרס שהוא שפת האום המולך

ומצד זה היו כולם צריכים ללמוד לשון פרס, ואחר שאחשורוש החזיק עתה, שלא המדינה היא המולכת רק הוא עצמו הוא המולך על כולם ממילא אין הבדל בין מדינת פרס ליתר מקומות ממשלתו, שכולם נכנעים תחתיו ועבדים לו כאלה, ממילא אין לכתב ולשון פרס יתרון על יתר לשונות הגוים,

כי אין המלכות נקראת מעתה על שם פרס רק ע"ש אחשורוש, וע"ז כתב אל כל עם ועם כלשונם, ונתן הדת שכ"א ידבר כלשון עמו,

והדת השני נתן שכל איש יהיה שורר בביתו, כי עד עתה היה בחוקי פרס שהאשה תכנע אל האיש לכבדו לבד, והוא נתן הדת שישתרר עליה וימשול בה כאדון בשפחתו,

ויכול לעשות בה דין ומשפט כעם קנין כספו, וכמו שהוא עוד היום בחלק ממדינות אפריקא.

ושני דתות החדשים האלה היו מגבילים לעומת שני הדברים שהזכיר ממוכן, שלעומת ימלוך לבדו בבלי הגבלה, נתן הדת שכל הלשונות יהיו שוים, ולעומת שכל הנשים יתנו יקר לבעליהן נתן הדת להיות כל איש שורר בביתו:

Partie B

כי לולא התאמץ המלך למלוך מלכות בלתי מוגבלת, לא היה באפשרי להיות לו לקחת אסתר, כי לא היו שרי העצה מסכימים שיקבצו למלך נערות בתולות לברור מהם אשה, ואף כי לקחת אשה אשר לא ידע עמה ומולדתה,

ולא הגדלת המן שלא היה יכול לעשות זה בלי רשות השרים, וכ"ש הגזרה הכוללת להשמיד אומה שלמה,

ועז"א אלמלא אגרות ראשונות לא נתקיימו אגרות אחרונות,

ר"ל אלמלא לא יצא הדת הראשון שהמלך שליט על הדתות והנמוסים לבדו ואין זולתו, לא היה באפשר שיצאו האגרות האחרונות, אחר שהיה צריך נטילת רשות משרי העצה זאת שנית,

Partie C

אחר שהנס הזה לא היה בו דבר היוצא מהיקש הטבעי, כי שהאשה היפה בנשים תשנה רצון המלך בעלה יקרה על הרוב, ולא יהיה זה נס ופלא, רק אם נשקיף היטב על המלך אשר בו היה המאורע, כי אם יקרה זה לרוב במלכים הקטנים, לא יהיה זה בקל אצל מלך הנורא למלכי ארץ.

ומצד זה הקדים להודיע.

- א. גודל מלכותו שמלך על קכ"ז מדינות,
- ב. גבורתו שכבשם כולם בזמן קצר,
- ג. עשרו הנראה מהמשתה הגדול,
- ד. חכמתו איך התנהג בתחבולות להסיר לב ראשי עם הארץ למלוך עליהם בלי הגבלה,
- ה. טבעו ותכונתו שהגם שאהב את ושותי עד מות,

מ"מ מפני אהבת הטוב כל יבזו נשי המדינה בעליהן בעיניהן, או אהבת המועיל שישתרר במלכות בלתי מוגבלת, ביטל אהבת הערב שאהב את ושותי, ובכל זה גלוי לכל רואה שמה שאסתר שנתה לבבו להשיב את הספרים מחשבת המן, לא אהבת הערב הטתו, רק מאת ה' היתה זאת:

Malbim sur *Esther* 4.13

אל תדמי

הוֹדִיעַ לָהּ בְּשִׁלְחוֹת הַזֶּה כְּמָה פְּנוֹת יִקְרוּת

א. כל שאנו רואים דבר היוצא מן הרגילות והטבע צריכים אנו לשית על לב כי ה' עשהו להיות זה אמצעי אצלו לאיזה תכלית השגחיי, וסבה לאיזה מסובב, ועפ"ז אחר שהצלחת אסתר שתעלה משפל מצבה אל בית המלכות הוא רחוק מן הענין הרגיל, בהכרח היה בדבר ה' לאיזו תכלית, ואחר שראינו שאז קרה לישראל הצרה הכוללת, מבואר כי הזמינה ה' לרפאות על ידה שבר עמו,

ב. לכל צרה הבאה על ישראל יש עת מוגבל וזמן ויום הכסה מוכן לתשועה ע"י ההכנות והסבות שהכין לישועה, ואם לא יושעו ע"י סבה אחת בהכרח יעמיד להם ה' סבה אחרת להצלחתם כי לא יטוש ה' את עמו,

ג. כל דבר שאין מציאותו בעבור עצמו רק בעבור דבר אחר, מציאותו וקיומו תלוי בדבר ההוא אשר בעבורו הוא נמצא,

כמשל הבונה גנת החורף לגדל נטעים וצמחים שיתנו פרים בחורף כבקיץ, הנה לא יהיה מציאת הבנין ההוא רק בעבור הגידול של החורף, ואם יסכים בדעתו שיניח לגדל הצמחים האלה בקיץ, אז ממילא יהרוס את הבנין, כי בקיץ יש סבות אחרות המועילים אל הגידול ע"י חום השמש והאוויר וא"צ לתנור וחמום אשׁי,

ע"פ זאת חוה לאסתר דעת, כי אחר שכל מציאותה במעלה הזו להיות בבית מלכות, אינה בעבור עצמה רק בעבור הצלת היהודים,

ובע"כ הזמין ה' גם סבות אחרות רחוקות שבאם תפשע אסתר ותחשוך מלהציל עם ה' יצילם ע"י הסבות האחרות, ממילא צריך לה לחשוב כי מציאותה בגדולה וכבוד הוא רק בעבור שיהיה על ידה ההצלה בעת ההיא המוגבל שהיא עתה, ואם תעבור העת ההיא ולא תתאזר חיל להציל בין כך יגיעו הסבות האחרות, כי לא יעזוב ה' נחלתו ביד אשה אחת שי"ל בחירה לטוב ורע, ובהכרח יש עוד סבות ואז לא יצטרך לך אחר שכבר הגיעה הישועה ממקום אחר,

וז"ש **אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך**

ור"ל אל תחשבי כי מה שאת בית המלך הוא דבר התלוי בנפשך ושמציאת גדולתך היא בשביל עצמך, לא בשביל היהודים והצלחתם, עד שתחשבי שאת היא העקר והצלחת היהודים ימשך ממך במקרה, כי נהפך הוא, שעיקר היא הצלת היהודים ומן הצלתם נמשך גדולתך כמ"ש בהקדמה א', ועז"א **בנפשך**

REPENSER LA TRADITION. KANT ET LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE DANS L'ŒUVRE DE MALBIM

Penina Bitton

1. Introduction

Méïr Levoush ben Yehiel Mikhel Weisser (1809-1879) plus connu sous son acronyme Malbim, né en Volhynie, est un exégète expert dans toutes les disciplines de la loi hébraïque : doctrine exotérique, enseignement ésotérique, *halakha* (loi), *aggada*, grammaire et linguistique hébraïque, exégèse et *midrach*. Sa force réside essentiellement dans son écriture. Il rédigea plus de vingt ouvrages portant sur l'exégèse et la linguistique, interpréta tous les livres de la Bible, excepté les rouleaux d'*Eikha* (*Lamentations*) et de *Qohelet* (*Ecclésiaste*).

Toutes ses œuvres écrites en hébreu révèlent une plume riche en images et en figures de rhétorique. Reconnu et apprécié de tous les rabbins orthodoxes de sa génération, il eut néanmoins une vie personnelle douloureuse. Très tôt orphelin, il dut travailler pour subvenir à ses besoins en officiant en tant que rabbin dans différentes communautés (Prusse, Roumanie, Russie et Pologne). Ses nombreux déplacements résultaient de sa lutte obstinée contre la Réforme¹ et des vives controverses avec les *maskilim* (intellectuels juifs). À Bucarest par exemple, il fut l'objet d'attaques malveillantes et calomnieuses de la part de ses opposants au sein de la communauté. Jeté en prison et libéré grâce à l'intervention de Sir Moses Montefiore², il finit par être expulsé des Principautés roumaines.

L'exégèse de la Bible a de tout temps constitué dans le monde juif, l'activité intellectuelle principale. Les ouvrages d'exégèse biblique révèlent

¹ La fin du XVIII^e siècle marque une mutation dans le monde occidental et dans le monde juif en particulier : c'est l'ère des Lumières dans la sphère intellectuelle et politique. Au même moment, naît dans le monde juif un mouvement qui souhaite « adapter » le judaïsme à la société environnante. Le débat se radicalise au début du XIX^e siècle : certains intellectuels juifs entreprennent de s'attaquer aux principes mêmes de la religion révélée, prônant la réforme du culte synagogal et des principes de l'enseignement de la Tora, afin de les modeler selon la pensée du moment.

² Sir Moses Montefiore, né le 24 octobre 1784 à Livourne (Italie) et décédé le 28 juillet 1885 près de Ramsgate (Kent, Angleterre), homme d'affaires connu pour son activité philanthropique et sa défense des droits juifs. En 1837 il fut élu shérif de Londres, le deuxième juif ainsi honoré, et en 1847 il devint grand shérif du Kent. Il fut fait chevalier en 1837 et devint baronnet en 1846.

souvent les influences des sociétés environnantes, depuis les premiers contacts avec la civilisation grecque, arabe et au-delà. Au X^e siècle par exemple, les travaux de Saadia Gaon, traducteur de la Bible en arabe et grammairien, ont fourni aux commentateurs qui lui succédèrent, le modèle d'une approche philologique et philosophique de ce texte canonique.

En effet, au Moyen-Âge, interpréter la Bible imposait de recourir à différentes disciplines telles que la linguistique, la lexicologie, la philologie et la grammaire. Pour les rabbins, commenter la Bible fait référence à un exercice soumis à des règles d'herméneutique (13 pour les passages prescriptifs et 32 pour les textes narratifs) permettant de lire les textes et d'en extraire le message à traduire en actes dans la vie au quotidien. Ce *drash* (exégèse rabbinique) fut perçu par les linguistes comme une exégèse créatrice et subjective. Les premiers commentateurs, depuis les *gueonim*³ jusqu'à Nahmanide⁴ et même après, faisaient toutefois la distinction entre *pshat* (sens obvie) et *drash* (lecture exégétique) accordant à chacun une place à part. À partir de Rachi, nous relevons une réelle tendance à resserrer les liens entre loi écrite et loi orale mais sans aller jusqu'à identifier le sens exégétique avec le sens littéral du texte.

L'Europe du XIX^e siècle connut un essor considérable dans le domaine de l'exégèse biblique, phénomène particulier et nouveau après près de trois cents ans d'étude essentiellement focalisée sur les commentaires de Rashi⁵. Nous assistons ainsi à la parution de nouveaux commentaires : Yaakov Tzvi Mecklenburg, Shmouel David Luzzato, Shimshon Raphaël Hirsch, David Tzvi Hoffman, Naftali Tzvi Yehouda Berlin (Netziv), Meïr Simha Hacohen de Dwinsk et de nombreux autres commentateurs. Depuis l'époque des Tossafistes⁶, nous ne trouvons pas une telle profusion d'œuvres d'interprétation de la Bible dans un cadre spatio-temporel si restreint : entre le Rhin et le Dniepr de 1853 à 1926.

La profusion des commentaires bibliques fut probablement la conséquence de ce contexte de polémique inter-religieuse à laquelle tout le monde a pris une part active. L'interprétation de la Bible a permis aux différentes écoles – les adeptes de la critique biblique et de la Réforme, les traditionnalistes, les *Hassidim* etc. – de justifier leur mode de pensée et, surtout, de délégitimer les adversaires.

³ Titre porté par les chefs des académies Talmudiques de Soura et Pumbédita en Babylonie.

⁴ Le rabbin Moshé ben Nahman (1194-1270), connu sous les initiales Ramban, était l'un des plus grands savants d'Espagne : juge, exégète, poète, penseur, cabaliste et médecin.

⁵ Pour illustrer ce propos, voir l'ouvrage de Y. Elbaum, *Petihout Vehistagrouit*, Jérusalem, 1989-1990, p. 83, remarque N° 4 : il recense pour la fin du XVI^e siècle, quatre exégèses de la Tora et 22 commentaires qui expliquent Rashi ! (Annexe 1, page 385).

⁶ Les Tossafistes sont les gendres, les petits fils ou les disciples de Rashi qui ont ajouté des gloses à bon nombre de traités talmudiques et dont l'étude devint incontournable dans les institutions talmudiques.

À cette époque délicate pour le judaïsme rabbinique, une « Science du Judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*) voit le jour, passant toutes les sources juives au crible de la science et du rationalisme. Les germes de cette approche critique sont enracinés dans la pensée de Spinoza (1632-1677) qui revendiquait la recherche de la vérité par la voie de la « raison humaine ». En d'autres termes, il s'agissait pour lui, d'étudier la Bible au moyen de l'intelligence, de la logique humaine et sans idée préconçue – par exemple sans admettre que tout ce qui est écrit soit vrai. Comme l'esprit humain ne reconnaît pas le phénomène de la prophétie en tant que parole de Dieu, les adeptes de la critique biblique attribuent le texte de la Bible aux talents littéraires de certains hommes et l'abordent comme toute autre œuvre littéraire. Si le *Béour*, la traduction-interprétation de la Bible par Moïse Mendelssohn⁷, a encouragé non seulement ses proches à suivre sa voie, mais surtout ses opposants à proposer des lectures alternatives, cette entreprise n'est pas à elle seule, à l'origine de la vague d'exégèses qui vit le jour à ce moment-là.

L'interprétation de la Bible joua un rôle actif dans les grands débats autour de la *Haskala* et de l'émancipation. Nombreux intellectuels défendaient l'étude du texte à partir du texte. L'exégète ne peut lire autre chose que ce que le texte dit, affirmaient-ils. Le commentateur doit au préalable réunir toutes les informations nécessaires liées au texte, à savoir l'époque, la langue, les idées, et ne retenir que ce qui est admis et prouvé par la communauté scientifique. La compréhension des versets se fonde sur la philologie, le contexte historique et la grammaire de la langue dans laquelle est écrite la Loi. Pour eux, l'exégèse rabbinique, indifférente aux règles de grammaire et de syntaxe, peut aller jusqu'à faire fi du contexte thématique et de la chronologie narrative. Elle est perçue comme une lecture subjective et tendancieuse cherchant à plaquer aux versets les idées des *Tannaïm*⁸ et des *Amoraïm*⁹. Telle est, en substance, la méthode de la critique biblique. Elle constitue l'arme de ceux qui veulent détruire l'autorité des

⁷ Moses Mendelssohn également connu sous le nom de R. Moshe Ben Menahem (1729-1786), était un philosophe germano-juif, l'un des pères du mouvement des Lumières juives. Mendelssohn est la figure qui représente le plus le début de l'ère moderne dans l'histoire de la communauté juive européenne. Impliqué dans le discours contemporain des Lumières allemandes, il publia des livres et des articles très appréciés et largement diffusés, mais il a fait face à des manifestations d'intolérance à cause de ses origines juives. Dans la sphère juive, il publia le premier périodique en hébreu moderne, puis une traduction allemande et une annotation des cinq livres du Pentateuque : le *Béour* ביאור. Dès le départ Mendelssohn avait l'intention de diffuser son ouvrage afin de faciliter l'instruction des juifs et d'ouvrir devant eux une fenêtre sur la langue et la culture allemandes. Le second objectif visait à présenter aux juifs éclairés une alternative à l'interprétation et aux traductions chrétiennes de la Bible, et de les tenir à l'écart des traductions en yiddish, inexactes aux yeux de Mendelssohn, en raison de l'incapacité de ce dialecte à contenir les idées complexes de la Bible.

⁸ Maîtres de la Michna.

⁹ Maîtres de la Guemara.

rabbins et tout le système *halakhique* construit sur la base de leurs enseignements. L'argument avancé est le suivant : lorsqu'on procède à une analyse objective des textes, il apparaît clairement que l'exégèse rabbinique et la loi orale compilée dans le midrach et le Talmud, ne donnent pas le sens explicite des textes.

Les traditionnalistes, quant à eux, défendaient l'authenticité de la tradition halakhique ancrée dans l'exégèse des rabbins en général, et dans le midrach en particulier. D'après Y. Tzvi Mecklenburg, auteur de *Haketav Vehakabala*, la loi orale est vitale pour comprendre la loi écrite, elle en est l'âme. Celui qui répondit favorablement à l'appel de cet auteur fut Malbim. Nous pourrions en fait comparer Malbim à Saadia Gaon dans le sens où tous les deux rédigerent leur commentaire pour lutter contre ceux qui contestaient les exégèses rabbiniques. Saadia contre les Karaïtes et Malbim contre les Réformistes. Leur méthode est toutefois différente. Pour Saadia on n'assimile pas le midrach au sens littéral, nous disposons de deux lois, loi écrite et loi orale, auxquelles nous devons fidélité et obéissance car ce sont elles qui façonnent la nation juive. La fonction de la loi orale n'est pas d'expliquer le texte mais de préserver la loi écrite grâce à son dynamisme, et de faire en sorte que, plus de trois mille ans après, la Loi avec ses deux facettes continue d'être la véritable constitution du peuple juif. Malbim, au contraire, souligne que toute la loi orale est écrite dans le verset, elle l'éclaire et ne fait qu'une avec le texte.

Les *maskilim*, séduits par les possibilités d'émancipation qui s'offraient à eux, considèrent la science et l'université modernes comme un moyen de revitaliser le judaïsme ; ils soutiennent les tendances politiques d'émancipation des juifs et accusent Malbim de fossiliser le judaïsme. Dans ce contexte, Malbim, adepte, à sa manière, du sens littéral du texte biblique, n'est pas sourd aux arguments des *maskilim* : il s'engage alors dans l'écriture d'un commentaire de la Bible en recourant à une méthode rigoureuse appuyée sur 613 règles (exposées dans l'introduction de son commentaire au Lévitique) elles-mêmes fondées sur l'exégèse rabbinique. Le présent article s'interroge sur ses motivations et sur l'influence de la philosophie allemande sur son œuvre.

2. Malbim, exégète et philosophe engagé

L'œuvre de Malbim est en grande partie celle d'un exégète héritier d'une tradition qui se nourrit de l'ancienne littérature rabbinique, depuis le Talmud jusqu'à la génération de la *Haskala*. Néanmoins son interprétation de la Bible se veut actuelle et exprime la réaction contre les synodes des réformistes préconisant des changements profonds dans la pratique du judaïsme traditionnel. Le bouillonnement d'idées et l'effervescence intellectuelle du monde juif en Europe au XIX^e siècle, a provoqué une réaction du monde juif soucieux de préserver l'identité juive. Il était devenu urgent d'expliquer la Bible en se

fondant sur des règles linguistiques, grammaticales et syntaxiques solides, reconnues et homologuées, pour en extraire l'authentique message divin.

L'opposition de Malbim aux réformistes est radicale, il s'insurge contre toute tentative de « corriger la religion » (*tikounim ba-dat*). Pour lui, la Loi ne peut en aucun cas être modifiée. Les interprétations rabbiniques révèlent la véritable signification exclusive des commandements religieux. Le système d'inter-prétation élaboré par les rabbins constitue à ses yeux la loi juive. Comme Mecklenburg avant lui, Malbim cherchait à démontrer que loi écrite et loi orale ne font qu'une. Selon lui, toutes les exégèses rabbiniques *halakhiques*, seules à même d'éclairer le sens authentique, trouvent leur ancrage dans les mots du texte. Elles rétablissent le sens des « anomalies » linguistiques. Pour Malbim, les *drashot* donnent le sens littéral du texte. Ce principe fondateur induit deux conséquences. La première est pratique : les exégèses rabbiniques *halakhiques* fournissent la signification pratique des commandements religieux. Les lois explicitées par l'exégèse reflètent fidèlement l'intention de Celui qui donna la loi écrite. La seconde est linguistique-exégétique : quiconque maîtrise avec précision la langue de la Bible, sa grammaire et ses règles, constatera que les exégèses rabbiniques visent le sens précis et juste du texte. Malbim développe cette assertion dans l'ouvrage *Ayelet Hashahar* dans lequel il détaille les 613 principes linguistiques dont disposaient, selon lui, les rabbins pour expliquer un verset. C'est là une entreprise unique que de poser les exégèses rabbiniques comme la seule lecture objective du texte imposée par les règles linguistiques. C'est ce principe qu'il applique dans son commentaire au *Sifra*¹⁰. Le commentaire du Malbim porte le nom de *Ha-Tora ve-ha-Mitzva*, la *tora* étant le texte, et la *mitzva* le midrach halakhique *Sifra*. Ils sont donc inséparables¹¹. Cette démarche se retrouve dans tous les passages législatifs du Pentateuque. Pour les textes narratifs ou poétiques, Malbim adopte une autre méthode, déjà appliquée pour le commentaire au livre d'*Isaïe*. Le chapitre est divisé en petites unités, composée chacune de quelques versets introduits par une série de questions d'ordre linguistique (sens des mots, redondance, syntaxe et expressions) ou thématique (par exemple analyse des actes du personnage présent dans le passage). Les questions habituent le lecteur à une lecture minutieuse et le préparent aux réponses données dans le commentaire qui fait suite. Le commentaire obéit à trois principes que Malbim explicite dans son introduction à *Isaïe* :

¹⁰ Midrach halakhique du *Lévitique*, œuvre des Tannaïm, sa première édition date de 1510 à Constantinople.

¹¹ Il semble que Malbim n'ait pas vu l'intérêt d'approfondir ou d'analyser les remarques de ses contradicteurs. Il lui a suffi d'invalider en bloc leur approche. On ne trouve d'ailleurs dans son commentaire aucune référence à ses adversaires. La lecture de la Haggada concernant les quatre fils (fin de la section *Bo* du livre de l'*Exode*) contient toutefois les indices d'une telle réplique.

1. Chaque mot écrit apporte un enseignement : pas de redondance, ni de double emploi dans le texte biblique ;

2. Chaque mot est écrit comme il doit être écrit : les mots de la Bible « sont pesés avec la balance de la sagesse suprême ». On ne peut reformuler le texte sans porter atteinte à son contenu.

3. Chaque mot a une signification précise : il n'y a pas de parole imprécise ou vague. Même lorsque l'idée profonde n'est pas accessible à l'œil nu, elle définit le sens « littéral ».

Les trois principes reflètent une approche générale qui préconise un rapport rigoureux au texte et admet que chaque mot ou expression donne un enseignement.

Contrairement au commentaire des passages législatifs, celui des passages narratifs porte sur les versets et non pas sur les *midrachim* qui s'y réfèrent. On remarque toutefois que les exégèses aggadiques n'étaient pas bien loin du commentateur et qu'il en faisait souvent usage, à l'image des exégètes médiévaux. Les commentaires de Malbim ont joui d'une grande diffusion et ont exercé une influence remarquable sur ses congénères et sur les générations suivantes. Néanmoins, les règles linguistiques n'ont pas été toutes retenues, y compris le fait de considérer l'exégèse rabbinique comme soumise à des règles linguistiques strictes. Malbim a, malgré tout, donné un nouveau souffle à l'étude approfondie des exégèses *halakhiques* et de l'étude du Texte.

Il est important de noter que les commentaires de Malbim ne renferment aucune note polémique, ce qui le distingue d'autres exégètes congénères.

Le synode rabbinique de Braunschweig/Brunswick, en 1844, est décrit comme un facteur déterminant qui motiva Malbim à se lancer dans l'œuvre exégétique de la Bible. Il estime que c'est la dernière chance pour sauver l'honneur et le statut de la Tora orale. Comme nous l'avons déjà dit, le titre du commentaire, *Ha-Tora ve-ha-Mitzva*, atteste du but principal de l'auteur, à savoir montrer que le fondement des commandements se trouve dans la Tora écrite. Cet objectif a été formulé par Malbim au début de son introduction au commentaire du *Lévitique*, premier livre du Pentateuque interprété et le seul à être assorti d'une introduction¹² :

Dans ce commentaire j'ai tracé une nouvelle voie merveilleuse de sainteté, pour interpréter les paroles reçues de nos Maîtres, selon les fondements de la langue et selon les règles de l'allégorie et de la logique empruntant de nouvelles voies magnifiques et de valeur inestimables.

Commentaire dans lequel j'ai démontré et clarifié que les Sages de mémoire bénie, détenaient des grandes règles et des bases fixes de la grammaire, de la langue et de la logique, dont la plupart ont disparu et étaient cachés de tous

¹² M. Leivoush, *Eretz Hemda, 'al hamisha houmshé Tora*, édition Harav Haïm Noah Eisenstadt, Varsovie 1881. Toutes les références au texte du Malbim sont extraites de cette édition.

les Sages qui succédèrent. C'est pourquoi leurs voies disparurent et leurs sentiers restèrent inconnus. J'ai montré et clarifié par des preuves sûres que l'exégèse est le sens simple et littéral, imposé et ancré dans la profondeur de la langue et dans les bases de la langue hébraïque.

Et toute la Tora transmise par voie orale est entièrement écrite dans le livre de la loi divine, de manière distincte, en indiquant le sens, de sorte que l'on comprit le texte avec toutes les paroles de la transmission orale depuis le Sinaï, conformément aux règles de la langue, à ses méthodes et à ses définitions sur la base de règles fixes, claires et authentiques... C'est là que se dresseront les généraux de l'armée pour combattre les Karaïtes qui nient la tradition des Sages, c'est là qu'ils plaideront contre les ennemis de la Loi Orale à la Porte... Ils discuteront et examineront et feront entendre la vérité à savoir que Moïse est vérité et sa Tora est vraie et sa tradition est vraie, toutes furent données par un seul berger...

Il convient d'ajouter que les connaissances de Malbim en matière de littérature ésotérique et mystique, loin d'être négligeables, émaillent la trame de son mode de pensée et attestent de son lien avec les autres courants de la pensée juive.

3. Les modalités du recours à la pensée philosophique chez Malbim

Le rapport de Malbim à la philosophie est similaire à celui qu'il entretient avec les matières profanes : le critère déterminant tient à la possibilité de se servir de ces connaissances pour renforcer la tradition rabbinique. Malbim pense que l'homme peut parvenir à la connaissance du créateur par la recherche et la spéculation philosophique. Les discussions de Job avec ses amis poursuivaient ce but-là. Ses arguments et sa plainte n'émanaient pas d'une carence dans sa foi en Dieu mais de sa volonté à trouver une explication logique et philosophique aux axiomes qu'il avait acceptés par la foi. Cet objectif se révèle à la fin du dialogue :

Malbim sur *Job* 42.1-2

« Je savais que tu peux tout. »

Une fois la discussion terminée, Job révèle ce qui habite son cœur : en réalité son cœur était entier avec Dieu et il avait vraiment surmonté l'épreuve en maintenant sa foi et en conservant sa droiture. Tout le débat engagé ne se limitait qu'à un raisonnement philosophique et une recherche dont le but était de clarifier les choses. Certains, au nom de la science niant la foi, vont sûrement intervenir pour exposer tous les arguments et toutes les preuves que celle-ci leur fournit. Les adeptes de la foi y apporteront leur réponse, chacun selon sa méthode. Grâce à ces échanges, la vérité se fait jour de manière juste.

Job s'est mis dans le camp de la science qui nie la providence, le libre arbitre et l'immortalité de l'âme, ainsi que la récompense dans l'au-delà. Non pas

qu'il adhérerait à ces idées (sa confiance était entière dans ces questions) mais juste pour engager une logique rationnelle de démonstration, à même de clarifier les choses. Il voulait clarifier même la foi par l'intellect et la spéculation philosophique. Le fait d'avoir convoqué le dialogue avec D-ieu, visait à lui demander de lui dessiller l'esprit et les yeux et l'aider à comprendre ce en quoi il croyait fermement. Il souhaitait percer les voies divines de telle sorte qu'elles ne soient plus hermétiques à son intellect. C'est ce que signifie « je savais » : depuis le début de la discussion je savais que Tu peux tout et que Tu as le pouvoir absolu et que rien ne T'échappe. Toute sagesse et toute pensée profonde se trouve chez toi. J'ai eu, par conséquent, confiance que par ta Sagesse, Tu veilleras sur tous les détails et sauras tout ce qui se passe. Malgré le libre arbitre dont jouit l'homme et la sagesse avec laquelle D-ieu dirige le monde, la justice divine s'exerce pour donner à chacun ce qui lui revient (ce qu'il mérite). Mais ce que j'ai soutenu et prétendu nier, avait pour but, en fait, d'obtenir ces choses à travers l'interrogation, de sorte que je n'aurai pas à croire mais aussi à posséder une connaissance limpide ;

"Qui ose, disais-tu, dénigrer mes desseins faute d'intelligence ?" Oui, je me suis exprimé sur ce que je ne comprenais pas, sur des choses trop merveilleuses pour moi, que je ne connaissais pas.

Comment se contenter de la foi et ne pas chercher à connaître la sagesse avec laquelle D-ieu dirige le monde ? Comment ne pas savoir quoi répondre ? Pourtant il est bon de découvrir les mystères des voies divines jusqu'à les appréhender par l'entendement et pas seulement par la foi.

Puisque Job était animé de l'intention de sanctifier le nom divin, il n'a pas été puni pour ses griefs. Malgré la préférence divine pour la foi, l'homme de foi qui s'évertue à expliciter rationnellement et logiquement aux incroyants sa conception du monde, n'est pas blâmé.

Malbim traite de notions débattues par les philosophes non-juifs sans citer les noms, ni les sources, il se contente de mentions générales et vagues comme « philosophes »¹³, « savants grecs »¹⁴, « les sceptiques »¹⁵, « les chercheurs »¹⁶.

Nous pouvons supposer qu'une des raisons de cet anonymat réside dans le fait que Malbim n'a pas lu ces philosophes mais s'est essentiellement inspiré des sages médiévaux, mentionnés eux-aussi de manière très vague. Platon et Aristote, dont il cite les noms, jouissent d'un traitement particulier, malgré le caractère indirect de sa connaissance. Comme beaucoup d'auteurs juifs, contemporains ou antérieurs, Malbim a étudié la majorité des thèses de Platon et d'Aristote par le truchement des penseurs juifs médiévaux. Il est tout aussi probable qu'elles lui soient parvenues par le biais des *maskilim*, nombreux en son temps. Ainsi par exemple, Malbim a connaissance du concept platonicien

¹³ Malbim sur *Genèse* 1.1 et 2.7.

¹⁴ Malbim sur *Psaume* 67.2.

¹⁵ Malbim sur *Proverbes* 1.7.

¹⁶ Malbim sur *Genèse* 2.10-20.

d'« Idée » selon lequel les idées étaient innées et permettaient à l'homme, grâce à un exercice intellectuel (dialectique), d'accéder à la vérité sans médiation, sans passer par un processus d'abstraction progressive des connaissances sensibles des objets multiples.

Malbim *Job* 32.1, Introduction à la 18^e réponse, celle d'Élihou

Mais, à présent, Élihou a réussi à comprendre que les Idées vraies sont implantées dans l'âme humaine et, comme Platon, il parle de l'existence des vérités innées taillées de la source première, *Ideen*, dont le fondement ne passe ni par les sens, ni par l'expérience.

Grâce à cette conception, Malbim traduit une forme rare, דעים (*de'im*), par « Idées » :

Malbim, *Béour Ha-Milot*, *Job* 32.6

Les expressions *De'i*, *De'ot*, *De'im* se retrouvent six fois dans la réponse d'Élihou. Les substantifs de la racine *yod. dalet. 'ayin* ne se présentent généralement pas sous ces formes. Ce terme se rapporte, à mon avis, aux connaissances implantées dans l'âme humaine relevant du monde de l'intellect qui, d'après Platon, sont ancrées dans l'âme de l'homme, un héritage de sa Source Divine. Elles représentent les fondements de l'intellect et sont également désignées par les philosophes par le terme *Ideen*. D-ieu est appelé *Temim Deim* car chez Lui, elles sont parfaites et ne présentent aucune faille.

Ne possédant pas une connaissance systématique en philosophie, Malbim emprunte, par des canaux non identifiés, des notions dont il ne saisit pas toujours le sens profond. Il s'en sert dans une acception qui lui est propre. Ainsi par exemple, Malbim adopte la notion d'« Idées » de Platon en les considérant comme des principes théologiques juifs contenus dans l'âme humaine dès sa création. L'analyse du commentaire de Malbim révèle que, malgré le modèle rabbinique et traditionnel de sa pensée, il était attentif aux nouvelles idées philosophiques qui ont fait écho dans l'espace intellectuel de son temps.

Shneur Sachs, qui avait étudié la philosophie à l'université de Berlin auprès de Schelling, et avait approfondi Spinoza, Ibn Gvirol et la littérature allemande¹⁷, atteste que Malbim était familier de la poésie allemande et des livres de Kant. Sachs avait rencontré Malbim à Paris, après sa mise à pied du poste de rabbin de la communauté de Bucarest dont les membres s'étaient plaints de ses connaissances limitées en allemand. Sachs conteste cette accusation et témoigne, dans la revue rabbinique *Halevanon*, de la grande connaissance par Malbim, des sciences allemandes et du kantisme en particulier¹⁸.

¹⁷ Y. Klausner, *Historya shel ha-sifrut ha-ivrit ha-hadasha*, Jérusalem, 1952, p. 135-147.

¹⁸ N. Rosenblum, *Ha-Malbim*, Jérusalem, 1988, p. 70.

4. Malbim sur l'émergence du langage chez le premier homme

Un des thèmes développés par Malbim sous l'influence de la philosophie moderne, porte sur la langue du premier homme. Très ancien, ce problème a préoccupé les penseurs grecs et surtout Platon. Ce dernier a élaboré une théorie du développement de la langue dans *Cratyle*. Depuis Descartes, Leibniz et Locke, ce sujet a fait l'objet de nombreux débats et a donné naissance à plusieurs courants de pensée : théologique, rationnel, empirique ou romantique. Ce problème n'a pas occupé une place importante dans la pensée juive de l'Antiquité, ni dans celle de l'époque médiévale. La description biblique selon laquelle D-ieu fit venir les animaux sauvages et les volatiles chez Adam pour que celui-ci leur donne un nom¹⁹, est acceptée sans contestation. Le premier homme, création divine, était doté de talents rares et nobles²⁰, différents des ceux de ses descendants. Voilà pourquoi les Anciens ne s'étonnèrent-ils pas de sa capacité à discuter avec son créateur dans un langage évolué et clair, à posséder la connaissance absolue de l'essence même des bêtes sauvages et des oiseaux, lui permettant de les désigner par les mots adéquats. Le premier homme maîtrisait non seulement la langue sacrée²¹ mais était expert en soixante-dix langues²².

Au Moyen-Age, il était possible de distinguer entre une conception nominale et une substantive. S'appuyant sur une phrase obscure de *Sefer Yetzira* à propos de *sefar*, *sippour* et *sēfer*, Juda Hallévi distingue trois aspects du langage humain : pensée, parole, écriture. La langue humaine est unidimensionnelle, nominale et formelle. Les noms et les termes ne sont que des symboles qui n'expriment pas l'essence des objets et leur bien fondé. En revanche, la langue divine unit les trois aspects très distincts dans la langue des hommes et reflète aussi l'essence des objets. L'action de parler appliquée à l'être divin signifie un acte de volonté²³. Cependant, en approfondissant cette assertion selon la doctrine du *Sefer Yetzira*, Juda Hallévi démontre l'identité de la pensée, de la parole et de l'acte à l'égard de D-ieu. Dans cet ouvrage cabalistique ces trois fonctions sont dénommées סֵפֶר (*sefar*, « nombre ») ce qui exprime l'intelligence, סִפּוּר (*sippour*, « récit »,) exprimant la parole, et סִפְרָה (*sēfer*, « écriture »), exprimant l'acte. Elles sont à l'origine des *Sefirot*, sphères d'émanation de la divinité en raison du pouvoir créateur inhérent à leur unité fonctionnelle.

¹⁹ Genèse 2.19.

²⁰ Talmud de Babylone *Pessahim* 54a, Talmud de Babylone *Haguiga* 1a, *Bava Batra* 58a, 75a.

²¹ Talmud de Jérusalem, *Megilla* 1.

²² *Midrash Tanhuma*, *Devarim* 2.

²³ Maïmonide, *Guide des Égarés* I, 65

Kuzari 4.25

Parmi les vestiges des sciences naturelles que détenaient le *Sefer Yetzira* d'Abraham, notre père, qui contient des enseignements profonds, et dont une interprétation détaillée serait trop longue. Cet ouvrage prouve l'unité et la Seigneurie de D-ieu à partir de choses qui, sous un certain aspect, vont en se diversifiant et se multipliant, mais qui, sous un autre aspect, s'unifient et se concertent. Contemplées sous l'aspect de l'UN qui les ordonne, elles se concertent. *Sefar sippour sēfer* font partie de ces choses.

Par *sefar*, le *Sefer Hayesira* entend la mesure et la répartition dans les corps créés : en effet, la mesure qui rend un corps harmonieux, proportionné, répondant à la destination en vue de laquelle il a été créé, ne se fait qu'au moyen du nombre, *sefar* [...] il entend par *sippour* le verbe, mais c'est un verbe divin, « le son des paroles du D-ieu vivant » (Dt 5.23). En D-ieu existent simultanément la forme et la figure de l'objet dont il a parlé, ainsi qu'il est dit : « Que la lumière soit, Que le firmament soit » (Gn 1.3 ; 6). Il n'avait pas plus tôt achevé de prononcer le Verbe que l'objet était déjà présent réalisé : c'est *sēfer* que l'auteur entend dans le sens d'écriture. L'écriture de D-ieu, ce sont Ses créatures, le discours de D-ieu c'est Son écriture, et la mesure de D-ieu c'est Son verbe. En D-ieu, *sefar*, *sippour* et *sēfer* sont une seule et même chose, mais en l'homme ce sont trois, parce qu'il mesure avec son intelligence, parle avec sa bouche et écrit avec sa main ce discours, pour signifier par ces trois moyens une seule des créatures du Créateur. La mesure, l'écriture et le verbe humains sont des signes qui signifient la chose mais ne sont pas la chose elle-même. Mais la mesure de D-ieu et son verbe, c'est la chose dans son essence même et c'est son écriture.²⁴

Cette distinction fine ne se rapporte qu'aux langues historiques, désignées dans la littérature médiévale comme « langues conventionnelles », c'est-à-dire créées dans des circonstances culturelles et sociales précises. Adam, créé par D-ieu lui-même, a parlé la langue divine : la langue créée par D-ieu et placée par Ses soins dans l'homme et dans son esprit, est sans aucun doute la plus parfaite des langues, celle dont les termes correspondent parfaitement aux objets.

Maïmonide n'a pas traité de ce problème mais il donne son avis au détour de son commentaire sur la capacité d'Adam à « donner des noms », et précise que « les langues conventionnelles ne sont pas naturelles »²⁵, opinion qui était loin de satisfaire le plus grand nombre. Puisque Maïmonide ne s'est pas étendu sur le sujet, il n'y avait pas lieu de polémiquer.

Abravanel y a consacré une partie considérable de son commentaire. Selon lui, la langue fut créée par D-ieu. Elle n'était pas seulement formelle, nominale, mais elle reflétait l'essence même des choses et leur nature. Ayant été

²⁴ Juda Hallévi, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, tr. Ch. Touati, Paris, 1994, p. 174-175.

²⁵ Maïmonide, *Guide des Égarés* II, 30.

créé seul, Adam ne pouvait pas apprendre la langue comme ses descendants vont le faire, à savoir de la société, de l'environnement.

Dieu remplit alors cette mission et implanta dans Adam les racines de la langue divine. C'est pourquoi le langage du premier homme était supérieur aux « langues conventionnelles » renouvelées par les hommes ultérieurement. Tenant compte de la condition spécifique du premier homme, l'implantation de la langue dans son âme ne diffère pas des autres aptitudes dont il a été doté au moment de sa création. Il en va de même de la connaissance qui lui fut octroyée sans peine, ni recherche, ni labeur.

Une corrélation profonde est donc établie entre la langue, l'essence des choses et la connaissance de Dieu. Dieu dota le premier homme de cette langue grâce à laquelle il put donner des noms aux animaux sauvages et aux volatiles, noms qui reflètent leur nature et leur essence. Dans son article « Le statut de l'hébreu selon les intellectuels juifs italiens du XIX^e siècle »²⁶, A. Guetta traite de la question de la supériorité de la langue hébraïque et rapporte la thèse du savant juif Isaac Samuel Reggio (1784-1855), selon lequel la prééminence de l'hébreu sur les autres langues procède de son origine divine. La langue sacrée n'est pas une production humaine, mais elle a précédé la création du monde ; Dieu la parlait dès le début, et l'a enseignée de façon miraculeuse au premier homme.

Malbim connaissait sans aucun doute les débats des sages sur la langue du premier homme. Comme eux, il accepte l'idée (Malbim sur *Genèse* 2.19-20) que « la première parole fut implantée miraculeusement dans l'homme » et « qu'une chose sans laquelle l'homme ne peut vivre, lui fut accordée immédiatement à sa création ». D'après Malbim, le premier homme était différent des générations suivantes. L'homme, contrairement aux autres créatures, est faible dans les premières étapes de sa vie et sans les soins de ses géniteurs, ses proches ou ceux qui s'occupent de lui, il serait voué à la disparition. Comme le premier homme était seul au monde, il devait être doté de facultés et de vertus rares lui permettant de se développer et d'exister. Dieu, souhaitant la perpétuation de l'espèce humaine, marqua de Son empreinte Adam en le dotant de forces particulières dont n'auront plus besoin les générations suivantes. Une de ces propriétés vitales à l'homme primitif était la langue.

Le problème auquel Malbim fut confronté était différent de celui de ses prédécesseurs en ce sens qu'il fallait tenir compte des sciences cognitives, de la philosophie et de la psychologie modernes. Comment le premier homme pouvait-il acquérir une langue sans avoir, au préalable, appréhendé les objets de son environnement par les sens à partir desquels se représenter les concepts abstraits ?

²⁶ A. Guetta, « Le statut de l'hébreu selon les intellectuels juifs italiens du XIX^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, tome 213, n°4, 1996, p. 485-500.

Malbim sur *Genèse* 2.8

Mais l'homme, au moment de sa création, ne connaissait rien ; en effet, ses sens furent créés ce même jour et pas avant. Comment pouvait-il distinguer quoi que ce soit ? Comment le premier concept de parole a-t-il émergé en lui ? Le langage est, en effet, entièrement constitué de concepts généraux, abstraits, appréhendés par les sens à partir de détails concrets. Or cette appropriation requiert un apprentissage et un temps considérable et ne peut se faire automatiquement à la création.

L'analyse dévoile des complications dialectiques supplémentaires. Compte tenu du principe selon lequel D-ieu ne recourt pas aux miracles sans nécessité absolue, on ne peut imaginer que D-ieu ait enseigné progressivement la langue mot par mot, à Adam. On ne peut supposer non plus que D-ieu ait enseigné la langue en une fois, auquel cas on considérerait que « D-ieu a placé l'intelligence dans l'âme humaine, la rendant capable d'exprimer la langue par elle-même, tout comme elle est capable de concevoir intellectuellement », ou bien que « D-ieu ait implanté la langue dans l'âme » (Malbim sur *Genèse* 2.19-20). Tout ce débat fait écho aux penseurs modernes ayant abordé la connaissance humaine, surtout Locke, Condillac et d'autres, qui ont nié l'existence de concepts *a priori*. L'hypothèse la plus répandue était : *Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*, « Rien n'est dans l'intellect qui ne soit d'abord dans le sens ». L'hypothèse selon laquelle D-ieu a doté miraculeusement le premier homme de la capacité de parole, signifie que l'humain a capté l'objet avant que celui-ci n'ait été perçu par l'expérience sensorielle. Comment le premier homme a-t-il associé les concepts généraux, abstractions et aphorismes, avec les objets concrets apparus ultérieurement dans son expérience ? Malbim est conscient des divergences des chercheurs concernant l'émergence de la parole chez l'humain – s'opère-t-elle automatiquement ou requiert-elle une opération particulière ? Il analyse et démonte successivement chacune des hypothèses et conclut son long commentaire sur *Genèse* 2.19 comme il l'a commencé : la parole a été implantée dans le premier homme dès sa création.

 Malbim sur *Genèse* 2.19

D-ieu a enseigné au premier homme la langue et le langage de manière miraculeuse, en une seule fois :

On ne peut imaginer que D-ieu lui ait enseigné mot après mot et concept après concept, car cela aurait nécessité de nombreux miracles inutiles.

L'hypothèse selon laquelle D-ieu a tout enseigné en une fois suppose :

- soit qu'il ait doté l'âme de la capacité d'inventer soudain la langue par elle-même comme elle inventerait les concepts ;
- soit que D-ieu ait ancré la langue dans l'âme.

Or le *nefesh*²⁷ (le plus bas niveau des cinq degrés de l'âme, l'âme végétative) ne peut que se représenter ou concevoir mais pas inventer langue et langage.

Dieu a certainement ancré dans le *Nefesh*, la langue. Ce qui ouvre sur deux options :

- soit que Dieu y a implanté la langue c'est-à-dire les mots sans le concept auquel ils se rattachent : ceci est impossible car comment l'homme saurait-il ensuite que tel est un aigle et tel est un lion, alors qu'il ne les a jamais vus ?

- soit que Dieu ait aussi fourni au premier homme, outre les mots, les représentations qui vont avec. Cela est également impossible car l'homme aurait accédé à des concepts qui n'ont pas de cause dans la cognition. Comment la forme du lion et de l'aigle qu'il n'a jamais vus auparavant, a-t-elle émergé dans son intellect ?

La Tora répond dans *Genèse 1.19-20* : « L'Éternel-Dieu avait formé de matière terrestre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel. Il les amena devant l'homme pour qu'il avisât à les nommer ; telle espèce aura tel nom selon la décision de l'homme. L'homme imposa des noms à tous les animaux qui paissent, aux oiseaux du ciel, à toutes les bêtes sauvages ; mais pour lui-même, il ne trouva pas de compagne qui lui fût assortie. »

Ceci laisse entendre que le premier homme a appris la langue directement de Dieu même, son enseignant. Sauf que Son enseignement différerait de celui d'un maître qui instruit en livrant les appellations conventionnelles. C'est le premier homme qui a, par conséquent, inventé les noms, il a vu de ses propres yeux la bête et a reconnu la différence entre le mâle et la femelle : c'est ce que le texte veut dire par לִירוֹת *lirot*, « pour qu'il avisât » à les nommer. Le but de la présentation des animaux visait à ce que l'homme les voie et comprenne quel nom donner à chacun. Ce fut malgré tout une performance subite, car Dieu avait implanté dans l'homme toute la langue en une heure.

La solution que Malbim propose est théologique. Selon lui, Adam a inventé les noms. Il définit pour cela l'essence du *nefesh* (âme) en distinguant deux niveaux : avant sa venue dans le corps et après son association au corps :

Malbim sur *Cantique des Cantiques 1.10*

« Charmantes sont tes joues ornées de rangs de perles, ton cou paré de colliers. » Néanmoins, du fait que tu as été attelée au char de Salomon, autrement dit que tu as été liée au corps, on t'a ornée de parures dont on orne les chevaux royaux : des chaînes d'or sur les joues et des colliers de perles au cou, ce qui n'était pas le cas lorsque tu étais auprès de Moi. Cela signifie que lorsque l'âme n'était pas encore liée au corps, elle n'avait aucune perception liée à la matière, ni à la qualité, ni à la quantité, ni au temps, ni à l'espace, ni à aucune des conditions de perception de la matière. En effet l'âme dépouillée de la matière perçoit les

²⁷ Dans la définition cabalistique, *Nefesh* est le premier niveau de l'âme ; viennent ensuite *Rouah* (âme animale) et *Neshama* (âme intellectuelle de nature divine), *Haya* (l'âme de l'âme) et enfin *Yehida*, perpétuellement faisant UN avec l'unique.

choses en soi, dépouillées du temps, de l'espace et des accidents qui sont les conditions de possibilité de l'intellect uniquement en tant qu'il est lié au corps. Mais sa descente dans le corps et l'attelage au char de la matière ont opéré en elle un grand changement : elle reçoit ses perceptions à travers le voile de la matière et à travers la fenêtre des sens et, de ce fait, ses perceptions intellectives s'acquièrent graduellement :

A. L'intellect doit d'abord dépouiller les objets de sa (de l'intellect) contemplation des figures matérielles qu'il voit par les yeux, et attribuer à chaque chose un nom, jusqu'à ce que le discours (*dibbour*) ait atteint un caractère général. C'est là la fonction de l'âme discursive : dégager des concepts dépouillés des accidents sensoriels, comme nous l'enseigne la logique. Mais lorsqu'elle était dans sa source, avant d'être enfermée dans le corps, l'âme ne connaissait rien au langage articulé qui fait l'homme ; en effet, les intellects séparés perçoivent tout sur un mode purement intellectif et ne font pas usage des discours qui sont le propre des âmes dont les concepts dépendent de la matière.

Telle est la signification de « tes joues parées de chaînes ». Les joues ou, plus littéralement, les mâchoires, sont les organes du discours, et ces « mâchoires » qui parlent ont été embellies par des « chaînes », autrement dit tes discours sont maintenant tirés des signes sensoriels et emploient une multiplicité de noms ; à travers eux, le mouvement des mâchoires te permet de dévoiler tes pensées.

B. Au début, lorsqu'elle était dans l'En-haut, l'âme percevait sur le mode de l'intuition subite, comprenant les objets de son intellection selon une intuition simple, sans gradation (*hadraga*), ni durée (*zman*), ni étude (*iyun*) ou recherche (*drisha*). Depuis qu'elle est attelée au corps, ses conceptions progressent tout doucement, graduellement

Pour commencer, elle construit des jugements (*mishpatim*) à partir de termes, articulant ceux-ci selon les rapports d'attribution ou de négation – par exemple « la pomme est rouge », « la pomme n'est pas noire » – ou sur des modes de la nécessité, de l'impossibilité et de l'éventualité, et ainsi de suite, pour toutes les catégories et les schèmes que construit l'intellect, comme nous l'enseigne la science de la logique. Ensuite, l'âme combine ces jugements et en construit des syllogismes (*hekeshim*), et de ces syllogismes d'autres syllogismes. Telles sont les lois axiomatiques (*huqim*) c'est-à-dire immuables et nécessaires, de l'âme liée à la matière dans son intellection et son étude ; mais ce ne sont pas celles de l'âme dépouillée de la matière, comme on l'apprend dans la science métaphysique.

C'est pourquoi ton « cou » est orné de « colliers » : le cou, qui est spécifiquement le lieu d'où émerge la voix, plus intérieure que le discours, renvoie ainsi aux voix de l'intellection analytique de l'âme. Et ce cou est embelli de colliers : colliers de nombreuses perles enfilées une à une sur le fil qui les lie, faisant référence à l'enfilade des jugements et des syllogismes.

Malbim emprunte des notions cabalistiques qu'il traduit en termes psychologiques pour donner une description minutieuse de l'âme. Inspirée par la

typologie de Maïmonide (*Traité des huit chapitres*) elle-même empruntée à Aristote (*De l'âme*, Livres II, III), la psychologie de Malbim prolonge celle de Yehouda Halevi (*Kuzari* 5.12) à travers la conception kantienne de l'entendement exposée dans la *Critique de la raison pure*. Traduite par *hokhmat bikour ha-sekhel*, nous retrouvons cette conception quasiment mot pour mot dans le commentaire du *Cantique des Cantiques* 1.11 (cf. aussi *Isaïe* 29.17-38.10) :

Malbim sur *Cantique des Cantiques* 1.11

« Nous te ferons des bijoux en or avec des points en argent. » Lorsque tu te trouvais dans la demeure divine primordiale, avant que tu sois attelée au char de Salomon, tu n'avais que des « points d'argent », autrement dit ton intellection ne comportait ni quantité, ni qualité, car le point géométrique occupe un espace nul et est indivisible, comme on le sait : il est une figure privée de quantité, à l'inverse des chaînes et des colliers. Les « chaînes » sont les perceptions sensorielles, divisées selon la quantité spatiale qui différencie une figure d'une autre, tandis que les « colliers » sont les jugements et les syllogismes de la logique, liés à la quantité temporelle, comme nous l'apprend la science de la « critique de l'intellect » (*Critique de la raison pure*). Au contraire, le point est dépourvu de toute quantité. De même, l'âme attelée au corps perçoit la qualité, ce qui est symbolisé par l'« or » par opposition à l'« argent ». En effet l'aspect blanc de l'argent renvoie à la privation de couleur, car le blanc est la couleur simple comme on sait, tandis que le rouge de l'or renvoie à la couleur, qui est la qualité par excellence. Autrement dit, maintenant l'âme perçoit les accidents du monde matériel, qui relèvent pour la plupart de la quantité ou de la qualité. Telle est la signification du fait que, dans un premier temps, tu n'avais que des points d'argent et que dorénavant on t'a fait, dans ton essence (car l'essence de l'âme est l'intellection), des chaînes d'or, pour percevoir la quantité, la qualité et les autres accidents du monde matériel, après que les intelligibles et ce qui les perçoit se sont incarnés dans un substrat matériel.

Cette « science de la critique de l'intellect » n'est pas conçue comme une théorie philosophique mais comme une discipline scientifique à part entière. Malbim reprend ainsi dans les commentaires au *Cantique* 1.6, 9-10 et à *Isaïe* 38.10, l'idée que le temps et l'espace ne sont rien en eux-mêmes, sinon les conditions *a priori* de l'expérience ; il fait sienne également la notion de « catégorie de l'entendement » :

Malbim sur *Isaïe* 40.14

« Avec qui a-t-il délibéré pour s'éclairer, pour apprendre la voie de la justice ? Qui lui a donné des leçons de sagesse et indiqué le chemin de l'intelligence ? »

La connaissance et l'entendement de l'homme dépendent de deux facteurs :

- de D-ieu qui gratifie l'homme de connaissance en lui octroyant la faculté de connaître et de comprendre. Il est admis par les philosophes que dans la nature

humaine sont ancrées des intellections premières (מושכלות ראשונים, « connaissances claires ») auxquelles recourt toute investigation, comme par exemple celle qui établit qu'une chose et son contraire ne peuvent exister que dans deux contextes séparés. Cette règle fut implantée dans l'homme et constitue un fondement pour toute recherche ou étude. Les penseurs l'appellent le « principe de contradiction » : il est possible de l'expliquer mais non de le démontrer par un signe, car une démonstration par un signe renvoie obligatoirement à cette règle sans laquelle il est impossible de concevoir toute chose. C'est ce que l'on appelle la connaissance naturelle que D-ieu plaça dans l'intellect. En référence à cela, le prophète dit « avec qui a-t-il débattu pour s'éclairer ». L'intellect a été doté de la faculté de construire des jugements (*mishpatim*) et des syllogismes (*hekeshim*), de combiner deux perceptions et d'élaborer un jugement

- D'autrui : l'homme parfait sa connaissance grâce à autrui.

Isaïe ayant été l'un des premiers commentaires bibliques de Malbim, publié en 1849, on admettra que cette intégration de la pensée kantienne a été relativement précoce. Malbim affirme cependant qu'une connaissance pure « de la chose en soi » est possible par-delà les limites spatio-temporelles et discursives de l'entendement, que cette connaissance est reçue de D-ieu lorsque l'âme s'affranchit du corps : il s'agit alors de l'expérience prophétique. De même, si Malbim admet la théorie kantienne d'une raison pratique dont le principe est que l'action morale se définit comme une fin en soi, il pose que la faculté de déterminer le bien en soi trouve sa racine dans l'intellect suprême, c'est-à-dire D-ieu. Cette intégration des conceptions kantienues comme discipline scientifique nous incite à interroger la validité octroyée par Malbim à Kant précisément, le philosophe le plus facilement identifiable dans son commentaire. Bien que Malbim ne cite pas son nom, il ne se prive pas de citer ses livres fondamentaux par exemple *La critique de la raison pure*²⁸ et *La métaphysique des mœurs*²⁹ qu'il désigne par *Pilosofia shel ha-midloth be-ma she-ahar ha-teva*. Outre ces citations, Malbim atteste de l'influence kantienne par son grand intérêt pour l'épistémologie. Il utilise des termes et des expressions qui recouvrent une signification particulière dans la philosophie kantienne mais souvent il s'éloigne de leur sens premier et les interprète à la lumière de sa propre conception théologique juive.

L'un des problèmes centraux de la philosophie kantienne est l'épistémologie. La solution de Kant est une des plus audacieuses de l'histoire de la philosophie. On parle même de « révolution copernicienne » en philosophie.

²⁸ Cf. *Isaïe* 29.16, 38.10, 40.14, *Cantique des Cantiques* 1.11.

²⁹ Kant a écrit *Les fondements de la métaphysique des mœurs* en 1785. Le livre fut traduit en hébreu par M. Shefi en 1933 aux Editions Magnes. En 1797 le livre *La Métaphysique des mœurs* parut en deux parties intitulées respectivement *Doctrine du droit* et *Doctrine de la vertu*.

Copernic a en effet inversé l'ordre cosmique en posant que c'est la terre qui tourne autour du soleil, et non le contraire. De même, Kant a révolutionné la philosophie en posant que c'est le monde qui tourne autour du sujet ou esprit humain, non l'inverse. Il rejette ainsi ce qu'on appelait le réalisme, selon lequel le monde existerait en dehors de l'esprit, indépendamment de lui, « réellement », et serait connaissable tel qu'il est. La connaissance humaine est limitée, et dépend de ses structures « a priori », identiques pour tous les sujets de connaissance. Nous ne pouvons pas connaître la « chose en soi », mais seulement les phénomènes, c'est-à-dire la façon dont les choses apparaissent à nos sens et à notre intellect, à travers les « formes a priori de la sensibilité » (le temps et l'espace), et les catégories de « l'intellect » (la causalité, l'identité, etc.). Donc le temps et l'espace, comme les catégories, n'existent pas en dehors de nous, mais uniquement dans le sujet qui appréhende le monde. Ce dernier nous échappe dans sa réalité intrinsèque. C'est le sens du « phénoménisme » qu'il oppose au « réalisme ».

Ce problème est très ancien. Différents facteurs ont progressivement contribué à remettre en question la faculté cognitive humaine à appréhender les objets réels extérieurs. À l'époque prémoderne, la connaissance de la réalité extérieure par l'homme ne faisait pas de doute. L'univers et ce qu'il renferme existaient d'une manière objective et réelle sans être dépendants de la connaissance (cognition) de l'homme. Celle-ci, pensait-on, ne faisait que photographier les objets et la photographie était authentique, claire, précise et fidèle à l'original. À partir du XVII^e siècle, des doutes surgirent sur la capacité même de la connaissance humaine à percevoir la réalité extérieure et sur la précision de cette perception. Des questions furent soulevées au sujet du mécanisme de la connaissance qui enregistre ses impressions à partir des objets extérieurs : le sujet ne filtre-t-il pas ? ne modifie-t-il pas ? ne falsifie-t-il pas les impressions, et par conséquent, la photographie interne n'est-elle plus identique à l'objet photographié ?

Kant remet en question de façon radicale la possibilité même d'une métaphysique. Descartes avait fait une première révolution : avec la découverte du *cogito* comme première vérité indubitable, il a fait basculer la métaphysique du côté du sujet. Mais malgré le doute, il ne met pas en question les objets de la métaphysique, comme l'âme ou Dieu. Kant limite l'usage scientifique de la raison à l'ordre des phénomènes sensibles, à l'expérience. La métaphysique portant sur les idées est un savoir « spéculatif », illusoire. Les grands penseurs tels Locke, Leibniz, Hume et les différentes écoles qui les ont suivis, ont longuement réfléchi à cette question. Non seulement, ils n'ont pas réussi à résoudre le problème épistémologique mais ont creusé davantage le fossé entre la connaissance et la réalité.

Dans le traitement de cette question, la philosophie critique de Kant a constitué un tournant radical avec l'ambition d'ancrer la connaissance humaine

dans des fondements plus solides. Dans son introduction à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit :

On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *a priori* qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés.³⁰

D'après Kant, la connaissance humaine ne saisit que les phénomènes des objets extérieurs à elle et ne peut prétendre pénétrer le noumène³¹, ou « la chose en soi » qui restera éternellement inaccessible à l'homme. Le mécanisme de la connaissance est par essence limité, il convient, par conséquent, de s'en contenter et ne point explorer les sphères qui nous sont à jamais impossibles à appréhender. Cependant la connaissance limitée à la perception des phénomènes extérieurs par le biais des sens n'est pas forcément simple à appréhender. La connaissance qui photographie les phénomènes, n'est pas passive. Elle organise les sensations reçues de l'extérieur en les adaptant aux formes implantées *a priori*. En conséquence, les concepts élaborés dans le processus de réflexion, traversé par les impressions sensorielles du mécanisme de connaissance, ne reflètent pas les objets extérieurs comme ils sont, mais comme ils ont été travaillés et diversifiés par les procédés d'enregistrement.

Cette conception qui a révolutionné la philosophie et remis à plat toutes les théories épistémologiques qui l'ont précédée, a trouvé apparemment un écho dans l'exégèse de Malbim. Il y revient à plusieurs reprises et à différentes occasions. Ainsi, par exemple, Malbim fait-il aussi la différence entre le noumène et le phénomène et affirme que notre connaissance est limitée au domaine des phénomènes alors que la chose en soi restera toujours doublement fermée à la connaissance humaine :

Malbim, Introduction au livre de *Job*

³⁰ Cf. E. Kant, *Anthropologie*, suivie des divers fragments du même auteur, relatifs aux rapports du physique et du moral et au commerce des esprits d'un monde à l'autre, ouvrage traduit de l'allemand par Joseph Tissot, Librairie Ladrangé, Paris 1863 (p. 371-435) : « Rêves d'un homme qui voit des esprits expliqués par des rêves de la métaphysique », 1766.

²⁶ Dans *La critique de la raison pure* Kant essaie de répondre à la question « que puis-je savoir ? » et répond : « Les objets se règlent sur notre connaissance ».

Le sens ne perçoit que l'extériorité des choses telles qu'elles agissent sur nos sens. Les sens ne perçoivent pas véritablement les choses en elles-mêmes... Nous ne percevons que ce qui nous apparaît dans l'expérience et l'on ne peut prétendre connaître l'essence du concept par nos sens. Notre représentation du concept n'est pas l'essence du concept.

Dans l'introduction de la sixième réplique de Tsofar le Naamati, Malbim développe son propos sur la connaissance des objets en tant que noumènes ou phénomènes. Il évoque également l'idée de l'intellect dépouillé de matière, *sekhel ha-moufshat min ha-homer*, c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle l'intellect peut être affranchi du mécanisme de la connaissance humaine, un intellect dont l'acquisition ne recourt pas au processus complexe des sens et des formes de réflexion *a priori*. Cet intellect pur que Malbim attribue sans aucun doute à la *neshama* (âme), est capable de saisir directement la chose en elle-même, puisqu'il n'a pas été soumis aux déformations et à la perception diversifiée caractéristiques du mécanisme de la connaissance humaine qui capte les impressions de l'extérieur par les « outils de vision dont nous sommes dotés, qui sont les sens ».

Malbim, Introduction à *Job* 11

Il a été expliqué par les chercheurs que la connaissance des objets s'opère de deux manières :

- Connaître les objets en eux-mêmes (la chose en soi)
- Connaître les objets par la perception de nos sens.

Il est admis qu'il nous est impossible d'accéder à la connaissance de la chose en soi mais seulement à la représentation qu'elle exerce sur nos sens. Puisque toute la connaissance et l'intellection humaine ne s'acquiert que par les sens, à partir desquels l'intellect construit le chemin vers la connaissance du conséquent à l'antécédent. Les conditions d'accès à la connaissance par les sens ne sont pas celles de la connaissance des objets en soi. Par conséquent, nous ne pourrions débattre que des choses qui sont spatio-temporalisées et permettant une expérience. Ce qu'elles sont en soi nous est inaccessible. La connaissance est relative puisque l'expérience ne nous offre que des phénomènes soumis aux formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) et de l'entendement (catégories). Ainsi, d'un objet déterminé nous ne pouvons avoir une connaissance claire. Mais l'intellect affranchi de la matière peut accéder à la connaissance des objets en soi sans passer par le medium des sens. Il voit les choses d'une autre manière.

Ce passage est court mais il contient l'essentiel, à savoir la preuve de la connaissance par Malbim des thèses de Kant. Il se réfère à deux perceptions différentes : l'une au niveau du noumène et l'autre au niveau du phénomène. La première est complètement inaccessible tandis que la seconde nous est connue par la manière dont les phénomènes extérieurs agissent sur nos sens. Les

concepts créés par l'expérience sensorielle s'inscrivent dans ce que Malbim appelle *min ha-meouhar el ha-qodem* : l'acte de connaissance procède du conséquent à l'antécédent et ne perçoit que par l'intermédiaire des sens. Dès lors, le temps et l'espace sont les conditions de sa perception (acquisition *a posteriori*). Malbim suit en cela Kant, lorsqu'il distingue les concepts *a priori* des ceux acquis *a posteriori*. *Sekhel* contraste avec *da'at* : « La *da'at* est ce qui est connu clairement à partir des sens ou des principes de l'entendement, ou encore à partir des schèmes de l'intellect, comme par exemple "le tout est plus grand que la partie" » (Malbim sur *Proverbes* 1.4 dans *Béour Ha-milot*). La connaissance claire s'acquiert en faisant usage des schèmes de la *bina* et de la *hokhma* (*Isaïe* 11.2).

Dans son commentaire sur *Isaïe* 41.20, Malbim définit les termes *haskala* et *da'at* de façon plus large, ce qui atteste de l'influence kantienne :

Malbim sur *Isaïe* 41.20

La différence entre l'acte de connaissance (*yedia*) et l'acte d'intellection (*haskala*) réside en ce que l'acte de connaissance procède du conséquent à l'antécédent et ne perçoit que par l'intermédiaire des sens : le temps et l'espace sont dès lors les conditions de sa perception. L'acte d'intellection, par contre, procède de l'antécédent au conséquent³² en partant des principes de l'intellect et des syllogismes de l'entendement. L'entendement perçoit ainsi les choses indépendantes du temps et de l'espace et produit des lois générales et nécessaires.

Dans les références citées, Malbim souligne que la perception sensorielle est conditionnée par l'espace et le temps, termes qui occupent une place centrale dans la philosophie kantienne et surtout dans son « esthétique transcendantale ».

Contrairement à ses prédécesseurs, Kant ne considérerait pas les dimensions « espace » et « temps » comme des données objectives ayant une existence en dehors de notre connaissance, mais comme des formes subjectives *a priori* qui constituent la partie intégrale du mécanisme de la connaissance humaine. Celui-ci permet en effet de capter la diversité par les sens et de l'ordonner dans une continuité. *La critique de la raison pure* est l'ouvrage fondamental de Kant, publié en 1781, expose sa thèse sur l'espace et le temps :

³² Malbim emploie souvent le terme *mouskal* dans le sens d'une intellection claire première implantée dans l'homme. Nous avons en effet vu *supra*, p. 169, le « principe de contradiction/*Der Satz des Widerspruchs* » implanté par D-ieu dans l'homme et non acquis par la recherche spéculative. Il en va de même du principe « le tout est plus grand que la partie » (Malbim *Proverbes* 1.4 dans *Béour Ha-milot*). Kant utilise le principe « du tout plus grand que la partie » dans la *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremsaygues et B. Pacaud, Paris, 2004, p. 36. Cependant cette règle est très ancienne et se trouve chez Euclide.

L'espace n'est pas un concept empirique qui ait été tiré de l'expérience externe ... Il est une représentation nécessaire *a priori* qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures ... une condition de possibilité des phénomènes³³
 ... L'espace sert de fondement nécessaire aux phénomènes extérieurs ... Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une expérience quelconque³⁴
 ... le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective.³⁵

La révolution que Kant a initiée dans la philosophie allemande tient sans doute au concept de subjectivité et notamment aux catégories *a priori* de temps et d'espace : selon lui, ce sont des formes propres à notre conformation physiologique/neurologique et nous sommes obligés d'appréhender le monde, de se le représenter, selon la conformation de notre sensibilité. Il appelle cela des *intuitions pures*, inscrites en nous. Ce sont donc des réalités qui viennent de notre sensibilité : elles ne sont pas dans le monde, c'est nous qui construisons le monde à partir de notre sensibilité. Tout dépendra de ce que nous allons mettre dans ces catégories *a priori*, comment nous allons les envisager ! Kant ne dit pas que le monde est une illusion ou un non-être, il distingue l'espace qui est réversible (on peut revenir sur ses pas) et une forme externe de la sensibilité, du temps, qui ne l'est pas et qui est une forme interne de la sensibilité. Espace et temps sont indissociables : chez Proust par exemple, l'espace est une forme interne-externe.

Selon Kant, nous n'avons accès qu'au phénomène et pas au noumène : à une réalité construite par notre sensibilité (le phénomène, une sorte de pour-soi), et non à une essence ou être en soi. Il n'y a plus d'arrière-mondes, de métaphysique, d'au-delà de la nature, de monde. S'il y a une métaphysique, elle va devoir redescendre sur terre, si l'on peut s'exprimer ainsi. Cela donnera naissance plus tard, à la phénoménologie, notamment celle de Merleau-Ponty. De nombreux penseurs des XX^e-XXI^e siècles (Levinas mais aussi J.-L. Chrétien, J.-L. Nancy, J. de Gramont côté chrétien) vont, à partir de Husserl et de Heidegger, concilier phénoménologie et transcendance : avec les notions d'horizon du sensible, de retrait, de processus de l'apparaître, d'être qui se dérobe et dont le sens se donne dans cette dérobade, d'impossibilité d'embrasser le tout du monde ce qui donne la possibilité du sens (si le sens est ce qui déchire, s'il est interstitiel par exemple).

Cette incapacité pour l'homme d'accéder à la métaphysique ouvre une brèche où vont s'engouffrer les penseurs juifs orthodoxes pour dire que la législation révélée pourra combler cette carence. Cette théorie, révolutionnaire

³³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 56.

³⁴ *Ibidem*, p. 61.

³⁵ *Ibidem*, p. 63.

en son temps, au point où même Moïse Mendelssohn hésite à l'accepter³⁶, n'a pas découragé Malbim. Dans le style qui lui est propre, il décrit l'espace comme une forme de notre sensibilité qui permet d'ordonner les perceptions sensorielles en continu, en simultané, ou l'une après l'autre.

Malbim sur *Isaïe* 38.10 (voir aussi supra Malbim sur *Cantique des Cantiques* 1.11)

Et voilà que le temps n'a pas de réalité ; il est juste une condition nécessaire de notre esprit pour appréhender les objets, pour avoir une expérience de ces choses. Lorsque la chose sensible n'existe plus, le temps n'existe pas non plus. Le temps n'est en effet que la mesure de la durée de la chose et pas quelque chose d'indépendant qui existerait en soi, comme cela a été expliqué dans la sagesse de la « critique de la raison »

Une place importante dans la philosophie de Kant est consacrée aux douze catégories ou concepts purs de l'entendement, qui façonnent, élaborent et régulent le matériau sensoriel capté. Kant ne fut pas le premier à « catégoriser » pour appréhender le réel, de nombreux efforts y furent investis depuis les présocratiques. Le terme même de « catégorie » est emprunté à Aristote qui en dénombre dix. La différence entre Aristote et Kant ne tient pas au nombre des catégories mais à leur essence. La philosophie pré-kantienne considérait les catégories comme des fondements de la logique formelle, sans prendre en compte le problème de la possibilité et de la réalité. Kant affirme que les catégories doivent être appréhendées d'un point de vue transcendantal, c'est-à-dire comme des concepts qui orientent les choses de manière *a priori* et permettent leur entendement.

En examinant le commentaire de Malbim, il s'avère qu'il avait aussi connaissance de la question des catégories, bien qu'il soit difficile de comprendre le sens qu'il leur donne : les avait-il comprises dans le sens transcendantal kantien ou dans le sens de la logique formelle ? Dans *Isaïe* 40.14 il se réfère au livre de Kant mais on ne sait pas si Malbim avait saisi la nuance.

Malbim sur *Isaïe* 40.14³⁷

« Avec qui a-t-il délibéré pour s'éclairer, pour apprendre la voie de la justice ? Qui lui a donné des leçons de sagesse et indiqué le chemin de l'intelligence ? »

L'intellect a été doté de la faculté de construire des jugements (*mishpatim*) et des syllogismes (*hekeshim*), de combiner deux perceptions et d'élaborer un jugement (*lishpot*), selon des rapports d'attribution ou de négation (par exemple

³⁶ A. Altman, *Moses Mendelssohn*, Philadelphia, 1973, p. 671-686.

³⁷ Voir aussi supra p. 166, sa description du processus de l'entendement dans son commentaire au *Cantique des Cantiques* 1.10.

la pomme est verte », « la pomme n'est pas rouge », ou sur les modes de la nécessité, de l'impossibilité et de l'éventualité, et ainsi de suite pour toutes les catégories et les schèmes que construit l'intellect, comme nous l'enseigne la science de la logique.

Malbim ne cite pas uniquement les catégories comme la négation (qualité) ou la nécessité et la contingence (modalité) mais à l'instar de Kant, il fixe leur nombre à 12. Dans la référence suivante il y ajoute encore quatre dans les « processus de la raison et des syllogismes » lesquelles se ramifient en seize voies. Dans son commentaire au *Cantique des Cantiques* 4.2 Malbim ajoute :

La « science de la critique de l'intellect » décrit longuement comment les lois axiomatiques inscrites dans l'essence de l'intellect sont au nombre de seize : douze catégories de jugement et quatre catégories syllogistiques de l'entendement, dont dérivent seize catégories à partir desquelles l'entendement construit ses jugements et ses syllogismes.

Ce passage n'est pas clair, nous ne savons pas à quoi l'expression « les quatre catégories syllogistiques de l'entendement » fait référence : sont-elles des catégories de l'entendement, c'est-à-dire quantité, qualité, relation et modalité ? Le redoublement des fondements à trente-deux requiert un éclaircissement. Il convient de faire remarquer que Malbim, considérablement imprégné de savoir cabalistique, voit dans les trente-deux voies mentionnées, les trente-deux niveaux de la sagesse qui, d'après les cabalistes constituent les fondements de toute la Création³⁸. Le lien entre les catégories et les voies de la sagesse n'est pas simplement fondé sur une comparaison numérique mais va bien au-delà. Le commentaire du *Cantique des Cantiques*, écrit dans l'esprit de la science cachée, rend compte des catégories et de voies de la sagesse et précise que les deux ne dépendent pas des sens, ni de la matière :

Malbim *Cantique des Cantiques* 4.2

[« Tes dents sont comme un troupeau de brebis à tondre qui remontent du bain ; toutes sont jumelles et aucune n'est inféconde. »]

Ces catégories de l'entendement n'empruntent rien à l'impression des sens et dont les différences sont inscrites dans la nature même de l'activité intellectuelle ainsi subdivisée. « Toutes sont jumelles et aucune n'est inféconde » : elles constituent des principes solides dont découle une descendance

³⁸ J. Darmon précise que « Malbim n'identifie pas totalement ces Trente-deux Sentiers aux catégories kantienne ; ces dernières ne sont que le reflet dans l'âme en tant qu'elle est liée au corps de conceptions de l'âme avant sa descente dans le corps, lesquelles sont au-delà de l'entendement et ne sont pour autant que des dérivations, des « branches », par rapport aux Trente-deux Sentiers tels qu'ils s'expriment dans la Sagesse divine ». V. *Cantiques de l'âme* de Meir Leivush Malbim, Paris, 2009, p. 121.

viable, autrement dit tous les produits de l'intellect s'accordent à ces lois, comme il est longuement exposé dans la science susnommée. (Pareil en ce qui concerne l'âme divine indépendante de la matière : ses conceptions élevées prennent racine dans les trente-deux sentiers de la sagesse (*hokhma*) supérieure, purs de toute scorie à l'image du « troupeau de brebis rases », et dont « aucune n'est inféconde »).

Malgré la différence entre la conception religieuse de Malbim et celle philosophique critique de Kant, les deux éloignent le niveau métaphysique de toute possibilité humaine d'accès :

Malbim sur *Isaïe* 6.2

« Des séraphins se tenaient debout près de lui, chacun, ayant six ailes dont deux cachaient son visage, deux couvraient ses pieds, deux servaient à voler. »

« deux cachaient son visage » signifie le caractère inaccessible de leur essence à l'humain que nous sommes, car l'intellect humain ne peut appréhender des choses qui dépassent le temps et l'espace, condition nécessaire de l'expérience sensible humaine pour appréhender les objets.

Dans le commentaire des *Proverbes*, Malbim revient sur cette idée avec un accent particulier.

Malbim sur *Proverbes* 25.2

« La gloire de l'Éternel c'est de s'entourer de mystère, la gloire du roi est d'examiner les choses à fond. »

Dans les affaires divines, la gloire tient au mystère, à la dissimulation. En effet l'esprit ne peut percevoir que des choses inscrites dans des dimensions spatio-temporelles qui permettent une expérience sensible mais ne peut accéder aux choses inaccessibles à la perception humaine. Et ce que l'esprit perçoit n'est pas la chose en soi, c'est seulement un habit, une parabole, mais l'intériorité (noumène) est cachée.

Il y a lieu d'ajouter que, parfois, Malbim emploie le terme *sekhel* dans une acception différente et particulière, comme une sorte d'illumination intuitive qui pénètre dans le domaine du noumène, sans les intermédiaires habituels de l'intellection. Une sorte d'inspiration de l'esprit de sainteté :

Malbim sur *Proverbes* 21.16

« L'homme qui s'égare hors de la voie de la raison ira reposer dans la troupe des trépassés. »

Il existe une différence entre le *sekhel* (intellect), la *hokhma* (sagesse) et la *bina*³⁹ (raison discursive) et les autres facultés de l'âme. Le *sekhel* est la faculté pointue dont l'homme est doté pour percevoir le divin, la spiritualité et les prodiges. Ce sont les choses auxquelles la *bina* ne peut accéder par des syllogismes et des signes, ni connaître par le mécanisme de l'expérience sensorielle.

Grâce à cette faculté de l'intellection il peut accéder à la Providence et à toutes les croyances divines. Dans la majorité des cas, cela s'accompagne de *ruah ha-qodesh*⁴⁰ et le *sekhel* devient alors *sekhel tov*, la bonne intellection. Un commentaire relatif à *Isaïe* 38.3 atteste de la connaissance par Malbim de la *Métaphysique des mœurs* :

« Ézéchias implora l'Éternel, en ces termes : "De grâce, Seigneur, daigne te souvenir que j'ai marché devant toi fidèlement et d'un cœur sincère, et que j'ai fait ce qui te plaît !" Puis il éclata en longs sanglots ».

Atteindre la perfection requiert trois conditions :

- La perfection de ce que produit la réflexion philosophique : c'est-à-dire accéder à la vérité. L'homme ne croira pas à des idées vaines et erronées, il s'attachera fidèlement aux connaissances et aux croyances vraies. C'est pourquoi le roi Ézéchias dit à l'Éternel « souviens-toi que j'ai marché devant toi fidèlement (באמת) ».

- La perfection de la raison pratique : cela veut dire qu'effectuer une bonne action ne doit pas être considéré comme un moyen mais comme une fin en soi. Elle ne doit pas être motivée par autre chose, un bénéfice extérieur, physique ou moral, avec l'espoir d'une récompense : dans ce cas le cœur ne serait plus entier (désintéressé), mais divisé entre l'action et la finalité de l'action, celle-ci étant extérieure à l'action. Cette action ne pourrait pas être appelée « impératif catégorique » comme cela est expliqué dans la *Métaphysique des mœurs*. Pour qu'elle corresponde à cet appellatif, il faudrait agir selon une loi suprême universelle que la raison pratique retient en tant que telle. Il faudrait donc que l'homme fasse la bonne action uniquement parce que celle-ci est bonne en elle-même et parce qu'elle prend racine dans la raison suprême qui apprécie les actions, qui est D-iou. C'est pourquoi Ézéchias ajoute « d'un cœur sincère (בלב שלם) ».

³⁹ « La *bina* est une faculté implantée dans l'âme humaine qui pénètre dans toutes les choses qui lui sont extérieures pour les percevoir, distinguer le vrai du faux et analyser. C'est par la faculté de *bina* que naissent les propositions et les raisonnements déductifs, faisant le lien entre les notions intellectuelles de tous les objets de connaissance, qu'ils soient tirés des sens ou des principes de l'intellect [...]. Toute proposition dont l'inverse ne peut être simultanément vrai, par exemple « la terre est ronde », est du domaine de la *bina*, ou encore de la *da'at* ou du *sekhel*, mais non de la *hokhma*. » (Malbim sur *Proverbes* 1.2 ; cf. 7.4) « On appelle *tevouna* le savoir acquis par la *bina* » (Malbim sur *Proverbes* 2.3)

⁴⁰ Influx divin qui s'épanche sur l'âme pour lui faire percevoir les réalités inaccessibles à l'entendement humain ; pour Malbim, forme inférieure de prophétie, dans la mesure où D-iou ne s'adresse pas directement à l'homme. Malbim parle également de *ruah Eloki*, « inspiration divine ».

- La perfection des actes en eux-mêmes : autrement dit, l'homme devra veiller à ce que des entraves ou des obstacles ne l'empêchent de traduire en acte la perfection de son cœur ; c'est la raison pour laquelle le texte dit « j'ai fait ce qui te plaît (הטוב בעיניך עשיתי) ».

Hormis la dernière phrase, tout cet extrait trouve ancrage dans la philosophie kantienne. Il est évident que cet ajout vise la mise en conformité avec la conception religieuse de Malbim qui ne peut être d'accord avec une morale totalement autonome, dont l'origine se trouve dans l'homme et ne reconnaît aucun lien avec D-ieu. L'influence de Kant sur Malbim se reconnaît bien dans ces débats relatifs à la « raison pratique ». Une bonne action se doit d'être absolument autonome, sans nul lien avec une quelconque causalité ou avec des facteurs extérieurs même psychologiques. Seule la conformité de l'action à l'impératif catégorique, échappant à tout autre conditionnement, détermine le caractère moral ou immoral de l'acte.

Shmouel Hugo Bergman écrit :

Cette loi générale dérive de la volonté libre de l'homme et est donc, auto-législative, autonome, émanant de la volonté, contrairement à la législation exogène, hétéronome, motivée par le plaisir, ou le désir de bonheur ... le sens et non le but détermine la valeur morale de l'action. La volonté morale obéit à la loi, non parce que celle-ci ordonne de faire telle ou telle chose mais uniquement parce que la loi est un impératif et que celui qui le reçoit est, de par sa constitution formelle, légitime. Le contenu de la volonté n'a pas d'importance. Ce même contenu, s'il déclençait la volonté par un penchant quelconque, invaliderait l'acte d'un point de vue moral. Ce n'est donc pas le contenu mais uniquement la forme de l'impératif qui fait de la volonté, une volonté morale.⁴¹

Malbim avait déjà développé la notion de *loi morale* dans son commentaire sur *Lévitique* 19.18 :

Les philosophes ont déjà défini la loi morale à l'origine de la sagesse des mœurs comme un acte résultant d'un devoir universel. En d'autres termes, si l'homme souhaite que le mal duquel découlera une utilité atteigne son prochain, il faudra qu'il évalue s'il peut en faire une règle générale. Celle-ci consisterait à

⁴¹ S.H. Bergman, *Toldot ha-filosofia ha-hadasha mi-tekufat ha-Haskala 'ad Emmanuel Kant*, Jérusalem, 1973, p. 169-170 :

חקיקה כללית זו יוצאת מן הרציה החופשית של האדם, והיא איפוא חקיקה עצמית, אוטונומית, של הרצון בניגוד לחקיקה נוכרית, הטרונומית, על ידי התענוג, או השאיפה לאושר ... על ערכה המוסרי של הפעולה מכריע הטעם הקובע אותה, ולא המטרה, הרצון המוסרי מציית לחוק, לא באשר החוק מצווה לעשות דבר זה או דבר אחר, אלא אך ורק באשר החוק מצווה, רק מפני שהמצווה הוא חוקי מבחינת צורתו. התוכן של הרציה אינו חשוב. אותו התוכן, אילו היה מניע את הרצון על ידי הנטייה, היה פוסל את הפעולה מבחינה מוסרית, לא התוכן, אלא אך ורק הצורה של החוקיות עושה את הרצון לרצון מוסרי.

provoquer chez autrui une perte qui entraînera un profit. Ce raisonnement est évidemment inacceptable, car aucun homme ne voudrait subir une perte pour en tirer une utilité quelconque. À ce titre, il s'abstiendra de l'infliger à autrui. De même, s'il a la possibilité de se rendre utile pour son prochain et qu'il s'en abstient, il devra réfléchir s'il veut en faire une loi générale car alors tous les hommes s'abstiendront de se rendre utiles pour lui.

La loi morale doit être absolue et universelle, faute de quoi la structure sociale et l'univers culturel deviendraient un chaos.

Malbim sur *Job* 35.8

La morale (principe) fondée sur des lois et des préceptes justes protège tous les hommes contre tout dommage ou nuisance. Les hommes s'entraideront. Mais si tous se mettent d'accord pour établir des lois malfaisantes encourageant l'oppression, le vol, la violence à l'instar des loups des steppes, chaque individu récoltera le mal, ne connaîtra pas d'instant de tranquillité, et sera menacé en permanence par le pillage et la violence. Son existence flottera incertaine devant lui et les hommes devenus comme des poissons, s'entre-dévoreraient vivants.

Les importantes références à Kant dans l'œuvre de Malbim surprennent à plus d'un titre. D'une part, elles constituent un démenti des propos véhiculés par ses farouches opposants réformés qui le considéraient un obscurantiste empêchant sa communauté d'évoluer. Mais, d'un autre côté, bien que l'influence de Kant ait été forte et que de nombreux Juifs aient été séduits par son école de pensée, force est de constater que cet enthousiasme s'est limité aux cercles des intellectuels Juifs libéraux allemands⁴² et qu'elle n'a suscité aucun écho chez les traditionalistes de Europe de l'Est. Ces derniers n'avaient pas encore pardonné à Maïmonide la parution de son livre *Le Guide des Égarés*, tout en étudiant assidûment chaque lettre du *Mishne Tora* :

Dès le XVIII^e siècle, la philosophie kantienne s'était introduite dans nombre de milieux juifs, jetant le doute sur la capacité de la métaphysique à valider les vérités théologiques fondamentales, au moyen de l'entendement. Et de manière semblable, on a pu voir s'effondrer la croyance en une révélation surnaturelle, parmi même les élèves les plus proches de Mendelssohn.⁴³

Les rares adeptes de la philosophie kantienne ont cherché à la concilier avec le judaïsme, en s'efforçant de dénicher dans celui-ci une dimension éthique

⁴² M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933 ; M. A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit, 1967 ; M. Schwartz, *Hagout Yehoudit nokhah ha-tarbout ha-kelalit*, Jérusalem, 1976, p. 9-36 ; N. H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform*, Philadelphia, 1976, p. 12-18 ; 405-406.

⁴³ I. J. Gutman, *Ha-filosofia shel ha-yahadout*, Jérusalem, 1953, p. 274.

profonde. Ainsi fondaient-ils la philosophie kantienne exclusivement sur des valeurs et des impératifs moraux et éthiques⁴⁴.

Pour comprendre ce positionnement de Malbim on doit tenir compte de ce que représentait Kant aux yeux des juifs traditionalistes d'Europe de l'Est. Parmi ces rares individus auxquels la renommée de Kant était parvenue durant la première moitié du XIX^e siècle, figure Pinhas Eliyahou Horowitz, auteur de *Sefer Ha-brit*, (*Livre de l'Alliance*), qui a fortement marqué Malbim. Horowitz était hostile à la philosophie : selon lui, celle-ci avait mené plus d'un à perdre la raison, quand il n'en perdait pas la foi. Or Horowitz, qui méprisait la philosophie en général et la critiquait fortement, avait accueilli avec enthousiasme l'œuvre de Kant qui, selon lui, avait mis à mal les fondements de la philosophie et ridiculisé et humilié les philosophes. Voici ce qu'il écrit :

En l'an 5541 du Calendrier juif (1781), apparut parmi les philosophes des nations, dans la grande ville de Königsberg en Prusse, un homme d'une grande intelligence et doué de discernement, un érudit à l'esprit vif et sagace du nom de Kant, auteur d'un ouvrage d'une sagesse exceptionnelle et d'une grande profondeur. Un livre célèbre et reconnu dans tous les pays. Il ouvre cet écrit en interpellant tous les classiques, à commencer par Aristote et ceux qui l'ont précédé, en même temps que les philosophes contemporains qu'il cite par leur nom, leur demandant d'énoncer ce qu'ils ont innové dans leur recherche et de lui adresser leurs trouvailles les plus ingénieuses en métaphysique, afin qu'il puisse démontrer l'incohérence de toutes leurs élucubrations. Il traite de la même manière les écrits des philosophes les plus célèbres parmi les contemporains comme Wolf et Leibnitz, dont il compare les œuvres à des jeux de construction qu'un enfant échafaude sur une table et qui s'écroulent au moindre souffle.⁴⁵

Horowitz poursuit l'éloge de Kant, non pas pour sa contribution importante à la philosophie moderne, ni pour la révolution copernicienne qu'il initia dans les voies de la réflexion humaine, mais pour la mise à terre de la philosophie. Triomphant et joyeux, Horowitz s'adresse à ses lecteurs :

Quant à vous, homme raffiné, lecteur érudit, comprenez bien et cherchez à savoir s'il existe plus efficace que ledit livre de Kant pour démolir la philosophie et ses exploits à la racine. En apprenant l'existence de cet ouvrage, j'ai béni le Ciel de pouvoir enfin faire disparaître la philosophie.⁴⁶

Il semble bien que Horowitz ait eu vent des débats houleux autour de la philosophie kantienne, largement contestée. De nombreux penseurs, formés à la

⁴⁴ N. Rottenstreich, *Ha-mahashava ha-yehoudit ba-'et ha-hadasha*, Volume II, Tel-Aviv, 1950, p. 7-113.

⁴⁵ P. E. Horowitz, *Sefer Ha-brit*, Partie I, article 20, chapitre 20, Brno, 1797.

⁴⁶ *Ibidem*.

philosophie de Leibnitz et de Wolf – Mendelssohn inclus – voyaient en Kant un révolutionnaire dont les idées étaient susceptibles d'ébranler l'édifice philosophique séculaire⁴⁷.

L'influence de Horowitz sur Malbim étant évidente, en particulier dans le domaine des sciences naturelles, on peut admettre qu'il accepta son opinion dans ce domaine également. Les idées de Kant, dans la lecture de Malbim informée par Horowitz, ne menacent guère la religion en général, ni le judaïsme en particulier⁴⁸ et l'on peut, par conséquent, faire usage de certaines de ces hypothèses à bon escient. Éclectique, Malbim introduit quelques concepts kantien dans son commentaire, s'écartant parfois de leur acception d'origine et leur donnant la signification qu'il leur attribue lui-même.

Cette approche éclectique n'était pas nouvelle, ni propre à Malbim. On la retrouve à travers toute la pensée juive, depuis Philon d'Alexandrie. Pour Malbim, la science possède une valeur en tant qu'elle est un auxiliaire à l'étude de la Tora.

5. L'influence prégnante de Kant sur Malbim dans sa lecture de *Job*

Nombreux sont les passages dans le commentaire de Malbim où il se réfère à des conceptions philosophiques, cependant le débat philosophique détaillé qui met en exergue l'influence kantienne, se trouve dans le livre de *Job*. D'un point de vue exégétique et philosophique, *Job* est considéré comme un livre complexe dont le décryptage décourage. Maïmonide a décidé de voir dans les discours de Job et de ses amis différentes thèses philosophiques. Chaque locuteur représente une école de pensée particulière à la lumière de laquelle il s'efforce de clarifier le bien-fondé du mal qui s'abat sur Job. Maïmonide fera évidemment référence aux écoles de pensée philosophiques en vogue au XII^e siècle :

Ainsi l'opinion attribuée à Job est conforme à celle d'Aristote ; l'opinion d'Élifaz à celle admise par les prophètes et docteurs d'Israël ; l'opinion de Bildad est celle qui admet la compensation⁴⁹ ; enfin l'opinion de Tsophar correspond à la doctrine des *asharites*. Ce sont là les opinions anciennes sur la Providence.⁵⁰

N'étant pas un exégète biblique, Maïmonide n'a pas jugé utile d'expliquer le texte du livre de *Job* sur la base de ses thèses. Il n'a pas cherché à rétablir le sens littéral de ce texte en adéquation avec les écoles de pensée philosophiques mentionnées. Il s'est contenté d'une conception générale et n'a pas abordé les

⁴⁷ M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1844, V, p. 631-632.

⁴⁸ E. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Leipzig, 1793, p. 134-137 ; S. Ayinn, « Kant on Judaism », *Jewish Quarterly Review*, LIX, 1968, p. 9-23.

⁴⁹ Cette opinion est celle des *mutazilites*, de certains qaraïtes et *gueonim*.

⁵⁰ Maïmonide, *Le Guide des Égarés* III.23.

textes qui ne correspondaient pas à sa thèse générale. Cette omission a été comblée par Gersonide (1288-1344) auteur d'un commentaire très fourni et considéré comme le plus complet, sur *Job*. Cependant le temps écoulé entre la parution du commentaire de Gersonide et l'œuvre exégétique de Malbim provoqua un écart au niveau de la réflexion y compris dans les cercles observant la tradition. Certaines thèses d'Aristote continuèrent à faire l'objet de recherche. La nécessité de mettre à jour et d'expliquer à la lumière des thèses modernes, les débats philosophiques contenus dans le livre de *Job*, s'imposa particulièrement au XIX^e siècle. Malbim s'engagea dans cette mission malgré les difficultés prévisibles. Malbim suppose en effet, que le livre de *Job* représente un *symposium* auquel participent, comme Maïmonide l'a écrit, quelques philosophes dont chacun représente une école particulière. Leurs arguments sont ordonnés et construits selon des raisonnements par syllogisme.

Ce *symposium* contient dix-neuf dialogues, inscrits dans un cadre de syllogisme qui amènera Malbim à considérer *Job* comme un livre philosophique non seulement par son contenu mais aussi par sa forme. Le raisonnement par syllogisme, cher aux philosophes grecs et aux scholastiques chrétiens du Moyen-Âge à la Renaissance, n'est pas une technique d'origine juive, néanmoins cela n'empêche pas Malbim de l'utiliser dans l'Introduction au livre de *Job*.

La prémisse majeure du livre de *Job* est :

Si Dieu exerce Sa Providence, il est impossible de trouver qu'un juste périclisse ou souffre et que le mécréant réussisse.

La seconde est donnée en ces termes :

Voilà que nous rencontrons un juste qui meurt ou souffre et un impie qui réussit.

La conclusion déduite est :

Dieu n'exerce pas Providence (pas de panoptisme divin).

C'est la thèse à laquelle parvient Job par un raisonnement logique admis. Néanmoins ses amis tentent de le contredire en réfutant la prémisse majeure ou mineure.

Malbim, Introduction au livre de *Job*

Au premier acte, ils débattirent de la première prémisse : le fait de trouver qu'un juste périclisse ou souffre.

Au deuxième acte, ils débattirent du fait que le mécréant (l'impie) réussit.

Au troisième acte, ils débattirent des deux premiers afin de trouver une réponse aux deux questions.

Pour le premier acte, le syllogisme conditionnel se présente par la négation. De la négation de l'effet s'explique celle de la cause. On ne peut réfuter un syllogisme par une seule contradiction à ses deux prémisses. Mais si les deux prémisses sont valides, alors l'effet (la conséquence) s'impose. Compte tenu de cela, on ne peut réfuter le syllogisme que d'une des trois façons suivantes :

- contredire la prémisse majeure disant que même si la Providence divine s'exerce, il peut se trouver qu'un juste périclisse ou souffre.
- contredire le sujet de la prémisse mineure (Job) bien que le texte dise « voilà que nous avons vu un juste » (en fait il n'en est pas un).
- contredire l'objet de la prémisse mineure (souffrance, mort), disant que le juste ne périclisse pas et ne souffre pas.

Sur ce point repose la divergence entre les trois opposants : Élifaz et Bildad réfutèrent la prémisse mineure, Élifaz contredit le sujet. Bien qu'il ait reconnu qu'il n'a pas commis de faute qui impliquerait une sanction, il se peut fort bien qu'il ne fût pas *tsadik* (juste). Selon lui, Job a dû sans doute commettre une faute qui lui a valu cette souffrance qui s'abattit sur lui.

Comme dans une pièce de théâtre, le *symposium* se divise en trois actes qui se subdivisent en dix-neuf parties et se conclut par l'épilogue d'Élihoun et une réponse divine mystérieuse émanant du milieu de la tempête. Malgré le caractère innovant de l'approche schématique de Malbim, celle-ci équivaut, au fond, à celle de Maïmonide. Cependant, comme nous tenterons de le clarifier plus loin, Malbim y a introduit un ton nouveau et une pensée en accord avec son époque. À l'instar de Maïmonide, Malbim identifie quatre thèses chez ceux qui participent au *symposium* :

Malbim, Introduction au livre de *Job*

Élifaz a puisé sa sagesse aux eaux supérieures dépendantes de la parole du roi. Cette sagesse lui est parvenue grâce à une révélation d'en haut et à un rêve prophétique, il entend une voix du silence.

Bildad fait jaillir ses sources du puits de la Cabbale, du puits creusé par des princes et ouvert par les Anciens des jours d'antan, avec le sceptre, avec leur verge.

Tsofar a puisé aux sources de la raison et de la philosophie, des « eaux venant de loin fraîches et rapides » (d'après Jérémie chap. 18, verset 8). « Il a bâti dans les cimes sa demeure et appuyé sa voûte sur la terre (Amos 9,6) », c'est-à-dire qu'il s'appuie sur les fondements de la perception abstraite s'opérant par l'observation et l'expérience allant du conséquent à l'antécédent, à l'instar de la méthode philosophique (perception des objets par l'intermédiaire des sens).

Élihoun fit remonter des abîmes, des eaux profondes, c'est-à-dire des Idées (*Ideen*) implantées dans l'âme, de l'origine d'où elle fut extraite. Selon lui, ce sont les fondements de l'entendement et, comme le pense Platon, c'est en elles qu'il a trouvé l'origine de la vérité.

Malbim interprète la thèse d'Élifaz comme Maïmonide : il n'existe pas d'homme juste sur terre qui n'ait fait que du bien et n'ait jamais fauté. Par conséquent, on admettra que Job a fauté à un moment de sa vie, bien qu'il fût possible qu'il n'en ait pas eu conscience à cet instant. Ses doléances et ses protestations pour l'injustice commise à son égard et pour la sanction gratuite dont il fait l'objet, ne sont pas convaincantes et n'attestent pas de son intégrité. Élifaz, d'après Malbim, contredit le sujet : bien qu'il ait admis que Job n'a pas fauté au point de mériter la mort, il se peut fort bien qu'il ne fut pas à un niveau de piété susceptible de le préserver de la souffrance. Cette lecture s'accorde avec celle de Maïmonide :

Tous les malheurs qui avaient frappé Job, il les avait mérités car il avait commis des péchés qui lui avaient valu ce sort ... les bonnes actions et la conduite vertueuse auxquelles tu te fies ne font pas que tu sois nécessairement un homme parfait devant D-ieu.⁵¹

Malbim suit également Maïmonide quand il décrit l'opinion de Bildad : les souffrances de Job ne sont pas le résultat d'une faute mystérieuse qu'il aurait commise. Elles ne s'abattent pas sur Job en tant que sanction pour ses méfaits :

Ces grands malheurs, si toutefois tu es pur et que tu n'aies pas commis de péché, ont pour raison de te faire mériter une récompense d'autant plus grande ; et certes, tu auras la plus belle compensation. Tout cela est donc un bien pour toi, c'est afin que le bonheur dont tu jouiras à l'avenir soit d'autant plus grand.⁵²

Il y a cependant à ce sujet une légère différence entre Malbim et Maïmonide. Celui-ci pense en effet, que l'opinion de Bildad correspond à la doctrine des *mutazillites*, courant théologique musulman du VIII^e siècle qui rejette tout dogmatisme religieux et où la recherche scientifique et la philosophie occupent une place prépondérante. Le *Kalâm* (discussion dialectique) en est une notion importante. Ce courant a, d'ailleurs, influencé Saadia Gaon⁵³. Les *mutazillites* établirent la loi de la rétribution selon laquelle l'homme intègre qui souffre obtiendra nécessairement une récompense dans le monde futur.

Malbim, ignorant les modes de pensée islamiques, préféra attribuer cette opinion à la cabale. Il convient de noter que Maïmonide ne pensait pas que cette opinion était exclusivement celle des *mutazillites*.

La différence la plus significative entre Malbim et Maïmonide concerne l'opinion de Tsophar le Naamathite que Maïmonide identifie avec la théologie

⁵¹ Maïmonide, *Le Guide des Égarés* III.23.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ H. Malter, *Sa'adia Gaon, His Life and Works*, Philadelphia, 1942, p. 202.

des *asharites*, développée dans l'islam au X^e siècle. Selon Maïmonide, celle-ci soutient que :

Rien dans l'univers, ni dans les détails, ni dans l'ensemble, n'arrive fortuitement ; au contraire, tout est l'effet d'une volonté, d'une intention et d'un régime. Or, il est clair que tout ce qui est gouverné est l'objet d'une connaissance. C'est là ce que professe la secte musulmane des *asharites*.⁵⁴

Le rejet de la doctrine *asharite* par Maïmonide se comprend au regard du contexte culturel de son temps. Les adeptes de cette théologie n'étaient pas populaires, et les « philosophes et les *mutazillites* manifestèrent un mépris à leur égard, les considérant comme des personnes sombres, des esprits sans méthode et des amateurs superficiels. »⁵⁵ Par ailleurs, Maïmonide s'opposa à cette doctrine d'un point de vue aristotélicien. Les adeptes d'Aristote y voyaient de grandes absurdités. À première vue, puisque Maïmonide rejeta la doctrine de Tsophar, la jugeant étrange et indéfendable, Malbim aurait pu faire de même, surtout qu'il n'avait pas besoin d'interpréter une thèse « ismaélite » devenue obsolète à son époque. Néanmoins, un examen du commentaire de Malbim révèle qu'il ne rejette pas l'opinion de Tsophar, mais qu'il en fait une lecture différente de celle de Maïmonide. Bien que Malbim ne fût apparemment pas au courant de la théologie *asharite*, il y décela dans ce passage de *Job*, une sorte d'écho à la philosophie critique de Kant. Celle-ci n'exclut cependant pas la conception sensorielle, comme le fait la doctrine *asharite*, mais soutient que cette perception ne reflète pas l'essence des choses. L'épistémologie kantienne⁵⁶ ouvrit à Malbim comme à d'autres théologiens, des horizons nouveaux permettant des spéculations théologiques et différentes théodicées. Le problème de la rétribution de l'homme pieux malheureux et de l'impie heureux, commence à entrevoir des solutions car les concepts de bien et de mal, justice et injustice n'ont pas de réalité objective. Nous ne jugeons en effet que d'après ce que nos yeux voient, perception absolument subjective. L'argument de Tsophar, d'après le commentaire du Malbim, est :

Malbim, Introduction au livre de *Job*

En disant que l'on peut imaginer de trouver, malgré la Providence divine, un juste qui souffre et qui disparaît, ceci est déduit de nos sens et de l'expérience ; ce qui est juste ou injuste et ce qui est une perte ou une réussite est déterminé en fonction de notre perception sensorielle. Or, celle-ci ne perçoit que l'extériorité des objets, tels qu'ils agissent sur nos sens, mais nous ne percevons pas l'essence des choses. Nous ne pouvons pas savoir ce qui est juste ou injuste selon l'essence

⁵⁴ Maïmonide, *Le Guide des Égarés* III.17.

⁵⁵ Y.Y. Goldziher, *Hartzaot 'al ha-Islam*, Jérusalem, 1951, p. 96.

⁵⁶ Rosenblum, *Ha-Malbim*, p. 39.

vraie des choses, ni même ce que l'on appelle vraiment perte, souffrance ou réussite, car nous ne percevons que les choses accidentelles et nous ne pouvons pas prétendre avoir accédé à l'essence du concept par nos sens. Cette approche est connue des anciens philosophes, les plus récents l'ont approfondie lorsqu'ils se livrèrent à la critique des caractéristiques de la raison humaine (introduction à la réponse 2, 4 et 6)

Il est clair qu'en se fondant sur l'épistémologie kantienne, Malbim dépasse la limite fixée par Kant, celle qui consiste à séparer le domaine métaphysique du physique et du sensible. Kant a exclu la métaphysique de la connaissance humaine car celle-ci ne dispose pas d'outils ni pour appréhender l'existant, ni pour s'assurer de sa réelle existence. Cependant, parce que ce domaine est fermé à la connaissance, Malbim comme d'autres théologiens, trouve un champ d'action digne. Il défend la thèse selon laquelle le domaine métaphysique, inaccessible à l'entendement humain, renferme toutes les solutions aux problèmes qui préoccupent l'homme, en tant qu'il est homme sur terre.

Malbim, Introduction au livre de *Job*

Nous appelons perte, ce dont se trouve privé le corps concret (sensible) car nous ne pouvons appréhender l'essence même de l'homme et nous ne percevons que les objets sensibles et pas les choses en soi. En réalité, il peut arriver qu'en apparence un homme disparaisse et que son essence – son âme intérieure – soit heureuse, ayant atteint une perfection encore plus forte et plus puissante. La douleur extérieure ressentie par les sens n'est pas la preuve d'une douleur intérieure de l'âme dans son essence ... Et, bien que le corps n'existât plus, l'âme vit et se maintient de manière éternelle et reçoit une rétribution après la mort (physique).

Malbim avait donc conscience du caractère inaccessible de la philosophie kantienne pour la majorité des hommes, malgré les avantages qu'elle pouvait présenter. L'homme ordinaire qui souffre comme Job, est incapable de recourir à l'épistémologie et nier sa perception sensorielle. L'hypothèse selon laquelle l'homme ne peut connaître que les phénomènes, qu'il lui est impossible d'accéder au noumène, ou à l'essence des choses, ne peut que troubler, voire faire perdre la raison. C'est pourquoi Job s'insurge contre la philosophie de Tsophar :

Malbim, Introduction au livre de *Job*

Job a beaucoup raillé la philosophie de Tsophar et s'emploiera à prouver que l'intellect humain fut créé de telle sorte qu'il est capable d'appréhender des perceptions claires et que ses perceptions sensorielles sont vraies et correspondent

à la connaissance des choses en soi. L'homme n'a pas été créé pour s'égarer en rêveur dans le monde de l'imaginaire, il est citoyen du monde du réel.

Selon Malbim, Tsophar a ressenti cette difficulté lorsqu'il constata qu'il n'a pas réussi à convaincre Job. Les autres participants au *symposium* poursuivirent leur argumentaire, malgré les objections et les critiques acerbes de Job. Ils reprirent leurs arguments et les développèrent conformément à leur école de pensée. Tsophar lui, représentant l'école kantienne, se retira et abandonna son argumentaire philosophique s'étant rendu à l'évidence de l'inaccessibilité de son discours pour l'homme moyen.

Malbim sur *Job* 20.1

Introduction à la douzième réponse, la réponse de Tsophar : le Naamati abandonne sa thèse philosophique proposée dans son précédent argument répondant selon une démarche philosophique à la question du juste malheureux. Selon celle-ci il y a une différence entre la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et leur connaissance par l'expérience sensorielle, car l'homme ne perçoit que l'extériorité des objets, il ne peut juger de leur essence véritable. Grâce à cette méthode, il aurait pu répondre même à la seconde question, celle du bonheur de l'impie. Nous ne pouvons en effet, connaître ce qui est bien en soi ou ce qui est mal pour l'âme spirituelle. Cependant, puisque Job a moqué sa thèse, qui ne plaît qu'à ceux qui réfléchissent profondément le mécanisme de la raison, il abandonna à présent cette thèse.

Il semble que Tsophar n'ait abandonné le mode de pensée kantien⁵⁷ que pour apaiser la colère de Job et atténuer sa douleur. Il quitta les sphères élevées de la raison et de l'entendement et s'engagea dans la logique relevant du monde sensible :

Malbim sur *Job* 20.2

Il a débattu avec lui sur la base de l'examen et de l'expérience acquis par les sens.

Au terme de la discussion qui n'a pas abouti à une conclusion claire, apparaît Élihou, qui n'avait pas participé au *symposium*. Jusque-là, il fut à l'écoute des amis de Job, plus âgés que lui et dont les épreuves de la vie furent plus nombreuses et plus variées que les siennes. Il pensait que la sagesse acquise par l'expérience les rendait plus aptes à prendre la parole sur cette problématique. Cependant, après avoir prêté l'oreille à leurs maigres arguments, il comprit :

Malbim sur *Job* 32.8

⁵⁷ *Ibidem*, p. 40.

En effet, à présent j'ai compris qu'il n'en est pas ainsi : la Sagesse n'émane pas de l'expérience sensorielle, seules les Idées de la raison sont cachées dans l'esprit de l'homme où furent implantées par D-ieu des vérités. Elles forment le patrimoine de l'homme en tant qu'il est humain.

Cette compréhension l'a motivé à participer au *symposium*. Le long discours d'Élihou ne renferme pas de nouveautés. Maïmonide ne l'associe à aucune doctrine philosophique particulière :

le lecteur, en considérant ses paroles, s'étonne, d'abord, croyant qu'il n'ajoute absolument rien à ce qu'avaient dit Éliphez, Bildad et Tsophar, et qu'au contraire, il ne fait que répéter leurs idées par d'autres termes et avec plus de développement.⁵⁸

Malbim pense cependant qu'Élihou représente la philosophie platonicienne qui admet l'existence des Idées *a priori* et indépendantes des sens et des événements extérieurs. L'homme n'avance pas dans sa route comme un aveugle :

Malbim, Introduction au livre de *Job*

Car D-ieu a implanté dans l'âme humaine ces connaissances par le biais d'Idées fixées dans l'âme au moment de la création de l'homme. Ces vérités se trouvent dans chaque âme, octroyées par D-ieu ...

De même que l'homme construit naturellement son intellect sur la base de l'expérience sensorielle, il construit son intellection par les Idées implantées dans l'âme.

D'après cette doctrine, Élihou distingue deux connaissances : celle acquise par l'expérience sensorielle dans le monde physique et celle implantée dans l'homme en tant qu'il est homme et dont le domaine d'expression est la métaphysique. La première est *a posteriori* et la seconde *a priori*. Néanmoins, il ajoute que la métaphysique dépasse la *bina* humaine. Malbim conclut :

Malbim sur *Job* 36.24 :

« Souviens-toi/prends à cœur d'exalter son œuvre, que les humains célèbrent par leurs chants. »

« Souviens-toi » : À partir de ce verset, le discours d'Élihou est essentiellement un résumé de tout le débat. Ses propos sont dirigés contre les spéculations de Job sur l'essence de l'âme et sa perpétuité, ses récompenses et sa rétribution, l'omniscience et le libre arbitre de D-ieu, etc., Élihou interroge Job

⁵⁸ Maïmonide, *Le Guide des Égarés* III.23.

sur la raison de son obstination à défier D-ieu et à faire des recherches spéculatives sur des questions métaphysiques enveloppées de brouillard. Élihou dit à Job : « Vois d'abord si tu peux comprendre les œuvres de la nature, celles que tu peux voir avec tes yeux et percevoir avec tes sens à tout moment, ensuite tu pourras essayer de « gravir la montagne » pour étudier les questions métaphysiques. Mais je vais montrer que tu ne comprends même pas les œuvres visibles et mécaniques de la nature, alors comment peux-tu prétendre débattre des merveilles cachées de la nature ?

6. Conclusion

Malbim s'inspire beaucoup du système épistémologique de Kant en citant nommément *La critique de la raison pure*. Son commentaire de la Bible vise à démontrer que l'exégèse rabbinique s'appuie sur une connaissance exacte et précise de la linguistique hébraïque et qu'elle repose sur une conception du monde dont les intuitions recoupent certains résultats du savoir moderne de son temps : physique, botanique mais aussi métaphysique kantienne. Préoccupée par l'influence de la philosophie sur l'œuvre de Malbim, nous avons cherché à déterminer l'impact de la pensée kantienne sur l'exégète.

En analysant les objets de la controverse entre Malbim et les réformistes, nous décelons une problématique fondamentale. Il s'agit de savoir quelle est la place que l'on peut accorder à l'entendement humain, aux conclusions de la raison lorsqu'elle est poussée dans ses dernières limites, dans une religion qui se pose ouvertement comme une législation révélée.

Malbim montre que la loi révélée n'a pas pour objectif de limiter la réflexion humaine, elle indique un système de valeurs référentiel, qui se présente comme l'expression concrète du bien véritable. Raison et révélation ne sont pas des notions contradictoires à ses yeux.

L'approche philosophique de Kant visait à exposer les modalités de fonctionnement de la pensée et de la connaissance humaines, tandis que celle, théologique, de Malbim cherchait des appuis dans la philosophie moderne pour corroborer les thèses traditionnelles dérivées de la foi, d'où les nombreuses références aux sciences de l'époque pour interpréter le texte. Malbim rejettera celles qu'il qualifie de נוכרייה, « étrangère », tant dans l'approche que dans l'esprit⁵⁹.

Malbim se révèle être un homme doté d'une vaste culture dont le travail ne se limite pas à l'exégèse. Il a fait preuve d'une grande sensibilité littéraire, a navigué dans la mer de la philosophie avec la détermination de donner à la Bible le statut qu'elle mérite.

⁵⁹ Par exemple la théorie de l'évolution de Darwin. V. son commentaire de *Shabbat 119b* dans *Hidoushei Malbim al Ha-Shass*, Tome II, Jérusalem, 1996, p. 87.

Sources

Levush Méïr ben Yehiel Mikhel, *Eretz Hemda*, édition Haïm Noah Eisenstadt, Varsovie, 1881.

Levush Méïr ben Yehiel Mikhel, *Mikraot Guedolot 'im Péroush Hamalbim*, Jérusalem, 1964

Levush Méïr ben Yehiel Mikhel, *Mikraot Guedolot 'im Péroush Hamalbim*, New York, Tzucker Artsroll Massora, 2019.

Levush Méïr ben Yehiel Mikhel, *Artsot Hashalom*, Varsovie, Keter, 1861.

Levush Méïr ben Yehiel Mikhel, *Shirei Kodesh Velahem Mashal Ou-Melitza*, Varsovie, 1877.

Darmon Julien, *Cantiques de l'âme de Meir Leivush Malbim*, Paris, Verdier, 2009.

Pfeffer Jeremy I., *Malbim's Job/The book of Job*, New Jersey, Ktav Publishing House, 2012 (2003).

Hamaguid, 1858-1875.

Halevanon, Paris 5625/5626, 1865/1866.

Hallévi Juda, *Le Kuzari Apologie de la religion méprisée*, éd. Charles Touati, Paris, Verdier, 1994.

Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, PUF, 2008.

Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 2000, 2011.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2004.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE SALONIQUE AU XIX^e SIÈCLE : ÉVOLUTION ET TRANSFORMATIONS SOCIALES

Émilie Themopoulou

La communauté juive de Salonique au XIX^e siècle présente plusieurs aspects dignes d'intérêt : ses activités commerciales et dans le cadre de l'artisanat local, mais aussi ses transformations sociales et économiques survenues vers la fin du siècle grâce au développement de l'éducation et à la diversification socioprofessionnelle.

Les juifs arrivés d'Espagne¹ à la fin du XVI^e siècle, obtinrent le privilège de confectionner les draps destinés à l'armée, notamment aux janissaires. Ils avaient également, sur la place de Salonique et dans ses environs, le droit de préemption pour la laine nécessaire à la fabrication de ces produits. Ces droits et privilèges contribuèrent grandement à l'essor de leur activité commerciale et industrielle. Au milieu du XVII^e siècle, les dissensions intestines de la communauté juive dues à la doctrine de Sabbetai Ševi², combinées au déclin de Venise, minèrent la position des juifs de Salonique, au point qu'elle se trouva fortement affaiblie à la fin de ce même siècle. Toutefois, l'arrivée des Francos, juifs de Toscane, ou des juifs livournais au cours du XVIII^e siècle, marqua un jalon important dans l'histoire de cette communauté juive. Les familles Morpurgo, Saias, Torres, Allatini, venues de Toscane, exerçaient une activité commerciale importante³ avec les ports de l'Adriatique, tels Ancône, Raguse et surtout Venise. D'autre part, les juifs établis à Vienne⁴ acquirent, à la fin du XVIII^e siècle, le droit d'obtenir la nationalité autrichienne, ce qui favorisa l'activité commerciale des juifs de l'empire ottoman avec leurs coreligionnaires de la capitale autrichienne : au cours de cette période, les juifs de Salonique

¹ J. Néhama, *Histoire des Israélites de Salonique*, 7 vol., Paris, 1936 ; J. Néhama, « Sabbatai Cevi et les Sabbatéens de Salonique », *Revue des Écoles de l'A.I.U.*, 5, avril-juin 1902, p. 289-293, A. Vacalopoulos, *History of Thessaloniki*, Thessalonique, 1978, p. 90-91.

² G. Scholem, *Sabbatai Ševi. The Mystical Messiah (1626-1676)*, Princeton, 1975 ; C. Şişman, *The Burden of Silence: Sabbatai Cevi and the evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes*, New-York, 2015.

³ A. Danon, « La communauté juive de Salonique au XVI^e siècle », *Revue des études juives*, 40 (1900), p. 206-230 ; 41(1900), p. 98-117 et p. 250-265.

⁴ M. Gelber, « Contribution à l'histoire des juifs espagnols à Vienne », *Revue des études juives*, 97 (1934), p. 114-151 ; 98 (1934), p. 44-49.

effectuaient une partie de leurs opérations commerciales entre Salonique et Vienne⁵.

En nombre, les juifs constituent la composante la plus importante de la population de Salonique au XIX^e siècle. L'examen de ses activités permet de constater qu'au début du siècle et jusque dans les années 1830, elle traverse une période de stagnation économique et sociale, aggravée par la concurrence exercée par l'importation des draps français et par l'abolition du corps des janissaires. Dans les années 1830, la disparition au cours de la guerre d'Indépendance grecque, des principaux négociants grecs de Salonique, favorisa la position des négociants juifs, qui effectuèrent pendant cette période une grande partie de leur commerce avec la France et la Grande-Bretagne. Les juifs furent les premiers, avec les Grecs, à importer directement des manufactures de Grande-Bretagne⁶. Ils étaient actifs tout aussi bien dans le cadre du petit commerce que dans celui des transactions internationales.

1. Le commerce

Les colporteurs juifs voyagent à travers les villages et les foires de Macédoine, de Roumélie et de Thessalie⁷, pour vendre les marchandises britanniques d'importation. Le petit commerce est l'un de leurs domaines favoris. Certaines activités étaient presque exclusivement exercées par les juifs, comme par exemple le commerce de détail et le colportage. Les colporteurs⁸ (*bohçaci*) vendent aussi bien des produits d'importation que des tissus confectionnés dans les villages de Macédoine. Au milieu de la décennie 1820, les commerçants juifs de Salonique⁹ parviennent à créer, par l'intermédiaire des courtiers et des commissionnaires des établissements occidentaux¹⁰, leurs propres établissements, ce qui est significatif de l'évolution de leurs activités.

La plupart des études portant sur les juifs de Salonique et leurs occupations au XIX^e siècle, les présente comme étant majoritairement associés

⁵ Les établissements juifs de la ville envoyaient à leurs correspondants dans la capitale autrichienne du coton, de la laine, du tabac, des peaux d'animaux et des denrées coloniales. Ils recevaient en retour des draps, des soieries et des produits manufacturés. Durant cette période, les établissements juifs de la ville impliqués dans ce commerce étaient ceux des Chapudy et des Fernandez-Misrachi, sous protection autrichienne.

⁶ Public Record Office/Foreign Office (PROFO) 78/265 f. 127-129. PROFO 78/570 f. 126.

⁷ Archives du Ministère des Affaires étrangères (AMAE), *Salonique*, Correspondance Consulaire Commerciale, vol. 23, f. 54.

⁸ E. Benbassa, « L'artisanat juif en Turquie à la fin du XIX^e siècle », *Turcica*, 17, 1995, p. 113-127.

⁹ Les négociants Camondo, Carmona ou Adjiman accordaient souvent des crédits à leurs correspondants à Salonique.

¹⁰ Nous considérons que le nombre important des courtiers et des commissionnaires contribua au développement de l'activité commerciale des juifs.

aux métiers du commerce. Cependant, les registres ottomans de *Temettüat*¹¹ nous révèlent une image plus diversifiée du profil socioprofessionnel de la population juive. En effet, en dehors des négociants qui pratiquent le commerce international et le petit commerce, les juifs occupent une place importante dans les différents secteurs de l'artisanat local.

L'enregistrement de la taxation du *temettü*¹² selon la communauté d'appartenance et le nom du quartier d'habitation, nous fournit des éléments importants sur la position économique, le revenu annuel et le métier exercé vers le milieu du XIX^e siècle, par chaque contribuable.

D'après les sources ottomanes, le nombre des commerçants inscrits¹³ dans les registres est très limité. Il convient toutefois de prendre en considération le fait que les commerçants juifs sujets occidentaux¹⁴ et ceux qui avaient un *berat* leur assurant les mêmes droits que les sujets européens, n'apparaissent pas dans les registres. En revanche, le nombre des marchands de céréales (*zahire tüccarı*) payant le *Temettuat*¹⁵ s'élève à 178. Quant aux autres activités liées au commerce, nous comptons seulement quatre commissionnaires (*komisyoncu*).

¹¹ BOA. ML.VRD.TMT. (BOA Archives Ottomanes de la Présidence du conseil) *Temettüat Defteri-Selanik No 11719, Temettüat Defteri-Selanik No 11699, Temettüat Defteri-Selanik No 11726, Temettüat Defteri-Selanik No 11679, Temettüat Defteri-Selanik No 11577, Temettüat Defteri-Selanik No 11537, Temettüat Defteri-Selanik No 11546, Temettüat Defteri-Selanik No 11620, Temettüat Defteri-Selanik No 11577, Temettüat Defteri-Selanik No 11587, Temettüat Defteri-Selanik No 11466, Temettüat Defteri-Selanik No 11470*. M. Ali Gökaçtı, « Maliye Nezareti Temettüat defterlerine göre 1845 yılında Selanik », *Tarih ve Toplum Dergisi*, 168, 1997, p. 15-22 ; D. Akyalçın-Kaya, « Les conditions économiques et les caractéristiques démographiques des juifs saloniens au milieu du XIX^e siècle », in E. Benbassa (éd.), *Salonique ville juive, ville ottomane, ville grecque*, Paris, 2014, p. 19-48.

¹² Le *temettü* était perçu sur le revenu personnel annuel provenant de toutes les activités professionnelles des contribuables ainsi que sur les revenus de la propriété immobilière, de la propriété foncière et de l'élevage dans les régions rurales. Une partie de la taxation en question était destinée à subvenir aux dépenses municipales locales. À partir de 1879, le *temettü* fut uniquement perçu sur le revenu des commerçants, des artisans et sur l'industrie. En 1886, la somme perçue s'élevait à 5 % et fut appliquée uniquement sur les salaires, se transformant ainsi en un impôt sur le revenu. S. Shaw, « The Nineteenth-Century Ottoman Tax Reforms and revenue system », *International Journal of Modern East Studies*, 6, 1975, p. 422-428 ; A. Şener, *Tanzimat dönemi Osmanlı vergi sistemi*, Istanbul, 1990, p. 156-158.

¹³ Le nombre des commerçants enregistrés sans aucune spécialisation est très limité. Pour ce qui est des autres activités liées au commerce, sont enregistrés 4 courtiers ; en revanche, le nombre des commissionnaires s'élève à 94.

¹⁴ Au cours de la décennie 1830 sont mentionnés 9 commerçants juifs ayant la nationalité autrichienne, 1 commerçant sujet français, 1 sujet espagnol et 10 commerçants ayant un *berat*. I. Vasdravellis, *Ιστορικά Αρχεία Μακεδονίας, Αρχείον Θεσσαλονίκης 1695-1912*, Thessalonique, 1952, p. 540-541.

¹⁵ Les *Temettüat Defterleri* contiennent des informations importantes sur le profil socioéconomique des habitants et sur l'aspect démographique des centres urbains, si bien qu'ils constituent des sources d'information importantes pour l'histoire économique et sociale de

Les professions liées au commerce ne représentent donc pas la règle dans la communauté. Les sources nous permettent de constater qu'une bonne partie de la population juive effectue également des activités liées à l'artisanat. Ainsi, nous pouvons constater que les juifs tiennent une place importante dans les activités liées à l'artisanat local¹⁶.

2. L'artisanat

Le secteur du tissage occupe une place importante dans le corps professionnel des juifs de Salonique. La fabrication des draps, du *çuha*¹⁷, dans laquelle les juifs sont spécialisés traditionnellement, avait connu le déclin dès la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'abolition du corps des janissaires (1826), évoquée plus haut, avait porté le coup de grâce à cette branche de l'artisanat local déjà en voie de disparition : au milieu du XIX^e siècle, nous ne recensons plus que trois fabricants/marchands de draps de laine (*çuhacı*). Toutefois, les juifs conservent la quasi-exclusivité de la fabrication et de la vente des tissus en lin¹⁸ et des tissus en soie, qui ont remplacé la fabrication de *çuha* : nous relevons 110 fabricants/marchands de tissus de lin (*bezzaz*) et une bonne trentaine de fabricants/marchands de tissus de soie (*kazzaz*). Dans le secteur du tissage, le nombre des fabricants de bas de laine (*çorapçı*) et de serviettes (*havlucu*) est, en revanche, très limité. La fabrication des tapis, travail qui revenait aux femmes juives, subit une diminution importante, due en grande partie au développement et à la concurrence exercée, à cette époque, par les tapis de Smyrne. Les juifs ont aussi une quasi-exclusivité dans le métier de tailleur (*terzi*)¹⁹, exercé en grande partie par des femmes qui travaillent aussi pour les Grecs. En fait, ce nombre élevé est la conséquence des changements intervenus, au cours de cette période, dans la mode vestimentaire. En revanche, la présence juive reste faible dans le travail du cuir. Dans ce dernier domaine, la préférence est accordée à la fabrication de *çarık*²⁰, et l'on recense aussi des fabricants de pantoufles (*mestçi*). En dehors du secteur de la chaussure, nous pouvons mentionner des relieurs (*mücellid*), métier du cuir qui se développe au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle.

l'empire ottoman au XIX^e siècle. M. Kütükoğlu, « Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri », *Belleten*, LIX/225, 1995, p. 395-412.

¹⁶ M. Anastassiadou, « Artisans juifs de Salonique au début du Tanzimat », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 66, 1992, p. 65-72.

¹⁷ G. Veinstein, « Sur la draperie juive de Salonique (XVI^e-XVII^e siècles) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 66, 1992, p. 55-64.

¹⁸ 110 producteurs/commerçants de tissus en lin sont enregistrés, ce qui représente environ 92 % des professionnels du métier. Sont aussi enregistrés 30 producteurs/commerçants de tissus en soie. La fabrication de tapis fut une occupation en grande partie exercée par des femmes juives.

¹⁹ Le nombre de tailleurs enregistré s'élève à 69.

²⁰ Nous comptons 12 *çarıkçı*. Les *çarık* sont des chaussures en peau de vache à lacets en cuir sur les côtés.

Les juifs sont nombreux, au contraire, à travailler les métaux. Nous recensons un nombre important d'artisans tourneurs sur bois ou sur métal (*çarkçı*)²¹, qui forment la quasi-totalité des effectifs enregistrés. Mais il y a aussi des aiguseurs (*bileyci*), des étameurs (*kalaycı*), des serruriers (*çilingir*), des forgerons (*demirci*) et des fabricants/commerçants d'objets en cuivre (*bakırcı*), des fabricants de grands clous (*mismarçı*), des marchands de quincaillerie et de peintures (*nalburcu*) et des maréchaux-ferrants (*nalbant*). Le travail des métaux précieux²² est aussi un métier exercé par les juifs.

L'examen des différents secteurs de l'artisanat présents dans la ville, nous révèle que les juifs effectuent également des métiers peu rémunérateurs.

Le secteur de l'alimentation, surtout celui de la vente de produits, représente un taux important dans l'ensemble des effectifs juifs. Les épiciers (*bakkal*) sont notamment bien représentés. Il arrive que certains métiers soient exercés presque en totalité par des individus relevant de la même appartenance confessionnelle, sans que cela soit codifié d'une quelconque manière. De fait, certaines professions liées à l'alimentation suivent les habitudes et les réglementations religieuses d'une communauté en particulier et s'adressent à un groupe confessionnel précis.

3. Les autres professions

Pour ce qui est des professions libérales, la communauté a l'exclusivité du métier de pharmacien²³ et il existe aussi un certain nombre de médecins juifs²⁴. Les *deunme* exercent souvent les métiers de bonnetier, mercier, quincaillier, coiffeur ou boucher.

Dans les professions liées aux services, les juifs ont également le quasi-monopole du métier de portefaix (*hamal*)²⁵. Les bateliers (*kayıkçı*)²⁶ juifs assurent le transport des marchandises du port à la ville. Les brocanteurs juifs (*eskici*) forment 69% du total des effectifs du métier. Tous ces métiers sont peu rémunérateurs²⁷. En outre, nous relevons un nombre important (180) de serviteurs (*hizmetkar*), qui représentent, pour la population juive, 6 % des

²¹ Nous recensons 159 *çarkçı*.

²² Il existait un certain nombre de joailliers travaillant l'or et l'argent (*kuyumcu*), d'autres spécialisés dans les perles et les pierres précieuses (*mücehverci*)²², d'autres dans les diamants (*cevahirci*), ainsi que des horlogers (*saatçi*).

²³ Néhama, *Histoire des Israélites...*, t. 7, p. 294. Grecs et juifs se partageaient la profession de pharmacien et de droguiste.

²⁴ Dans les registres sont recensés 9 médecins, 1 vétérinaire et 8 pharmaciens.

²⁵ Nous recensons 182 portefaix juifs.

²⁶ Nous recensons 35 bateliers.

²⁷ Ils pratiquaient aussi les métiers de charretier, ânier, ferblantier, batelier, débardeur et porteur d'eau.

contribuables. Nos sources ne fournissent pas d'éléments d'information sur leurs activités exactes²⁸.

Il est une catégorie exemptée du *Temettuat* qui mérite une attention particulière : les personnes enregistrées comme vivant de diverses aides (*iane ile geçinir*). Nos sources nous révèlent parmi cette catégorie, un nombre important de juifs²⁹ sans moyens de subvenir à leurs besoins³⁰. L'aide mentionnée dans les registres était-elle accordée par la communauté juive ? Ce taux, comparé à celui enregistré au sein de la population musulmane et chrétienne, est nettement plus élevé³¹. Il révèle les conditions de vie de la population juive et la stratification sociale au sein de la communauté. La situation décrite dans les registres ottomans vers le milieu du XIX^e siècle se maintient quelques décennies et ce, malgré une certaine prospérité constatée vers la fin du siècle, dans la communauté juive de Salonique.

Au cours de cette période, nous connaissons les établissements des frères Modiano³², ceux d'Anania Arditti³³, protégés français, et ceux de Fernandez-Misrachi. Nous observons donc que les négociants juifs, au début du siècle courtiers et commissionnaires des établissements occidentaux, parviennent, dès le milieu des années 1830, à créer leurs propres établissements. Toutefois, les juifs furent aussi aidés dans leurs activités par les réseaux qu'ils entretenaient avec leurs coreligionnaires à Livourne, Gênes, Trieste, Vienne et Constantinople³⁴.

4. Les transformations économiques dans la communauté juive vers le milieu du XIX^e siècle

L'essor des échanges commerciaux entre les villes portuaires ottomanes et l'Europe occidentale, dû à la conjoncture politique et économique de l'époque, entraîne l'expansion des liaisons maritimes et terrestres de Salonique. Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, la concentration des transactions commerciales dans les villes stimule le développement de Salonique. La construction des lignes de chemin de fer reliant Salonique avec l'hinterland de la

²⁸ Les filles travaillaient souvent comme domestiques et blanchisseuses et, à la fin du XIX^e siècle, comme ouvrières dans les premières industries de la ville.

²⁹ Leur nombre s'élève à 590 personnes.

³⁰ D. Akyaçın-Kaya, « 'Living of others aid'. The socioeconomic Structure of Salonica's Jews in the Mid-Nineteenth Century », *Jewish History*, 3-4/28, 2014, p. 313-336. Idem, « Les conditions économiques et les caractéristiques démographiques des juifs saloniens au milieu du XIX^e siècle », in. Benbassa (éd.), *Salonique...*, p. 19-48.

³¹ Dans la population musulmane ce taux représente 6 %, soit 132 personnes, et dans la communauté chrétienne, 12 personnes.

³² Ils étaient les courtiers des établissements français d'Hippolyte Reboul et d'Antoine Masse.

³³ Il était sous protection française. Lui aussi était courtier d'une maison de commerce française de la ville, celle de Philibert Fouquier.

³⁴ Les négociants et banquiers de la capitale, comme les Camondo, Carmona, Adjiman, accordaient souvent des crédits à leurs correspondants de Salonique.

Macédoine et les liaisons maritimes vers des ports occidentaux, facilitent le commerce agricole. L'adaptation de Salonique aux besoins du marché occidental et les transformations économiques et sociales entraînent l'apparition de nouveaux groupes socio-économiques puissants. Les commerçants élargissent leur activité et deviennent des hommes d'affaires et des banquiers³⁵, des fondateurs et actionnaires de banques privées³⁶, des entrepreneurs, des représentants de compagnies maritimes et, enfin, des industriels participant à la création des premières usines à Salonique et dans la région de Macédoine. Ces hommes d'affaires aux activités très variées, juifs en majeure partie, tiennent entre leurs mains une part substantielle de l'économie de la ville. Ils doivent en grande partie leur prospérité aux mutations de la structure économique et sociale de la ville.

Les associés Allatini³⁷ et Modiano élargissent leur domaine d'activités en dehors des exportations de céréales et de tabac destinées aux Régies de France, d'Italie, de Sardaigne et d'Autriche³⁸. Dans les années 1890, les Allatini créent la « Compagnie Commerciale Ltd de Salonique », spécialisée dans le commerce de tabac. Passant des arrangements avec les principaux propriétaires terriens et les autorités locales, ils instaurent un quasi-monopole sur les exportations de ce produit³⁹. Vers le milieu du XIX^e siècle, grâce à l'expansion du commerce des céréales, les établissements Allatini-Modiano et Fernandez-Misrachi s'associent pour exporter des céréales⁴⁰ et de la soie et font baisser le prix de cette denrée au détriment des autres établissements de Salonique⁴¹.

Les frères Allatini⁴² participent à la création des premières industries de Salonique, dont les plus importantes sont une minoterie, une briqueterie et une brasserie. En 1888, avec des capitaux de la Lander Bank de Vienne, les Allatini créent la Banque de Salonique, rachetée ensuite par la Banque Parisienne des

³⁵ Public Record Office, Londres : Foreign Office (FO) 78/441, f. 130-131. E. Hekimoglu, *Θεσσαλονίκη, Τουρκοκρατία και Μεσοπόλεμος*, Thessalonique 1996, p. 217-234.

³⁶ E. Hekimoglu, E. Danacioglu, *Θεσσαλονίκη πριν από 100 χρόνια. Το μετέωρο βήμα στη Δύση*, Thessalonique, 1998, p. 21.

³⁷ Le chiffre d'affaires de l'établissement Allatini-Modiano, qui s'élevait à 2 000 000 F, dépendait du crédit bancaire et des grands établissements de crédit occidentaux.

³⁸ AMAE, Salonique, vol. 24, ff. 125 et 177. Voir PROFO, 195/647, f. 447. Les établissements Allatini-Modiano et Fernandez-Misrachi furent les deux seuls commissionnaires à acheter du tabac pour les Régies de France, d'Italie, de Sardaigne et d'Autriche. Ces deux établissements agissaient également pour le compte des maisons Perrier à Marseille et Pescatore à Paris, pour l'envoi de feuilles de tabac de Macédoine destinées à la Régie de France.

³⁹ PROFO, 195/647, f. 447.

⁴⁰ AMAE, Salonique, vol. 23, f. 126. Apostolos Vacalopoulos, *Ιστορία της Θεσσαλονίκης*, Thessalonique, 1983, p. 326-327.

⁴¹ AMAE, Salonique, vol. 25, f. 87.

⁴² M. A. Karaman, « XIX. Yüzyılda Selanikte Musevi Bir Aile: Alatiniler », *Journal of History Studies*, 9 (5), 2017 p. 129-142.

Pays-Bas, son siège étant transféré à Constantinople (1909). Outre la Banque de Salonique ils créent, vers la fin du XIX^e siècle, la Banque Amar et la Banque Benveniste⁴³. Les Allatini sont aussi les banquiers de puissants beys et du gouverneur de Salonique⁴⁴. Leur position économique est, par ailleurs, favorisée par leurs rapports avec les autorités locales. Les Allatini et les Abbot consentent des prêts au gouverneur de la ville, Youssouf Pacha, pour l'affermage de la douane de Salonique, en participant aux bénéfices de la ferme de la douane⁴⁵. Leurs activités bancaires les rendent donc aussi très influents auprès des autorités locales.

À la fin du XIX^e siècle les notables et hommes d'affaires juifs⁴⁶ agissent aussi en bienfaiteurs de la communauté. Toutefois, les hommes d'affaires de Salonique ne se contentent pas d'une bienfaisance destinée à leur communauté d'appartenance mais sont présents, au contraire, dans l'ensemble de la société urbaine : tel fut le cas du docteur Moïse Allatini. Signalons cependant qu'il s'agit d'une élite peu nombreuse.

Les Allatini participent aux actes caritatifs envers la communauté juive aussi bien qu'envers les autres communautés de la ville. Ils font partie des nouveaux groupes socio-économiques puissants⁴⁷ qui cherchent à affirmer leur suprématie en développant une activité sociale pour la ville dans son ensemble. On assiste, à l'époque, à de nouvelles formes de sociabilité et de nouveaux comportements citadins. Des associations sont fondées, dont la plus importante, le Cercle de Salonique, est placée sous la présidence du gouverneur, *vali* : ici se rencontrent les gens aisés de toutes les confessions, chrétiens, musulmans et juifs, appartenant tous aux nouvelles élites urbaines⁴⁸. Relevons toutefois que cette sociabilité élargie concerne les groupes socio-économiques puissants.

La maison Fernandez-Misrachi réunissant les frères Jacob et Salomon Fernandez et les frères Moïse et Abraham Misrachi, possède, en dehors du commerce des céréales, du coton et de soie⁴⁹, une filature de soie à la

⁴³ G. Chamoudopoulos, *Oi Eβραίοι της Θεσσαλονίκης*, Thessalonique, 1935, p. 34.

⁴⁴ AMAE, *Salonique*, vol. 24, ff. 125 et 177.

⁴⁵ PROFO, 195/293, 7 janvier 1852.

⁴⁶ Outre les négociants mentionnés plus haut, les principaux hommes d'affaires juifs, notables et bienfaiteurs de la communauté vers la fin du XIX^e siècle étaient : Moïse Morpurgo, Saül Daniel Modiano, Isaac Samuel Modiano, Samuel Modiano, Juda Saül Modiano, Isaac Bensoussan, Haïm Saias, Shalom Saias, Pereira, Molho, Abraham Carasso, Bajona, Benveniste, Saporta, Moïse Isaac Tiano et Raphaël Tiano. G. Megas, Dj. Benmayior, *O Eβραίοι της Θεσσαλονίκης. Μαρτυρίες μη Θεσσαλονικέων*, Thessalonique, 2017, p.382.

⁴⁷ A. Rodrigue, « Salonique, ville d'histoire et lieu de mémoire », in Benbassa (éd.), *Salonique ...*, Paris, 2014, p.15.

⁴⁸ E. Themopoulou, « Les élites urbaines à l'époque du Tanzimat : Le cas de Salonique », in A. Anastasopoulos (éd.), *Provincial elites in the Ottoman Empire*, Rethymno, 2005, p. 343-348. E. Hekimoglu, « The Jewish Bourgeoisie in Thessalonique, 1906-1911: Assets and Bankruptcies », in I. K. Hassiotis (éd.), *The Jewish communities of Southeastern Europe*, Thessalonique, 1997, p.175-183.

⁴⁹ AMAE, *Salonique*, vol. 22, f. 105. Le chiffre d'affaires de la maison s'élevait à 1 500 000 F.

piémontaise, dont la production est exportée en majeure partie à Marseille⁵⁰. Au cours des années 1860, Jacob Fernandez est le gérant de la Compagnie française de navigation à vapeur « Messageries impériales »⁵¹ et, après sa mort, en 1868, son frère Salomon lui succède⁵². Salomon Fernandez est également, au cours de cette période, consul d'Italie à Salonique⁵³. En 1869, pendant les travaux de démolition des remparts donnant sur la mer et la construction des magasins sur les quais, l'associé des Fernandez, Moïse Misrachi, achète pour 7 791 200 piastres⁵⁴ un terrain mis en vente par le gouvernement.

Les établissements juifs de crédit⁵⁵, le nombre de commissionnaires, le développement des liens avec la France et l'Italie par le biais de l'éducation, et des liens avec l'Autriche lors de la construction de lignes de chemin de fer entre Salonique, Skopje (Uscup) et Mitrovitza (financée partiellement par le baron de Hirsch) : tout cela participe du développement de l'activité des juifs à Salonique. La participation des juifs au développement de Salonique s'inscrit dans le mouvement plus large des villes portuaires de l'empire ottoman, ayant bénéficié de la navigation à vapeur et de l'introduction de capitaux européens. Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, les groupes ethniques habitant ces villes devinrent les partenaires des Occidentaux.

5. Le progrès socio-économique dans la communauté juive vers la fin du XIX^e siècle

Plusieurs facteurs ont contribué à une réforme de l'éducation qui devait conduire au progrès socio-économique de la communauté juive de Salonique : la formation, en 1864, du comité local de l'Alliance Israélite Universelle (AIU)⁵⁶ et

⁵⁰ AMAE, *Salonique*, vol. 24, f. 126. Les centres de ses transactions étaient Marseille, Gênes, Livourne, Malte, la Sicile, Trieste, Amsterdam, Anvers, Vienne et Londres.

⁵¹ AMAE, *Salonique*, vol. 25, ff. 53 et 238.

⁵² AMAE *Salonique*, vol 24, f. 332.

⁵³ AMAE, *Salonique*, vol. 25, f. 53.

⁵⁴ AMAE, *Salonique*, vol. 27, f. 22.

⁵⁵ Les commissionnaires pratiquaient des langues étrangères comme le français et l'italien, appris dans les écoles de l'Alliance Israélite Universelle.

⁵⁶ Sur l'Alliance Israélite Universelle : N. Leven, *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle (1860-1910)*, Paris, 1911 ; A. Chouraqui, *Cent ans d'histoire : l'Alliance Israélite Universelle et la Renaissance juive contemporaine (1860-1960)*, Paris, 1965, p. 173-177 ; A. Rodrigue, *De l'instruction à l'émancipation. Les enseignants de l'Alliance Israélite Universelle et les juifs d'Orient*, Paris, 1989 ; Idem, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860-1925*, Bloomington, 1990 ; P. Dumont, « Une source pour l'étude des communautés juives de Turquie : Les Archives de l'Alliance Israélite Universelle », *Journal Asiatique*, 267, 1979, p. 101-135 ; Nehama, *Histoire des Israélites...*, t. 5, p. 679-681.

la création, dans les années 1870, de deux nouvelles écoles⁵⁷, l'appui financier des principaux négociants juifs, dont Moïse Allatini⁵⁸, à l'introduction d'un système d'enseignement à l'occidentale animé par des instituteurs venus de France.

Le 20 août 1873, une école de garçons subventionnée par l'AIU est créée conjointement par l'association anglo-juive (Anglo-Jewish Association) et par la communauté juive de Salonique. Le 8 septembre 1874, une autre école est créée pour les filles. En 1876, un bâtiment est acheté grâce à une subvention de l'AIU et un autre, grâce à la subvention du baron de Hirsch (de 42 000 F), destiné à abriter l'école des garçons. La principale ressource pour financer les écoles provenait de la taxe sur les produits exportés par les négociants juifs⁵⁹.

La création, au cours du troisième quart du XIX^e siècle, des écoles de l'Alliance constitue une étape importante dans le développement de l'instruction au sein de la communauté juive⁶⁰ et dans les mutations survenues dans les corps de métier. Cependant, cette période est aussi marquée par la réorganisation de la communauté, du fait de la présence de l'élément progressiste, laïque, dans son administration⁶¹.

Le but des écoles de l'Alliance est l'enseignement laïque, l'éducation des filles et l'orientation professionnelle des jeunes vers les métiers adaptés aux besoins de l'époque. Les écoles de l'Alliance appliquent un système d'enseignement à l'occidentale. Des écoles sont créées à Volos, Andrinople, Smyrne, Kavala, Monastir et Constantinople. Au cours de la même période, on assiste également à l'implémentation du modèle occidental d'instruction au sein de la communauté grecque orthodoxe, bulgare et dans la population musulmane de la ville.

⁵⁷ Archives de l'A.I.U., Grèce, 4, B 21-22, *Lettre de Moïse Allatini au comité central de l'A.I.U. à Paris*, 21 décembre 1875. *Lettre de Moïse Allatini*, 26 juin 1878, *Lettre de Moïse Allatini*, 27 août 1879. D'après Narcisse Leven, aucun comité local ne fut plus actif que celui de Salonique. Leven, *Cinquante ans...*, vol. 2, p. 191-192 ; Chouraqui, *Cent ans d'histoire*, p. 173-17 ; Nehama, *Histoire des Israélites...*, t. 7, p. 678-685 ; R. Molho, « Le renouveau de la communauté juive de Salonique entre 1856 et 1919 », in G. Veinstein (éd.), *Salonique 1850-1918 : La ville des Juifs et le réveil des Balkans*, Paris, 1992, p. 64-78.

⁵⁸ *Bulletin de l'A.I.U.*, 1873, p. 80-81 ; 1876, p. 36 ; Archives de l'A.I.U., Grèce, 4, B21-22, *Lettre de Moïse Allatini*, 19 janvier 1879.

⁵⁹ En 1864, lors de la formation d'un comité local de l'A.I.U., le rabbin Léon Néhama devint président, suivi, à partir de 1867, de Moïse Allatini qui le resta jusqu'à sa mort en 1882 : *Bulletin de l'A.I.U.*, 1865, p. 10.

⁶⁰ *Bulletin de l'A.I.U.*, 1873, p. 80-81.

⁶¹ L'école Lippmann fut créée en 1856 à Salonique par Moïse Allatini grâce à la donation des Rothschild ; elle était destinée plutôt aux enfants des familles aisées. R. Molho, *Oi Eβραίοι της Θεσσαλονίκης 1865-1919. Μια ιδιαίτερη κοινότητα*, Athènes, 2001, p. 143-144.

⁶² Molho, *Oi Eβραίοι της Θεσσαλονίκης...*, p. 85. Seulement 10 % de la population participaient à l'élection de l'administration de la communauté, ce qui est très significatif du niveau socio-économique de ses membres.

Dans une lettre adressée, en 1876, au comité central de l'AIU, Moïse Allatini souligne que « l'ignorance des métiers était sans doute une des causes les plus importantes de la misère dans laquelle se trouvait la majorité des Israélites de notre ville »⁶².

L'application par l'Alliance d'un système d'enseignement laïque à l'occidentale et l'orientation professionnelle des jeunes vers les nouveaux métiers apporta un certain progrès socio-économique dans la communauté juive de la ville. Il convient de signaler que les écoles laïques de l'Alliance acceptaient aussi des étudiants chrétiens et musulmans et que, de leur côté, les écoles grecques de la ville accueillaient également des élèves juifs⁶³.

C'est ainsi que des « ateliers d'apprentissage professionnel »⁶⁴ furent créés dans le but d'orienter les jeunes juifs vers des métiers tels que celui d'horloger, d'orfèvre, de tailleur, de menuisier (en raison de la demande croissante de meubles de style européen), de forgeron⁶⁵, de chaudronnier (pour les besoins des lignes de chemin de fer en construction par le baron de Hirsch, autrichien d'origine juive), de typographe (en raison du développement de la presse). Étant donné qu'une partie de la population pratiquait des métiers liés au commerce, la création des écoles visait en fait à réorienter professionnellement les jeunes. La lettre adressée en 1876 par Moïse Allatini au comité central de l'AIU à Paris⁶⁶ est très explicite à cet égard : « Nos coreligionnaires se marient de bonne heure, de sorte qu'ils sont très vite surchargés de famille à la subsistance de laquelle ils ne savent comment pourvoir, tous s'adonnent aux professions de négociant, de banquier, de courtier et de portefaix. »

L'adaptation du commerce de Salonique au commerce international engendra donc la diversification professionnelle dans la société juive, par l'introduction de nouveaux métiers adaptés aux exigences de l'époque. Le nombre d'ouvriers formés par l'Alliance entre les années 1889 et 1898 s'élève à

⁶² Archives de l'A.I.U., Grèce, 4, B 21-22, *Lettre de Moïse Allatini adressée en 1876 au comité central de l'Alliance Israélite Universelle à Paris*, 2 août 1876. Leven, *Cinquante ans...*, p. 176. L'école Lippmann, prévoyait une éducation modèle dispensée par le rabbin progressiste Lippmann. En 1912, 9 nouvelles écoles maternelles, secondaires et professionnelles furent créées pour les garçons et les filles.

⁶³ Molho, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης...*, p. 149-150.

⁶⁴ Archives de l'A.I.U., Grèce, 4, B 21-22, *Lettre de Moïse Allatini*, président du comité local de l'Alliance Israélite Universelle, *adressée en 1876 au comité central de l'Alliance à Paris*, 26 juin 1878 ; *Lettre de Moïse Allatini adressée en 1876 au comité central de l'Alliance Israélite Universelle à Paris*, 3 septembre 1879. P. Dumont, « Jewish communities in Turkey during the last decades of the Nineteenth Century in the light of the Archives of the Alliance Universelle », in B. Braude, B. Lewis (éds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, p. 227.

⁶⁵ Archives de l'A.I.U., Grèce, 4, B 21-22, *Lettre de Moïse Allatini adressée en 1876 au comité central de l'Alliance Israélite Universelle à Paris*, *Lettre du 26 juin 1879*.

⁶⁶ Archives de l'A.I.U., Grèce, 4, B 21-22, *Lettre du 2 août 1876*.

233⁶⁷. Les filles étaient orientées, en revanche, vers les métiers de couturière et de gouvernante⁶⁸ et, plus tard, elles allaient travailler comme ouvrières⁶⁹ dans les industries du tabac de Salonique. En 1887 fut créé l'Atelier des Jeunes Filles⁷⁰ dont le but était l'orientation professionnelle des jeunes filles juives. Les ateliers d'apprentissage de la couture et de la dentelle leur offraient de nouvelles possibilités professionnelles.

Vers la fin du XIX^e siècle, les *dönnnes* en vinrent à exercer des professions libérales et à travailler comme fonctionnaires dans l'administration ottomane, avant d'accéder aux professions militaires.

Le français était la langue d'enseignement des garçons, et l'italien, celle des filles mais, à partir de 1889 (en raison des inconvénients d'un enseignement en deux langues différentes), le français finit par devenir la langue unique d'enseignement, soutenu plutôt par les classes moyennes aisées qui se tournaient vers la culture française, tendance favorisée dans les écoles de l'Alliance. Les jeunes diplômés des écoles de l'Alliance qui connaissaient le français ou l'italien dans une Salonique en voie d'occidentalisation, pouvaient ainsi devenir employés dans des sociétés à capitaux étrangers, dans le secteur commercial et bancaire, et se ménageaient ainsi des perspectives d'ascension sociale. Quant aux filles, elles devenaient institutrices.

Les professions libérales enregistrent une croissance parmi les musulmans et les non musulmans de la ville en raison du développement de l'éducation⁷¹. La fin du XIX^e siècle et le début du XX^e voient se développer ces professions et on assiste surtout à une augmentation du nombre de médecins⁷², d'avocats⁷³, de pharmaciens, d'instituteurs et de journalistes, ces derniers étant appelés à jouer un rôle important dans le développement de la presse⁷⁴.

⁶⁷ Dumont, « La structure sociale... », p. 359-361.

⁶⁸ Archives de l'A.I.U., Grèce, 7 /E 145. *Lettre* du 29 juillet 1884.

⁶⁹ L'organisation en corporations professionnelles, « La Fédération », mouvement ouvrier, fut créée en 1909.

⁷⁰ Molho, *Oi Eβραίοι της Θεσσαλονίκης...*, p. 176.

⁷¹ Au début du XX^e siècle, 12 % de la population juive, filles et garçons, étaient scolarisés dans les écoles de l'Alliance. Molho, *ibidem*, p. 219.

⁷² J. Néhama, *Les Médecins juifs à Salonique*, Extrait *Revue d'histoire de la médecine hébraïque*, 8, 1951, p. 17-19 ; Dumont, « La structure sociale... », p. 378. Les médecins juifs au début et au milieu du XIX^e siècle étaient Lazare Allatini et son fils, Moïse. À la fin du siècle, plusieurs jeunes firent leurs études de médecine à Constantinople et en Europe occidentale, tels Moïse Misrachi (neveu de Moïse Allatini), Abraham Fernandez, Sialom Ereira, Matalon, Jacques Pacha, Isaac Beja, Samuel Arditti et Mehîr Namias. A. Metallinou, « Οι Γιατροί της Θεσσαλονίκης τον 19^ο αιώνα », *Μακεδονικό Ημερολόγιο*, 1971, p. 253-255.

⁷³ Les principaux avocats juifs à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e étaient Emmanuel Salem, Faraggi, et Abraham Carasso. Néhama, *Histoire des Israélites...*, t. 7, p. 69 ; Chamoudopoulos, *Oi Eβραίοι της Θεσσαλονίκης...*, p. 35-38.

⁷⁴ G. Nassi (éd.), *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and modern Turkey*, Istanbul, 2001.

La diversification professionnelle au sein de la communauté juive de Salonique, obtenue par le biais de l'éducation, apporta une certaine amélioration non seulement de la situation financière, mais aussi de leur position sociale. Cependant, la question qui se pose ici est de savoir si les couches sociales les plus défavorisées purent également profiter du développement de l'éducation dans la communauté dans son ensemble. Il est difficile de répondre à cette question car, avant le début du XX^e siècle, les sources se font écho surtout de la détresse et de la pauvreté des juifs (voir les lettres du président du comité local de l'AIU, Moïse Allatini, et, plus tard, celles du vice-président, Charles Allatini⁷⁵). La communauté juive connut une certaine prospérité mais elle continuait à compter une importante population de pauvres. Néhama considérait que, vers la fin du XIX^e siècle, seulement 6 à 7 % de la population juive jouissait d'une aisance reconnue⁷⁶. Aux élections pour l'administration de la communauté participaient seulement 10 %⁷⁷ de la population juive. Il apparaît donc, qu'une partie importante de la population juive de Salonique n'avait pas la possibilité de participer à la gestion de la communauté. Celle-ci était administrée par des groupes socio-économiques puissants, ce qui est significatif de la stratification socio-économique de la communauté juive.

Les mutations socioéconomiques générées, d'une part, par la conjoncture politico-économique générale de l'époque, et, d'autre part, par le développement commercial et économique d'une Salonique en voie d'industrialisation, font naître des groupes sociaux qui, par là-même, renouvellent la structure sociale de la ville à l'aube du XIX^e siècle. Le progrès socioéconomique au sein de la communauté juive comporte les éléments constitutifs d'une nouvelle structure sociale et indique très clairement une société en pleine mutation dans la Salonique de la fin du XIX^e siècle.

⁷⁵ *Archives de l'A.I.U., Lettre de Moïse Allatini*, 2 août 1876. *Lettre de Moïse Allatini*, 24 avril 1882. *Lettre de Charles Allatini*, 16 février 1894 : « [...] Notre population israélite traverse en ce moment une crise bien grave, car en dehors des nombreux réfugiés russes qui se trouvent dans notre ville, nous avons ainsi que vous le savez, une proportion énorme de pauvres indigènes [...] ». Il s'agit ici de réfugiés russes d'origine juive.

⁷⁶ Néhama se fondait sur la liste des bienfaiteurs de 1880 publiée annuellement par le comité local de l'Alliance, dont le nombre s'élevait à 194 personnes, représentant une quarantaine de familles. Néhama, *Histoire des Israélites...*, t. 7, p. 732.

⁷⁷ Molho, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης...*, p. 85.

Sources

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA) Maliye (ML) Varidat (VRD) Temettüat (TMT).

Archives Ottomanes de la Présidence du Conseil

BOA. ML. VRD TMT *Temettüat Defteri-Selanik No 11719, Temettüat Defteri-Selanik No 11699, Temettüat Defteri-Selanik No 11726, Temettüat Defteri-Selanik No 11679, Temettüat Defteri-Selanik No 11577, Temettüat Defteri-Selanik No 11537, Temettüat Defteri-Selanik No 11546, Temettüat Defteri-Selanik No 11620, Temettüat Defteri-Selanik No 11577, Temettüat Defteri-Selanik No 11587, Temettüat Defteri-Selanik No 11466, Temettüat Defteri-Selanik No 11470.*

Archives du Ministère des Affaires étrangères : Correspondance Consulaire Commerciale, (AMAE), *Salonique* vol. 23, vol. 24, vol. 25, vol. 27.

Public Record Office, Londres : Foreign Office (PROFO) 78/441, 195/647, 195/293.

LA MINORITÉ MUSULMANE

ADAPTING AND PRESERVING THE CULTURAL MEMORY. THE ETHNIC AND RELIGIOUS IDENTITY OF THE MUSLIM SLAVS/ MACEDONIANS OF GOLLOBORDA (ALBANIA)

Alexander A. Novik

1. Introduction

The aim of this study is to analyze the markers of ethnic and religious self-identification of the Muslim Slavs in Golloborda, as well as the mechanisms of transfer of collective cultural memory in their community at the beginning of the XXIst century. Today we can observe significant transformations in the social, cultural, and religious life of the ethno-local and ethno-confessional groups of the region. These transformations are caused by the global processes of widening of informational connections and a certain unification of culture that influence the preservation of traditions and, as a result, the self-identification of peoples.¹

The study is based on the author's longtime field observations, from 2008 till 2019, in the West Balkans, and on the analysis of ethnological, folklore and historical materials kept in several archives: The Institute for Cultural Anthropology and Art Studies and the Institute of Linguistics of the Academy of Sciences of Albania (Tirana), as well as the Krste Misirkov Institute for Macedonian Language (Skopje). During my research I have studied the available bibliography by Serbian, Macedonian, Albanian and German authors who have dedicated their works to the languages and cultures of the residents of Golloborda, their customs and religious and ritual practices.² I have also

¹ I. Ivanova, 2006, *Албанци и их соседи* [Albanians and their neighbors], Moscow; A. Elbasani, O. Roy (eds.), *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, London, 2015.

² M. Filipovich, *Голо Брдо. Белешке о насељима, пореклу становништва, народном животу о обичајима* [Golo Brdo. Notes on settlements, origin of the population, folk life and customs], Skoplje, 1940; V. Drvoshanov, "Говорот на голобрдските села Стеблево и Клење во Албанија" ["The lect of the villages Steblevo and Klenje in Golo Brdo, Albania"], in Nijazi Limanoski (ed.), *Одбрана и заштита на мајчиниот македонски јазик и етнос кај исламизираниите Македонци* [Protection of the native Macedonian language and ethnos among the Islamized Macedonians], Skopje, 1995, p. 37-44; H. Sadikaj, *Gollobordasit e Dibrës*, Tirana, 1999; T. Boiadzhiev, "Архаизми и иновации в диалектите на Гора и Голо Бърдо" ["Archaisms and

considered the theoretical models developed in cultural and social anthropology by scholars who studied the phenomenon of cultural memory using Italian, German, Serbian, and Macedonian data.

The main methodological principles of my research are description, historical typology, and comparison. In my study of ethnic and religious self-identification as a phenomenon in the historical and social context of the development of the West Balkans, I view the markers of identity as a single informational and cultural code, which is structured as a complex of multiple elements, each of which has its own function.³ My main methods belong to the structural and functional analysis. The historical approach has allowed me to discern the fundamental patterns of the genesis of cultural memory and evolution of religious identity.

2. Geographical and historical aspects

The district of my study field is situated in the east/north-east of Albania, in a mountainous region located on the border with the Republic of North Macedonia. This district, with many Slavic settlements across it, is called Golloborda (*Gollobordë, a*) in Albanian. In Macedonian, its name is Golo Brdo (*Голо Брдо*) or Golo Bordo (*Голо Бордо*), which means ‘naked mountain, naked mountain top’.⁴

Golloborda is completely unique in having preserved its language, traditional culture, and customs of everyday life.⁵ It is worth noting that in 2008,

innovations in dialects of Gora and Golo Brdo”], in P. Assenova *et al.* (eds), *Българските острови на Балканите* [Bulgarian islands in the Balkans], Sofia, 2007, p. 52-64; Xh. Ylli, K. Steinke, *Die Slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 2. Teil Golloborda – Herbel – Kërçishti i Epërm*, München, 2008; V. Toncheva, *Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Традиции, музика, идентичност* [Bulgarians from Golo Brdo, Republic of Albania. Traditions, music, identity], Part I, Sofia, 2009.

³ Cf A. Novik, “Самосознание и традиционна култура македонцев-мусульман в Албании: процессы адаптации и сохранения идентичности (материалы экспедиций 2008-2009 гг.)” [“Self-awareness and traditional culture of the Macedonian Muslims in Albania: the processes of adaptation and preservation of identity (materials of the expeditions of 2008-2009)”, *Традиционна култура* [The traditional culture], vol. 1 (41), 2011, p. 79-85.

⁴ In reality, the place is not completely devoid of vegetation today, only the wide highlands between the high mountain tops have a poor vegetal cover.

⁵ On the basis of the 2008-2010 expeditions, the author, together with colleagues, wrote a monograph about this region, which was published in Russian, Albanian and Macedonian: A. Sobolev, A. Novik (eds), *Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг.* [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010], Saint Petersburg-München, 2013; A. Sobolev, A. Novik (eds), *Gollobordë (Golo Bordo), Shqipëri. Nga materialet e ekspeditës ballkanike të ASHR-së dhe UShSt-P-së në vitet 2008–2010* [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010], Saint-Petersburg-Tirana, 2017; A. Sobolev, A. Novik (eds), *Голо Брдо: од материјалите на балканската*

the Albanian government included a part of the district in the National Park Shebenik-Jabllanica. This decision was made to attract Albanian and foreign tourists to the region and promote inflow of investments and economic development of the local villages (Fig. 1).

This region is populated by Albanians (Muslims, Catholic and Orthodox Christians), Macedonians (Orthodox Christians and Muslims), Roma (Muslims), Vlachs (Orthodox Christians). The multiethnic and multi-confessional population is the reason for the complex social and cultural processes that are observed in the eastern and south-eastern regions of Albania and the western part of North Macedonia. The political imbalance caused by the disintegration of the former SFRY and the change of regime in Albania adds instability to the region.⁶

Due to historical reasons, the state borders in the west of the Balkan Peninsula have been drawn through ethnic regions and districts without taking their population's ethnic identity into account.⁷ The attempts of national governments or international organizations to interrupt ethnic processes have always aggravated the situation. A study of the ethnic mechanisms is absolutely necessary.

There are several thousands of Muslim Slavs in Albania. Currently, I am unable to provide more precise data.⁸ The Population and Housing Census of Albania, which was carried out in October-November 2011 with results announced in 2012,⁹ did not clarify the subject much further.¹⁰ According to the data of the country's Institute of Statistics, Albania has a population of 2 821

експедиција на РАН и СПбДУ во 2008–2010 година [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010], Skopje-Saint Petersburg, 2018.

⁶ S. Woodward, *Balkan Tragedy. Chaos and Dissolution after the Cold War*, Washington, D.C., 1995; A. Svetieva (ed.), 2006, *Живот на граница. Голо Брдо: зборник трудови* [Life on the border. Golo Brdo: proceedings], Skopje, 2006.

⁷ See I. Ivanova, *Северная Албания в XIX – начале XX в. Общественная жизнь* [Northern Albania in the 19th – early 20th centuries. Public life], Moscow, 1973.

⁸ In one of the last studies of the district of Golloborda, undertaken by Bulgarian researcher Veselka Toncheva, the population structure is analyzed (with the use of various sources) from the XIVth century onwards, but there are no exact numbers given on the current situation, which can be explained, first and foremost, by the high levels of migration among the residents that lead to any objective calculations being impossible (the risk of error is very high in such a situation). V. Toncheva, *Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Традиции, музика, идентичност* [Bulgarians from Golo Brdo, Republic of Albania. Traditions, music, identity], Part I, Rod, Sofia, 2009, p. 9-25.

⁹ Censusi 2011 INSTAT. Available at <http://www.shqiptarja.com/home/1/censusi-instat-sot-ben-publike-rezultatet-zyrtare-136719.htm>, last accessed on 18 August 2019.

¹⁰ The materials of the census and the social reflection upon the publication of its results concerning the Slavic population are also presented in our collective monograph: Sobolev-Novik (eds), *Голо Бородо (Gollobordë)...*, 2013, p. 10-11.

977, of which the Macedonian minority comprises about 0,2%. Notably, about 0,16% of the country's population called the Macedonian language their mother tongue (Albanian: *gjuhë amtare*) – not everybody who identifies as Macedonian claims fluency in this language.¹¹ Vice versa, not all of Slavic idiom speakers identify themselves as Slavs.¹² The census's results caused a heated discussion among the population; various parties, first of all those based on the members' ethnic identity and dedicated to defending the minorities' rights, sharply criticized the technology and methods of the census and its results, calling them falsified and "corrupted". The government representatives, in their turn, insist that the data is clear and authentic.¹³

In September–October 2017, due to a recommendation of the Parliament of the European Union, a discussion started in the Parliament of Albania about the country's ethnic minorities. As a result, under the admitted influence of Bulgarian politicians, they reached a decision to acknowledge a "Bulgarian minority" in Golo Brdo, in the district of Prespan Lakes and in Gora.¹⁴

3. Ethnonym and self-identification

Officially, for a long time Albania had stated that it is a mono-ethnic country, practically the only mono-ethnic country in Europe. Therefore, all of its residents are Albanians. Afterwards, in no small measure because of the influence of the European Union, to which Albania wishes to adhere, the country began to legally acknowledge the presence of ethnic minorities (Fig. 2). One of such minorities was called Macedonian before 2017 and Bulgarian after 2017.¹⁵

¹¹ Censuri 2011: 83% shqiptare, 0.87% greke. Available at <http://www.shqiperia.com/lajme/lajm/nr/19387/Censuri-83-shqiptare-0.87-greke>, last accessed on 18 August 2019; Censuri 2011 INSTAT. The National Institute of Statistics of Albania (INSTAT). Available at <http://www.shqiptarja.com/home/1/censuri-instat-sot-ben-publike-rezultatet-zyrtare-136719.htm>, last accessed on 18 August 2019.

¹² Cf. Demographics of Albania, 2020. Available at https://ru.qwe.wiki/wiki/Demographics_of_Albania, last accessed on 05.04.2020;

INSTAT, 2020, The National Institute of Statistics of Albania (INSTAT). Census of Population and Housing 2020 in Albania. Available at <http://www.instat.gov.al/en/about-us/census-of-population-and-housing-2020-in-albania/>, last accessed on 30.04.2020.

¹³ Sobolev-Novik (eds), *Голо Брдо (Golo Bordo) ...*, 2018, p. 19.

¹⁴ Panorama, 2017 – Panorama. online. 12 Oct 2017 Available at <http://www.panorama.com.al/letra-e-pe-presioni-shqiperia-shton-bullgaret-dhe-njeh-me-ligj-9>, last accessed on 14 October 2017.

¹⁵ A. Novik, "Этнолингвистические исследования македонцев-мусульман в Голо Бордо (Албания): терминология традиционной одежды" ["Ethnolinguistic studies of Muslim Macedonians in Golo Bordo (Albania): terminology of traditional clothes"] in *Македонско-руска научна славистичка конференција (7; 2017; Охрид). Македонско-руски јазични, литературни и културни врски 7: зборник на трудови од VII македонско-руска научна конференција (одржана во рамките на Меѓународниот славистички собир на 15-16 јуни 2017 г. во Скопје)* [Macedonian-Russian Scientific Slavic Conference (7; 2017; Ohrid). Macedonian-Russian linguistic, literary and cultural ties 7: a collection of works of the 7th

Most frequently, the term ‘Macedonians’ means the Orthodox Macedonians living in the district of the Great and Little Prespa Lakes. The Muslim Slavs (called Muslim Macedonians by themselves and by researchers from the Republic of North Macedonia,¹⁶ Bulgarians by Bulgarian academics,¹⁷ Serbians by Serbian academics¹⁸) who live in Golloborda somehow remain away from the focus of public interest.¹⁹ The decision of the Albanian Parliament to acknowledge the residents of the region as Bulgarians was not met with public approval, since people saw the openly political conjuncture and the government’s wish to win the favor of the representatives of Sofia.²⁰ In the academic community, the existence of this Slavic group has caused a keen interest due to the almost complete lack of data or unbiased academic descriptions.

The question of the ethnical identity of Muslim Slavs in Golloborda is particularly interesting, since we have encountered numerous ethnonyms over the many years of research. I have recorded endonyms such as ‘Macedonians’, ‘Muslims’, ‘Turks’, ‘our people’, ‘Bulgarians’.²¹ As my data shows, the matter of self-identification in this region is exceedingly complex. On one hand, the Muslim Slavs fully realize their connection to the neighboring Macedonian ethnic areal – the state border divides Golloborda into Albanian and Macedonian parts, and many residents tend to consider their land an extension of the Macedonian areal. On the other hand, in the neighboring North Macedonia the

Macedonian-Russian scientific conference (held within the framework of the International Slavic Congress on June 15–16, 2017 in Skopje], Skopje, 2018, p. 225-226.

¹⁶ N. Limanoski, “Етнолошки мотиви и белези от Голо Брдо” [“Ethnologic motives and notes from Golo Brdo”], *Музеј на Македонија. Зборник. Нова серија* [The Museum of Macedonia. Proceedings. New series], Skopje, vol. 1, 1992. Етнологија [Ethnology], p. 27-36; Drvoshanov, “Говорот...”, p. 37-44; B. Vidoeski, “Говорите на исламизираниите Македонци во Западна Македонија” [“Lects of the Islamized Macedonians in West Macedonia”], *Македонски јазик* [Macedonian language], Skopje, vol. XLII–XLIV, 1991–1993, p. 5-46; A. Svetieva (ed.), *Живот на граница. Голо Брдо: зборник трудови* [Life on the border. Golo Brdo: proceedings], Skopje, 2006.

¹⁷ P. Asenova, “Българо-албански интерференции в Голо Бърдо, Албания” [“Bulgarian-Albanian interferences in Golo Brdo, Albania”] in *Българите извън България: Сборник с материали от международен симпозиум Бургас юни 1997* [Bulgarians outside Bulgaria: Proceedings of the International Symposium Burgas June 1997], Veliko Tmovo, 1997, p. 124-127; Boiadzhiev, “Архаизми...”, 2007, p. 52-64; E. Hristova, “Говорът на Голо Бърдо, Албания, в системата на българските диалекти” [“Lect of Golo Brdo, Albania, in the system of Bulgarian dialects”], *Македонски преглед* [Makedonski pregled], Sofia, vol. 3, 2007, p. 43-53.

¹⁸ Filipovich, *Голо Брдо*.

¹⁹ AMAE: Novik 2009B, p. 5.

²⁰ FWMA, 2019 North Macedonia, Albania, Kosovo.

²¹ AMAE: Novik 2008B, p. 7; Novik, “Самосознание и традиционна...”, p. 79-85; A. Novik, “Вопросы идентичности” [“Identity issues”] in Sobolev-Novik (eds), *Голо Брдо (Gollobordë)...*, 2013, p. 177-182; FWMA, 2017 Albania, Kosovo, Montenegro.

majority of the population are Orthodox Christians (except for a region close to the border where most of the population, called *Torbeši* by many researchers, are Muslims). Therefore, many of the informants I asked (more than 200 were interviewed in total) hesitate about their ethnic self-identification.²²

However, the ethnonym 'Muslims' is not very fitting for the local residents either, since in Albania and the neighboring North Macedonia there are many Muslim Albanians. In Bosnia, though, 'Muslims' is a traditionally established ethnonym. Over the past two decades, it has led to a part of Muslim Slavic population in Montenegro and Kosovo identifying as 'Boshniaks', even though historically they are not related to the territory and population of Bosnia.²³

It is rather significant that I have not recorded the ethnonym 'Slavs', a quite possible and even expected endonym. Clearly, by 'Slavs' the local population quite definitely means Orthodox Slavs – Macedonians, Serbians, Bulgarians, Montenegrins. We should not forget that the Muslim population of the neighboring regions of North Macedonia, Kosovo and Albania uses the name 'Slavs' almost exclusively for the Serbians (the majority of whom are Orthodox Christians).

The ethnonym 'Bulgarians' (българи), promoted from outside, has not taken root either. It is well-known that, at least from the early 1990s on, Bulgaria has been attempting to "bulgarize" the Slavic population living outside the Republic of Bulgaria.²⁴ The reasons for this political course lie in the difficult Bulgarian-Macedonian relations and in the Bulgarian perception of the Macedonian ethnos and statehood. There is a famous claim postulated by a part of Bulgarian academics and politicians: the Macedonians are a group of Bulgarians who live in North Macedonia, which was artificially created because of the great powers' political interests in the late XIXth-early XXth century.²⁵ Enforcing their politics, the Bulgarian government easily issued Bulgarian passports to Albanian residents with Slavic roots. For the latter, it was a greatly beneficial arrangement, since such a passport gave them the right to unrestricted entry to the Schengen countries. However, currently, we can see that obtaining and possessing a Bulgarian passport does not automatically lead its owners to identify themselves as ethnic Bulgarians.²⁶

The endonyms 'our people' and 'Turks' are understandable. 'Our people' is a result of a natural wish to distinguish oneself from the others, namely the

²² FWMA, 2017 Albania, Kosovo, Montenegro; FWMA, 2019 North Macedonia, Albania, Kosovo.

²³ AMAE: Novik 2015; FWMA, 2016 Albania, Kosovo, Montenegro.

²⁴ See Sobolev-Novik (eds.), *Голо Брдо...* 2018, p. 189.

²⁵ Asenova, "Българо-албански...", p. 124-127; Boiadzhiev, "Архаизми...", p. 52-64; Hristova, "Говорът на Голо Бърдо...", p. 43-53; Toncheva, *Българите от Голо Бърдо...*

²⁶ Sobolev-Novik (eds.), *Голо Брдо...*, 2018, p. 189.

neighboring Albanians who speak a different language, even though the local Slavs and Albanians share the Islamic faith. The endonym 'our people' is very frequent among the Slavs of Golloborda.²⁷ They often use 'ours', 'our people' when talking about the neighbors living in the district or, more widely, the *krahina*,²⁸ to contrast themselves from other peoples.

The endonym 'Turks' goes back to the times of the Ottoman Empire, when there were no official distinctions between peoples on an ethnic base. The main idea postulated by the state was in fact based on the confessional differences of the empire's population: if you are Muslim, you are Turkish, if you are Orthodox, you are Greek. The Muslim faith automatically made an ethnos or a group part of the empire's dominant ethnos.²⁹

The local population is used to the ethnonym 'Turks'. If we consider the region's micro-toponymy, the existence of many Orthodox churches in the region, the archive documents (first of all, the data of the Ottoman *deFTERler*), as well as what our informants told me during my expeditions, I can conclude that Islam was adopted by the local residents in relatively recent times – at the earliest, in the late XVIIth-early XIXth century.³⁰ As a rule, the choice of a new religion in the Balkans was dictated by economic necessity. Our key informants noted in the interviews that their ancestors converted to Islam because of the Ottoman officials' fiscal policy.³¹ However, such field materials always need to be corrected: some of these narratives are really memories of the stories told by parents and elder people, i.e. facts of cultural memory, some can be the results of obtaining information from the media, literature etc.³² Nevertheless, since their conversion to Islam, the Slavic population of Golloborda has considered themselves part of the dominant ethnos, so the self-identification as 'Turks' (based on the confessional affiliation) remains in their consciousness and is clearly recorded in my field data (Fig. 3).

4. Glottonyms and 'our land'

The question of the language is intricately connected with the ethnic self-identification of the Muslim Macedonians. The idiom of the Golloborda Slavs is a dialect of Macedonian. They name their language using several words: 'our

²⁷ FWMA, 2019 North Macedonia, Albania, Kosovo.

²⁸ *Krahina* (Albanian: *krahin/ë, -a*) – historical and ethnographic region in the Albanian lands. R. Zojzi, 1962, "Ndamja krahinore e popullit shqiptar" ["Regional division of the Albanian people"], *Etnografia Shqiptare*, vol. 1, 1962, p. 16-64.

²⁹ Ivanova, *Албанцы ...*, p. 104-108.

³⁰ Sobolev-Novik (eds), *Голо Брдо...*, 2018, p. 188.

³¹ AMAE: Novik 2008A.

³² Novik, "Самосознание и традиционная...", p. 79-85

language' (*наш јозик*),³³ 'Macedonian', 'Turkish' (sic!) – compare *наш език* (Bulgarian), *наш јазик* (Macedonian).³⁴ The difficulties of determining the name of their mother tongue are related to the status of the Macedonians' language in Albania (though, naturally, it is not the only reason). Macedonian is not taught at schools, no newspapers use Macedonian etc. It is spoken at home, it is used in public to talk with other Macedonians, it can be heard on TV (almost every house has a satellite antenna and Macedonian channels are quite popular).³⁵

The matters of the ethnonym and the glottonyms are interconnected among the Muslim Slavs of Golloborda. Moreover, they directly influence the concept of homeland, or 'our land'. 'Our people' and 'our land' are contrasted with the neighboring Albanians and their language and, in some measure, with the Orthodox Macedonians and the standard Macedonian language. Macedonian dialect can be heard practically in every house, and the informants are fluent in their native Macedonian dialect.³⁶ At the same time, the majority of them are bilinguals. Living in the Albanian state and close economical, familial, and other ties with the Albanians have facilitated the mastering of the Albanian language.

However, in the Slavic villages of Golloborda we can observe the following situation. Many elderly women who have never lived outside the region might not know Albanian very well. For example, a 75-year-old informant from Trebisht, Razia Sadiku, told me that she never spoke Albanian at all.³⁷ This can be explained by the lack of necessity to learn Albanian. At home, the women spoke their native language. At work, they spoke it as well – almost everyone in the local agricultural cooperative was Slavic. During my expeditions, I have not found women who never had a job. In socialist Albania it was mandatory for everybody to work, as well as to serve in the army, therefore, I cannot say that women's life was limited to their household and that this was the reason for them not to learn Albanian. My expeditions' materials demonstrate that even in socialist Albania, one could live a whole life without knowing the country's official language.³⁸

The case of Razia Sadiku, however, is more of an exception than the rule. Most of the women know Albanian, though much less than Macedonian. With the men, it is different. Men were involved in social life from an early age. They had to participate in "voluntary" building of roads and military facilities, to serve

³³ Compare about Gorani: E. Q. Dokle, *Borje dhe borjanët. Monografi* [Borje and the people of Borje. Monograph], Prizren, 2010.

³⁴ Sobolev-Novik (eds), *Голо Брдо...*, 2018, p. 189.

³⁵ AMAE: Novik 2008A.

³⁶ See Limanoski, "Етнолошки мотиви...", p. 27-36; Drvoshanov, "Говорот...", p. 37-44; Vidoeski, "Говорите...", p. 5-46; Svetieva (ed.), *Живот на граница...*

³⁷ Novik, "Вопросы...", p. 180.

³⁸ AMAE: Novik 2008A; AMAE: Novik 2008B.

in the people's army and take part in reservist training, to go on business trips etc. In general, the men speak Albanian extremely well. Moreover, while speaking on some topics (army, politics, mechanics, space exploration etc.) they tend to switch to that language, i.e. it is easier for them to discuss in Albanian what they had initially heard in Albanian. Often the informants are simply unable to discuss some topics in their native language since they do not have the necessary vocabulary. Their native dialect is generally used for discussing the matters of everyday life, while it is easier for them to discuss complex and abstract questions in Albanian. In such situations, it is the same with the women. The latter also switch to Albanian, for example, while talking about the political actions of the 1960s and the 1970s, the reservist training etc.³⁹

I believe that the following narrative, recorded during field work in Tirana in September 2011, is very indicative for the description of the situation in the Muslim Slavic villages close to the Albanian-Macedonian border. The interviewed informant was Ken Muço, 44 years old.

Well, who are we? How can you call us? I am from Great Dibra (Alb. *Dibra e Madhe*). My father and my ancestors came from there. Then they moved to Albania, we lived close to Peshkopi. Then I, myself, came to live in Tirana. With whom do we belong? We are sort of Macedonians – our language is almost like theirs. But we are not Macedonians! And neither are we Albanians! In Macedonia they call people like us *Torbeši*. But we are not *Torbeši*! Maybe *Gorani*? To tell you the truth, we are Slavs and Muslims.

But I know the truth! We are ancient Bulgarians (Alb. *bullgarët e lashtë*). I learned it when I was still a child. We were teenagers. And one day I was sitting in a *lokal* (Alb. *lokal*, -i 'caffee, bar, restaurant') with my friend, and inside came a driver of a large car with Bulgarian number plates. He was a driver on international routes. He brought something to us. And he began talking with us. Of course, he didn't know Albanian. And I understood him well. He was surprised: how was it possible? So I said that in our village, everyone speaks like this. We talked with him. And we decided that it seems that we are the remainder of these old Bulgarians who lived here in ancient times, long ago. There is nobody of them left in Bulgaria itself. Their language has been spoiled, and they are not like they used to be either! And we are exactly these pure Bulgarians (Alb. *bullgarët e pastër*), who can't be found anywhere else! He wanted to give us some treats – some candy and stuff. But my friend and I said we can't do that, or else we'll be put in handcuffs! Then it happened just like that – we hardly went out into the street when plainclothes men met us and brought us where necessary. They began asking us what we had talked about. They held us arrested for a while and then let us go. What could you get from boys? Our mothers scolded us later. But I've remembered since then – we really are those pure Bulgarians.⁴⁰

³⁹ Sobolev-Novik (eds), *Голо Брдо...* 2018, p. 189-190.

⁴⁰ See Novik, "Вопросы...", p. 180-181.

As we can see from the interview, identifying oneself as an ethnic Bulgarian almost always happens due to some outside influence and is never recorded as a fact of the ethnic group's history passed from generation to generation. We should note that such is the situation in Golloborda, and that it is different in the region of Gora, where a part of the population considers themselves ethnic Bulgarians due to a number of reasons.

5. The question of faith

The religious factor plays a significant part in the social and cultural life of the Slavs of Golloborda, as well as having strong influence on the rhythm and customs of everyday life, the leisure-time activities and the behavioral stereotypes of the group's representatives.⁴¹ At the same time, affiliation with Islam is an extremely important marker of identity.⁴² The influence of religious views and the role of cultural memory in the passing-down of traditions demands a detailed analysis to determine the mechanisms of the introduction of religious markers and the strengthening of confessional symbols in the consciousness and culture of this ethno-local group (Fig. 4).

On one hand, practically everyone from the interviewed informants tell me their community is definitely Muslim and state the religious factor a key one in the opposition 'our own' vs. 'foreign'.⁴³ On the other hand, only a few people are able to define the features and practices that mark their differences from the neighbors who belong to other religious groups: Orthodox Macedonians, Orthodox and Catholic Albanians, Aromanians (Orthodox by definition) etc. However, the Muslim Slavs of Golloborda tend to demonstratively point out the differences found between them and their closest neighbors who practice Sunni Islam just like them: Albanians, Turks, and Roma. But in such cases of distinguishing themselves from the others, the Slavs of Golloborda more frequently focus on the language features rather than differences in ritual practices or questions of faith.⁴⁴ More than a half of the informants I interviewed tend to identify themselves with the Macedonians of North Macedonia (most of whom practice Orthodox Christianity) more often than with the Albanians of the same faith, who live in the villages nearby, celebrate the same festivals and go to the same mosque in the neighboring town.

This fact shows that the language factor often prevails over the others, even though most of the Muslim Slavs of Golloborda speak Albanian freely, they attended schools where lessons were taught in Albanian, the men (and some

⁴¹ AMAE: Novik 2009A; AMAE: Novik 2009B.

⁴² Cf Elbasani-Roy (eds.), *The Revival...*

⁴³ FWMA, 2019 North Macedonia, Albania, Kosovo.

⁴⁴ FWMA, 2016 Albania, Kosovo, Montenegro; FWMA, 2017 Albania, Kosovo, Montenegro.

of the women during the period of monism) served in the army, a part of them received higher education in the country's universities where the lectures are by definition in Albanian (except for very few colleges which are subdivisions of Western universities with very high fees, where the members of this ethno-local group have never studied due to limited economical resources).⁴⁵ The family language is revealed to be a more important factor of self-identification than the practice of Islam.

6. Mosque in the structure of values

In the early 1990s, after the collapse of the socialist system and its complete ban on religious practices, religious life had started anew in Albania. For the Muslim community, help from the other countries was extremely important – first of all, from Saudi Arabia, from Turkey and, to a lesser extent, from Iran. The money of the Saudi and the Turks helped building mosques and cultural and study centers, with the aim to renew religious life across the country (Fig. 5). At first the cult places were built in the main cities, but then it also came to the smaller settlements and distant villages. By the end of the 2000s, there was a mosque built or restored nearly in every village of Golloborda.⁴⁶

This action was highly praised by the residents, who see it as the sign that “they are not forgotten”, “they are remembered and cared for”.⁴⁷ The fact that mosques are built with foreign money does not cause any unhappiness or irritation – in Albania, many see such help as justified (“we have had monism for so many years”, “we are poor”, “we need to help us”).⁴⁸ But there is a dash of certain irony or sarcasm in such praises (“let them help and think we’ll obey them, we’ll still do everything the way our ancestors did”, “whoever wants it can build the mosque, we’ll pray there according to our rules”).⁴⁹ Such an approach is driven by the cunning, characteristic to the village culture in the oppositions ‘our own’ ~ ‘foreign’, ‘village’ ~ ‘city’ in their various manifestations, not just when it comes to the sacred sphere. For example, the residents of the village of Trebisht knew very well that their mosque was built with foreign money, but their opinions were divided on whether it was Saudi Arabia or Iran that provided it. For the majority of them, it made no difference. Moreover, they were not sure which denomination of Islam is dominant in these countries – Sunni or Shia Islam – and did not trouble themselves with the question of who had built the mosque (Fig. 6). Such a situation is characteristic for the lay Muslims, for whom

⁴⁵ Sobolev-Novik (eds.), *Голо Брџо...*, 2018, p. 190.

⁴⁶ AMAE: Novik 2010A;
 AMAE: Novik 2010B.

⁴⁷ FWMA, 2016 Albania, Kosovo, Montenegro.

⁴⁸ FWMA, 2017 Albania, Kosovo, Montenegro.

⁴⁹ FWMA, 2019 North Macedonia, Albania, Kosovo.

religious practices are often more important than theological matters of the faith.⁵⁰

Going to mosque is considered a noble deed that pleases to Allah. But in practice, not many residents of Golloborda attend mosque regularly. Generally, they go to the service only on major religious holidays – as a rule, on Ramazan Bairam and Kurban Bairam.⁵¹ Only a few practice weekly Friday prayers and attendance of services on other holidays, explaining it with “the law of the ancestors’ faith”. Others, citing the same “law of the ancestors”, believe that it is not necessary and that it is more important for Allah if one “does his duty when it comes to labor”, i.e. works in the field, provides for one’s family, cares for the children, and helps one’s parents.⁵² Similar strategies and interpretations of religious traditions are recorded in other communities of the West Balkans: the Muslim Montenegrins of the Mrković family, the Gorani at the Albanian-Kosovo border etc.⁵³ Probably, this situation correlates with the fact that religious leaders do not live in the villages of Golloborda: imams/mullahs/khojas come to the services only on major holidays and in accordance with their agreement with the local residents.

As I have recorded during my research, almost no one from among the local people knows Arabic, therefore, they do not understand the Arabic text of the Quran⁵⁴ and cannot use the Muslim books sent from abroad, while most of the books in the mosques of Golloborda, including the Quran which is a holy book to the Muslims, are in Arabic. An Albanian translation of the Quran⁵⁵ has also been distributed by the Muslim Community of Albania, but it is not very popular among the Slavic-language speakers, and most of the interviewed informants have never seen it, while those who have, admit they have not read it (Fig. 7). The information about the contents of the Muslim holy book is, as a rule, passed down from generation to generation and is rather fragmentary.

⁵⁰ See further for *folk* Islam: I. Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc, recherches sur l’Islam populaire en Anatolie*, Istanbul, 1992; Elbasani-Roy (eds.), *The Revival...*; A. Novik, E. Rezvan, *Ислам на Балканах. Часть I. Обряды перехода и семейная обрядность: рождение, обрезание: учебное пособие* [Islam in the Balkans. Part I. Rites of passage and family rituals: birth, circumcision: a training manual], Saint Petersburg, 2019.

⁵¹ AMAE: Novik 2015.

⁵² AMAE: Novik 2010A.

⁵³ AMAE: Novik 2013; AMAE: Novik 2015.

⁵⁴ For example: *The Noble Qur’an*, 2020. Available at <https://quran.com>, last accessed on August 20, 2020.

⁵⁵ *Kur’an-i / Përkthim me komentim në gjuhën shqipe*, 1413 (h.), [Qur’ān. Translation with commentary in Albanian] / Përkthet dhe komentoit H. Sherif Ahmeti, Kompleksi i Shërbyesit të Dy Haremeve, Mbretit Fehd, Medine.

7. *Ayah* as an amulet

In the situation where the possession of a Quran or of any other Muslim book is an exception rather than the rule, the Muslim sacred text serves the residents of Golloborda for their entire life. I am referring here to the amulets that the local people wear on their neck from birth till death (naturally, there are also some exceptions). Wearing amulets – as a means of protection from evil powers, tricks of wicked spirits, curses, sorcery etc. – is a cultural universal feature common practically to every ethnos and ethnic group of the Balkan Peninsula and the entire historical and ethnographic region of South-Eastern Europe.⁵⁶ The use of such protective artifacts is widespread in the Balkans in general among people of all religions, but the Muslim practice is highly specific and has been preserved for a long time. The Muslim Slavs of Golloborda are a perfect example: the mother or the paternal grandmother of every newborn child puts amulets on the latter's neck, with each of the amulets being part of a long-standing tradition.⁵⁷ The amulet with the verse from the Quran, according to representatives of this culture themselves, stands out particularly.

According to folk beliefs, a newborn baby is in danger of diseases,⁵⁸ negative effects of the environment, getting cursed, charms, wicked thoughts, envy, fear, turns of fate, attacks of evil forces, harm from mythological creatures (I have recorded a well-developed system of beliefs in various kinds of demons), death etc.⁵⁹ Adults try to protect the helpless child from these dangers in all sorts of ways – by prayers, magic, special objects able to repel evil. Thus, in Muslim families it is customary for the child to wear or adorn clothes with artifacts that, according to the folk beliefs, have magic powers. It can be a bullet, a flask of mercury, a bear's paw, a picture of an eye (to protect from the evil eye), a clove of garlic, the parents' hair, a pin, a coin etc. Frequently, a combination of "magical" objects is used, as a means of complex protection from possible dangers.⁶⁰

Such customs are recorded among the Christian population of the region as well, which shows their archaic nature, but these practices are much more frequent among the Muslims. Nowadays, the Christians only use crosses or icons

⁵⁶ M. Tirta, *Mitologjia ndër shqiptarë* [Mythology among Albanians], Tirana, 2004, p. 379-382; Idem, *Etnologjia e shqiptarëve* [Ethnology of Albanians], Tirana, 2006, p. 449-460; I. Murtezani, *Rite dhe praktika magjike të ciklit jetësor: Rajoni i Dervenit të Shkupit* [Life Cycle Customs and Magical Practices: Region of Derven, Skopje], Shkup, 2008; N. Çoçaj, *Hasi – enciklopedi etnokulturore* [Has – Ethnocultural Encyclopedia], vol. IV: *Ritet e lindjes, dasmës dhe vdekjes* [Rites of birth, wedding and funeral], Durrës, 2012, p. 138-147; B. Lajçi, *Syri i keq në besimet shqiptare* [Evil eye in Albanian beliefs, Prishtinë, 2013].

⁵⁷ AMAE: Novik 2010A.

⁵⁸ Cf A. van Gennep, *Rites of passage*, London-New York, 2004 [1909].

⁵⁹ AMAE: Novik 2008A.

⁶⁰ Sobolev-Novik (eds.), 2018, *Γολο Βρδο...* 2018, p. 203.

(worn on necklaces or sewn into the clothing) as protective symbols (in the past, as I know from various sources, Christians also used different amulets against wicked powers). Among the Muslims, the picture of the crescent and star has not replaced the previously existent assortment of amulets.

For both children and adults, a quotation of a surah from the Quran is considered an important amulet: usually the text, wrapped into a piece of cloth or put into a special box, is carried on a string or chain as a necklace or sewn to the inner side of clothes (Fig. 8). The residents of Golloborda, as well as people from other local communities (in Albania, Bosnia and Herzegovina, Kosovo, North Macedonia, Serbia, Montenegro etc.), ask an imam or a *khoja* for the *ajmalia/hajmalia* (Albanian: *hajmali*, -a; Turkish: *hamail*; Serbian, Croatian, Bosnian: *amajlji*, *hamajljia*).⁶¹ In exceptional cases where the parents have the necessary knowledge, they write down the *ayahs* by themselves, and then the text is sewn into the child's clothes on the inner side or put onto the child's neck: it is essential that the amulet should not be seen by others.⁶²

According to many of the informants, a text written by the priest makes a far more powerful protection. A text written in Arabic (as opposed to Macedonian or Albanian) also has its advantages.⁶³ However, not all of the imams approve of such practices: they say that "a devoted belief in Allah means a life that would please Allah, not wearing *ajmalias*".⁶⁴ What is more, the imams who do practice writing down the amulets for their laity are often criticized by their fellow priests. The laity, however, does not understand these criticisms, and people continue to ask for such Muslim amulets in mosques. I here describe the practices of the so-called *folk* Islam, interpreted by the community in accordance with their own views and traditions and having little in common with the classic teachings of Islam.

When it comes to the gender aspect, the *ajmalias* with bullets, bear claws etc. are more often worn by boys.⁶⁵ The girls usually get the amulets with the texts of the Quran. Such amulets are worn for a long time, generally for one's entire life. If the paper with the text decays, the owner orders a new amulet. The special box for carrying the text from the Quran has become an attribute of traditional clothing for many Balkan ethnic groups: in Albania, Kosovo, North Macedonia and other countries traditional women's attire, in addition to the multiple pieces of jewelry, also includes such a box, made of silver or other

⁶¹ *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe* (me rreth 40.000 fjalë) [Dictionary of Albanian language (around 40000 words)]. Shkenca.org. Available at <http://www.fjalori.shkenca.org>, last accessed on 24 August 2020.

⁶² Novik-Rezvan, *Ислам на Балканах...*, p. 60-61.

⁶³ FWMA, 2016 Albania, Kosovo, Montenegro.

⁶⁴ Novik-Rezvan, *Ислам на Балканах...*, p. 60.

⁶⁵ Cf Çoçaj, *Hasi...*, p. 138-147.

metal. Often these boxes are true works of art.⁶⁶ However, this was not recorded in Golloborda, where the amulets are worn beneath the clothes, and people try not to show them to anyone.

8. Symbols and markers of identity in cultural memory

For the residents of Golloborda, the markers of the group's self-identity are embodied by certain elements of the traditional culture: traditional clothing (not only does it differ from the traditional attire of the neighboring regions, but it also significantly varies within the *krahina*):⁶⁷ features of the festival and family rituals,⁶⁸ such as wedding celebrations, folk wrestling *kuresh*, the celebration of St. George's Day by the residents of Trebisht in the sacred place Vakëf; handicrafts; household work and habits of the population etc.⁶⁹ As for the latter, the following example is rather telling. Almost all the men of Golloborda are skilled stonemasons.⁷⁰ This occupation was characteristic for the local population, and for the men from Dibra, since the Middle Ages. Nowadays, professional skills in masonry and the ability to build houses for oneself are retained by the majority of the adult male population and considered a hereditary occupation.⁷¹

The complex of markers and symbols of identity allows the community to pass down their knowledge, skills, and traditions to the next generations. The most significant features and practices, most relevant to the matter of self-identity, are found in cultural memory: native language, religion, traditions, work skills, comprehension of the group's history and continuity of life in the same region. Each of these elements has a socially important function. This mechanism of transfer of the thesaurus of collective information with the established cultural code allows the Muslim Slavs of Golloborda to retain their uniqueness while living in the polyethnic, multi-confessional and multicultural society of the Western Balkans.

⁶⁶ One such box from Shkodra (Northern Albania) is available in the collection of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (MAE RAS, Col. No. 7580) (Fig. 9).

⁶⁷ See A. Gjergji, *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi* [Albanian Clothing During Centuries. Origin. Typology. Development], Tirana, 1988; Novik, "Этно-лингвистические...", p. 225-240.

⁶⁸ Cf A. Xhagolli, "Synetia ndër shqiptarë" ["Circumcision among Albanians"], *Kultura popullore*, vol. 1-2, 2018, p. 21-37.

⁶⁹ Sobolev-Novik (eds.), *Голо Брдо...* 2018, p. 128-139.

⁷⁰ FWMA, 2017 Albania, Kosovo, Montenegro.

⁷¹ Sobolev-Novik (eds.), *Голо Брдо...* 2018, p. 129-131.

9. Conclusions

For the Muslim Slavs of Golloborda, the questions of religious and political identity are greatly relevant and are invariably present in social discourse. This fact is interpreted differently among the representatives of the community.

First, the Slavic idiom is an important marker of identity, distinguishing the members of the community from the neighboring Albanians, Aromanians and Roma.

Second, the practice of Islam is a strong marker as well, contrasting the people of Golloborda with the ethnic Macedonians, who mostly practice Orthodox Christianity. This fact is the main obstacle for the Slavs of Golloborda to identify themselves as Macedonians.

Third, the adoption of Islam by their ancestors in the relatively recent past (the 18th-19th centuries) is fresh in the community's historical memory. Therefore, many of them cannot declare Islam "the faith of our ancestors, passed down from ancient times".⁷² On the contrary, many informants I have interviewed can name some of their ancestors who got converted.

Fourth, many features and practices that had existed before the conversion to Islam and have survived until modern times get new explanations and interpretations, due to the universal principles of adapting to new conditions and new religious beliefs. A new "Muslim" interpretation is given to the ritual practices related to the archaic beliefs of the Balkan peoples (the worship of sacred groves, sacred trees, amulets to protect from wicked powers and curses etc.).⁷³

Fifth, the general background of collective memory is exceptionally important for establishing strong markers and symbols of ethnic and cultural identity. A key part in the collective memory is played by the attachment to the community's living place: most of the Muslim Slavs of Golloborda considers themselves "autochthones" who inherited their territory from their ancestors and managed to preserve it for many centuries, surrounded by ethnic groups with differing languages and different religions.

When I speak of the religious element, I mean folk Islam first of all, since the representatives of the community in question, have a rather vague knowledge of Muslim dogmas, the text of the Quran, etc. As they believe, faith is expressed through the observance of instructions and taboos in everyday life, and this is what defines the contrast 'our own' ~ 'foreign'.

A separate complex of religious beliefs and ritual practices related to childbirth is comprised of multiple amulets and protective symbolic signs widespread among Muslims.

⁷² FWMA, 2019 North Macedonia, Albania, Kosovo.

⁷³ See Tirta, *Mitologija...*, p. 57-61, 149-152.

Knowledge of the native idiom is the most important symbol of identity. The mother tongue is viewed as unquestionably invaluable and as a strong marker of belonging to the group of ‘our own’, as opposed to those who are ‘foreigners’. Even with the added knowledge of other languages – usually Albanian, and other languages, mostly Greek or Italian, in cases of long-term journeys abroad – on *kurbet* (*kurbet*, -i; *gurbet*, -i – from Turkish), e.g. seasonal work, – the role of the idiom as a symbol of belonging to the group is preserved very steadily.

Primary sources

Kur'an-i / Përkthim me komentim në gjuhën shqipe, 1413 (h.), [Qur'ān. Translation with commentary in Albanian] / Përktheu dhe komentoj H. Sherif Ahmeti, Kompleksi i Shërbyesit të Dy Haremeve, Mbretit Fehd, Medine.

The Noble Qur'an, 2020. Available at <https://quran.com>, last accessed on August 20, 2020.

AMAE – Archive of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia

AMAE: Novik 2008A – Novik Alexander / Новик Александр, *Македонцы-мусульмане в Албании. Полевые записи. Автограф* [Macedonians Muslims in Albania. Field notebook. Autograph], Collection K-1, aids 2, No. 1863, 2008, 33 p.

AMAE: Novik 2008B – Novik Alexander / Новик Александр, *Отчет об экспедиции в Голоборду (Северо-восточная Албания). Принтерный вывод* [Report of expedition in Golloborda (North-East Albania). Print], Collection K-1, aids 2, No. 1864, 2008, 25 p.

AMAE: Novik 2009A – Novik Alexander / Новик Александр, *Традиционная культура македонцев-мусульман Голоборды (Восточная Албания). Полевые записи. Автограф* [The traditional culture of Macedonians Muslims in Golloborda (East Albania). Field notebook. Autograph], Collection K-1, aids 2, No. 1938, 2009, 92 p.

AMAE: Novik 2009B – Novik Alexander / Новик Александр, *Отчет об экспедиции в Голоборду (Восточная Албания). Принтерный вывод* [Report of expedition in Golloborda (East Albania). Print], Collection K-1, aids 2, No. 1939, 2009, 13 p.

AMAE: Novik 2010A – Novik Alexander / Новик Александр, *Албания 2010 г. Полевые записи поездки 30.08.–11.10.2010. Автограф* [Albania 2010. Field notebook 30.08.–11.10.2010. Autograph], Collection K-1, aids 2, No. 1989, 2010, 103 p.

АМАЕ: Novik 2010В – Novik Alexander / Новик Александр, *Отчет об экспедиции в Голоборду 2010 г. (Северо-Восточная Албания). Принтерный вывод* [Report of expedition in Golloborda 2010 (North-East Albania). Print], Collection K-1, aids 2, No. 1990, 2010, 18 p.

АМАЕ: Novik 2013 – Novik Alexander / Новик Александр, *Косово. Традиционная культура албанцев Косово, ювелирное дело, албанцы и славяне. Полевые записи. Автограф. 19.08.–30.08.2013.* [Kosovo. The traditional culture of the Albanians of Kosovo, jewelry, Albanians and Slavs. Field notes. Autograph. 19.08–30.08.2013.], Collection K-1, aids 2, No. 2179, 2013, 36 p.

АМАЕ: Novik 2015 – Novik Alexander / Новик Александр, *Косово. Традиционная культура албанцев Косово, ювелирное дело, албанцы и славяне. Полевые записи. Автограф. 16.08–30.08.2015.* [Kosovo. The traditional culture of the Albanians of Kosovo, jewelry, Albanians and Slavs. Field notes. Autograph. 16.08–30.08.2015.], Collection K-1, aids 2, No. w/No., 2015, 32 p.

Primary sources (interviews)

FWMA, 2016 – Field work materials of the author. Albania, Kosovo, Montenegro, 2016.

FWMA, 2017 – Field work materials of the author. Albania, Kosovo, Montenegro, 2017.

FWMA, 2019 – Field work materials of the author. North Macedonia, Albania, Kosovo, 2019.

Internet sources

Censusi 2011. Censusi: 83% shqiptare, 0.87% greke. Available at <http://www.shqiperia.com/lajme/lajm/nr/19387/Censusi-83-shqiptare-0.87-greke>, last accessed on 18 August 2019.

Censusi 2011 INSTAT. The National Institute of Statistics of Albania (INSTAT). Available at <http://www.shqiptarja.com/home/1/censusi-instat-sot-ben-publike-rezultatet-zyrtare-136719.htm>, last accessed on 18 August 2019.

Demographics of Albania, 2020. Available at https://ru.qwe.wiki/wiki/Demographics_of_Albania, last accessed on 05.04.2020.

Fjalor, 2020 – *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe* (me rreth 40.000 fjalë) [Dictionary of Albanian language (around 40000 words)]. Shkenca.org. Available at <http://www.fjalori.shkenca.org>, last accessed on 24 August 2020.

INSTAT, 2020, The National Institute of Statistics of Albania (INSTAT). Census of Population and Housing 2020 in Albania. Available at <http://www.instat.gov.al/en/about-us/census-of-population-and-housing-2020-in-albania/>, last accessed on 30. 04. 2020.

Panorama, 2017 – Panorama. online. 12 Oct 2017 Available at <http://www.panorama.com.al/letra-e-pe-presioni-shqiperia-shton-bullgaret-dhe-njeh-me-ligj-9>, last accessed on 14 October 2017.



Fig. 1 – Muslim Slavic boy riding a mule. Trebisht village, Golloborda, Albania.
Photograph by Alexander Novik, September 2010.



Fig. 2 – Girls at the wedding. Trebisht village, Golloborda, Albania. Photograph by Alexander Novik, September 2009.



Fig. 3 – Julia Sadiku, interlocutor of the expedition.
Trebisht village, Golloborda, Albania.
Photograph by Alexander Novik, September 2010.



Fig. 4 – Quarter cemetery. Trebisht village, Golloborda, Albania.
Photograph by Alexander Novik, September 2010.



Fig. 5 – Mosque. Trebisht village, Golloborda, Albania.
Photograph by Alexander Novik, September 2010. File 1068.



Fig. 6 – Mosque signboard with text: “Mosque Mustafa (s.a.v.s) Trebisht 2005. This mosque was built with the financial assistance of Sheikh Muhammed Reza Nurull-Ilahjan from the Islamic Republic of Iran under the auspices of the Quran Foundation and the Muslim Community of Albania”. Trebisht village, Golloborda, Albania. Photograph by Alexander Novik, September 2010.

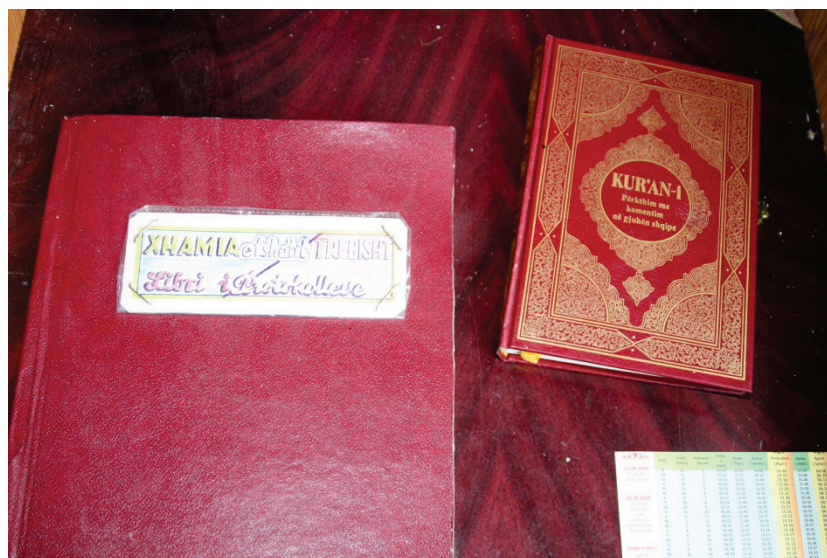


Fig. 7 – Service book and the Quran. Trebisht village, Golloborda, Albania.
Photograph by Alexander Novik, September 2010.



Fig. 8 – Girl with an amulet. Trebisht village, Golloborda, Albania.
Photograph by Alexander Novik, September 2009.



Fig. 9 – *Hajmalia*. Albanians. XIXth century. Silver, colored glasses.
Casting, chasing, filigree. MAE RAS. Coll. No. 7580.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Ambrosiani Per, « Copies of Filip Stanislavov's Abagar (Rome, 1651) », *Scripta and e-Scripta*, 14-15, 2015, p. 63-71.

Arbel Benjamin, "Venice's Maritime Empire in the Early Modern Period", in Eric R. Dursteler (ed.), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 125-253.

Barbierato Federico, *The Inquisitor in the Hat Shop: Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, Ashgate, Farnham and Burlington, VT, 2012.

Bianchi-Giovini Aurelio Angelo, *Biografia di fra Paolo Sarpi teologo e consultore di Stato della Repubblica veneta*, vol. 2, Poligrafia Italiana, Florence, 1849.

Birtachas Efstathios, "Un "secondo" vescovo a Venezia: il metropolita di Filadelfia (secoli XVI-XVIII)", in Maria Francesca Tiepolo, Eurigio Tonetti (eds.), *I Greci a Venezia. Atti del Convegno internazionale di studio (Venezia, 5-7 novembre 1998)*, Venice, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2002, p. 103-121.

Birtachas Stathis, "Buonafè, Giovanni", entry in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, <http://www.eticopedia.org/giovanni-buonafe>.

Birtachas Stathis, "Corydaleus, Theophilus", entry in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, <http://www.eticopedia.org/theophilus-corydaleus>.

Birtachas Stathis, "Deviant ideas, prohibited books and aberrant practices: reflections of the Roman Inquisition in the societies of the Venetian Ionian Islands (sixteenth-seventeenth centuries)", *Mediterranean Historical Review*, 32/1, August 2017, p. 41-64.

Birtachas Stathis, "Dolfin, Nicolò", entry in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, <http://www.eticopedia.org/nicolo-dolfin>.

Birtachas Stathis, "Il clero greco-ortodosso a Venezia. Dal papàs-Michalis e San Biagio fino all'arcidiocesi d'Italia", in *Pubblica celebrazione. 500 anni dalla*

fondazione della Comunità dei Greci ortodossi di Venezia, Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 1999, p. 75-103.

Birtachas Stathis, “Le idee della Riforma in terra balcanica: il viaggio del “beneficio di Cristo” dall’Italia al Levante veneziano e ottoman”, *Annuario dell’Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia*, 9, 2007, p. 39-45.

Birtachas Stathis, “Paolo Sarpi and the Jurisdiction of the Roman Inquisition over the Greek Orthodox Subjects of the Venetian Republic” [Η δικαιοδοσία της Ιεράς Εξέτασης στους ελληνορθόδοξους Βενετούς υπηκόους και ο Paolo Sarpi], in Nikolaos Panagiotakes (ed.), *Άνθη Χαρίτων*, Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 1998, p. 411-438.

Birtachas Stathis, “Paolo Sarpi’s *Consulti* on the Church and on the Greek Orthodox Subjects of the Venetian Ionian Islands” [Οι γνωμοδοτήσεις του Paolo Sarpi για την Εκκλησία και τους ελληνορθόδοξους Βενετούς υπηκόους των Ιόνιων Νησιών], in *Εώα και Εσπέρια*, 3, 1996-1997, p. 179-193.

Birtachas Stathis, “Reformation and Counter-Reformation in the Ionian Islands” [Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση στα Ιόνια Νησιά], in *Πρακτικά του Ζ’ Πανιονίου Συνεδρίου (Λευκάδα, 26-30 Μαΐου 2002)*, vol. 1, Athens, Society of Leucadian Studies, 2004, p. 513-525.

Birtachas Stathis, “Religious dissent and its repression in Venice’s Maritime State: the case of Cyprus (mid-sixteenth century)”, in Gerassimos D. Pagratis (ed.), *Le fonti della storia dell’Italia preunitaria: casi di studio per la loro analisi e “valorizzazione”*, Athens, Papazissis Publishers S.A., 2019, p. 575-600.

Birtachas Stathis, “Singlitico, Franzino”, entry in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, <http://www.eticopedia.org/franzino-singlitico>.

Birtachas Stathis, “Singlitico, Pietro Paolo”, entry in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, <http://www.eticopedia.org/pietro-paolo-singlitico>.

Birtachas Stathis, “Venezia e l’istruzione dei greci dello “Stato da Mar” al tempo di Paolo Sarpi: problemi e prospettive”, in Grigore Arbore Popescu, Cristian Luca (eds.), *Venezia e l’Europa Orientale tra il tardo Medioevo e l’Età moderna. Atti del Convegno Internazionale (Venezia, Palazzo Franchetti – Palazzo Correr 23-24 aprile 2015)*, Crocetta del Montello (TV), Antiga edizioni, 2017, p. 89-103.

Birtachas Stathis, “Verso lo Stato moderno in Italia. Aspetti del *giurisdizionalismo* veneziano all’alba dell’età barocca: la sovranità sui sudditi greci nelle colonie d’oltremare”, in Chryssa Maltezou, Angeliki Tzavara, Despina Vlassi (eds.), *I Greci durante la venetocrazia: uomini, spazio, idee*

(XIII-XVIII sec.). *Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 3-7 dicembre 2007)*, Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 2009, p. 83-97.

Birtachas Stathis, "Zaccaria, Andrea", entry in the online *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*, <http://www.eticopedia.org/andrea-zaccaria>.

Birtachas Stathis, *Paolo Sarpi and the Greek Orthodox Subjects of the Venetian Republic between Venice and Rome* [Οι ελληνορθόδοξοι βενετοί υπήκοοι ανάμεσα στη Ρώμη και στη Βενετία και ο Paolo Sarpi], Phd diss., Ionian University, Corfu, 2001.

Birtachas Stathis, *Society, Culture and Government in the Venetian Maritime State: The case of Cyprus* [Κοινωνία, πολιτισμός και διακυβέρνηση στο βενετικό Κράτος της Θάλασσας: Το παράδειγμα της Κύπρου], Thessaloniki, Vaniash Publishers, 2011.

Birtachas Stathis, Spanou, Maria, "Religious Fermentations in Venetian Zante, and the "World" of a Catholic Preacher in 1640" [Θρησκευτικές ζυμώσεις στη βενετοκρατούμενη Ζάκυνθο και ο "κόσμος" ενός καθολικού ιεροκήρυκα το 1640], *Εῶα και Εσπέρια*, 4, 1999-2000, p. 46-66.

Bogève J., « L'évêché de Nicopolis en Bulgarie », *Échos d'Orient*, 18 (112-113), 1916, p. 160-164.

Borromeo Agostino, "I vescovi italiani e l'applicazione del Concilio di Trento", in Cesare Mozzarelli, Danilo Zardin (eds.), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Rome, Bulzoni, 1997, p. 27-105.

Censi Cesare, "Senato veneto. "Probae" ai benefizi ecclesiastici", in Celestino Piana, Cesare Censi (eds.), *Promozioni agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto nei secoli XIV-XV*, Florence, Quaracchi, 1968, p. 313-454.

Chabod Federico, *La politica di Paolo Sarpi*, Venice, Fondazione Giorgio Cini, 1968 (1st ed. 1962).

Codarcea Cristina, « Balcanii 'Teren de misiune'. Comunitățile catolice și reorganizarea lor ecleziastică și religioasă în secolul al XVII-lea », in Cătălina Vătășescu (éd.), *Identitate, cultură și politică în Sud Estul Europei, Două colocvii româno-bulgare*, Brăila, Istros, 2014, p. 81-102.

Coureas Nicholas, "The Latin and Greek Churches in former Byzantine Lands under Latin Rule", in Nickiphoros I. Tsougarakis, Peter Lock (eds.), *A Companion to Latin Greece*, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 145-184.

Cozzi Gaetano, “Fortuna, e sfortuna, della Compagnia di Gesù a Venezia”, in Mario Zanardi (ed.), *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù, Atti del Convegno di Studi (Venezia, 2-5 ottobre 1990)*, Padua, Gregoriana Libreria Editrice, 1994, p. 59-88.

Cozzi Gaetano, “I rapporti tra Stato e Chiesa”, in Giuseppe Gullino (ed.), *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, Venice, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1990, p. 11-36.

Cozzi Gaetano, “Stato e Chiesa: vicende di un confronto secolare”, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milan, Electa, 1987, p. 11-56.

Cozzi Gaetano, Cozzi Luisa, “Paolo Sarpi”, in Girolamo Arnaldi, Manlio Pastore Stocchi (eds.), *Storia della cultura veneta*, vol. 4/2, *Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, Vicenza, Neri Pozza, 1984, p. 1-36.

Cozzi Gaetano, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Turin, Einaudi, 1979.

Cozzi Gaetano, *Venezia barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento veneziano*, Venice, Il Cardo, 1995.

Cristellon Cecilia, Seidel Menchi Silvana, “Religious Life”, in Eric R. Dursteler (ed.), *A Companion to Venetian History, 1400–1797*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 379-419.

De Vivo Filippo, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Dokos Konstantinos, “Η εφαρμογή των αποφάσεων της Συνόδου του Trento και η ορθόδοξη Εκκλησία της Κύπρου”, in Chryssa A. Maltezos (ed.), *Κύπρος-Βενετία κοινές ιστορικές τύχες. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου (Αθήνα, 1-3 Μαρτίου 2001)*, Venice-Athens, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, “House of Cyprus” and Gennadius Library, 2002, p. 209-216.

Drosos Drosos N., *Ιστορία της νήσου Τήνου από της Πέμπτης Σταυροφορίας μέχρι της Ενετικής κυριαρχίας και εκείθεν μέχρι του 1821*, ed. by Dimitrios Z. Sophianos, Athens, PanHellenic Holy Institution of Evangelistria of Tinos, 1996 (1st ed. 1870).

Dujčev Ivan, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, Rome, Institut Pontifical Oriental, 1937.

Edigati Daniele, Tanzini Lorenzo (eds.), *La prassi del giurisdizionalismo negli Stati italiani. Premesse, ricerche, discussioni*, Rome, Aracne, 2015.

Edigati Daniele, Tavilla Elio (eds.), *Giurisdizionalismi e politiche ecclesiastiche negli Stati minori della Penisola in età moderna*, Rome, Aracne, 2018.

Fedalto Giorgio, “Paolo Sarpi e la Chiesa ortodossa nella Repubblica di Venezia”, in Pacifico Branchesi, Corrado Pin (eds.), *Atti del Convegno di Studio Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria (Venezia, 28-29-30 ottobre 1983)*, Venice, Municipality of Venice, 1986, p. 261-270.

Fedalto Giorgio, *La Chiesa Latina in Oriente*, vol. 1, Verona, Mazziana, 1981 (1st ed. 1973).

Fedalto Giorgio, *La Chiesa Latina in Oriente*, vol. 2, *Hierarchia latina orientis*, Verona, Mazziana, 1976.

Fortini-Brown Patricia, “Ritual Geographies in Venice’s Colonial Empire”, in Mark Jurdjevic, Rolf Strøm-Olsen (eds.), *Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2016, p. 43-89.

Foskolos Markos, “Protopapas Tinarum. Ο θεσμός και η εκλογή του ορθόδοξου πρωτόπαπα της Τήνου κατά την βενετοκρατία”, *Τηνιακά*, 2, 2004, p. 19-86.

Foskolos Markos, “Εισαγωγή στην ιστορία των καθολικών εκκλησιών της Τήνου”, *Τηνιακά*, 1, 1996, p. 43-127.

Foskolos Markos, “Εκκλησιαστική ιστορία της Τήνου”, in Idem (ed.), *Τήνος. Ιστορία και Πολιτισμός*, vol. 1, *History*, Tinos, Municipality of Exombourgo, 2005, p. 355-416.

Foskolos Markos, “Η διαδοχή του επισκόπου Τήνου Μάρκου Grimani (1594-1594)”, *Τηνιακά*, 5, 2014, p. 109-166.

Foskolos Markos, “Η επισκοπή Τήνου-Μυκόνου στις αρχές του 17ου αιώνα. Ο φάκελος “επίσκοπος Γεώργιος Περπινιάνης””, *Anno Domini*, 1, 2003, p. 177-248.

Foskolos Markos, “Η οργάνωση της καθολικής εκκλησίας”, in Chryssa Maltezu (ed.), *Βενετοκρατούμενη Ελλάδα. Προσεγγίζοντας την ιστορία της*, vol. 1, Athens-Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 2010, p. 337-354.

Foskolos Markos, “Μία επιστολή Μακαρίου Μονεμβασίας (1583) και δύο Νικηφόρου Παροναξίας (1613, 1617) των Μελισσηνών”, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, 10, 1974–1976, p. 243-264.

Foskolos Markos, *Εισαγωγή στην ιστορία της Καθολικής Εκκλησίας στην Ελλάδα*, Athens, 1977.

Frajese Vittorio, "La via greca allo stato moderno. Seviros e la politica ecclesiastica di Sarpi", in D. G. Apostolopoulos (ed.), *Gavriil Seviros, arcivescovo di Filadelfia a Venezia, e la sua epoca. Atti della Giornata di studio dedicata alla memoria di Manussos Manussacas (Venezia, 26 settembre 2003)*, Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 2004, p. 145-157.

Frajese Vittorio, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 1994.

Gerola Giuseppe, *Per la cronotassi dei vescovi cretesi all'epoca veneta*, Venice, Libreria Emiliana, 1914.

Gialama Dionysia, "Εκκλησιαστικές και κοινωνικοπολιτικές αντιθέσεις στο Ρέθυμνο στα τελευταία χρόνια του ΙΣΤ' αιώνα", in *Πεπραγμένα του ΣΤ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, vol. 2, Chania, Literary Society "Chrysostomos", 1991, p. 107-115.

Grendler Paul, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Guilday Peter, « The sacred Congregation *De Propaganda Fide* », *The Catholic Historical Review*, 6 (4), 1921, p. 478-494.

Hofmann Georg, "Il beato Bellarmino e gli orientali", *Orientalia Christiana*, 8/6, March 1927, p. 261-307.

Hofmann Georg, *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1936.

Hofmann Georg, *Vescovadi cattolici della Grecia. IV. Naxos*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1938.

Ioly Zorattini, Pier Cesare (ed.), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti*, 14 vols., Florence, Olschki, 1980-1999.

Jačov Marko, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, I-II, Cité du Vatican, 1992.

Jedin Hubert, Alberigo Giuseppe, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985.

Jemolo Arturo Carlo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici del Seicento e del Settecento*, edited by F. Margiotta Broglio, Naples, Morano, 1972 (1st ed. 1914).

Jerkov Janja, « Bakšič, Parčević et Stanislavov : formes et caractères d'une littérature militante », *Ricerche slavistiche*, XXIV-XXVI, 1977-1979, p. 157-178.

Jerkov Janja, « Sulla sorte dei manoscritti dei pauliciani bulgari », *Europa Orientalis*, IV, 1985, p. 29-37.

Kairofylas Kostas, *Ιστορικά Σελίδες Τήνου: Φραγκοκρατία – Βενετοκρατία – Τουρκοκρατία, 1207-1821*, ed. by Dimitrios Z. Sophianos, Athens, PanHellenic Holy Institution of Evangelistria of Tinos, 1997 (1st ed. 1930).

Karydes Spyros, “Η οργάνωση της ορθόδοξης εκκλησίας”, in Chryssa Maltezu (ed.), *Βενετοκρατούμενη Ελλάδα. Προσεγγίζοντας την ιστορία της*, vol. 1, Athens-Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 2010, p. 295-326.

Karydes Spyros, “Λατινικές αδελφότητες λαϊκών στην Κέρκυρα στα χρόνια της Ενετοκρατίας (1386-1797)”, *Εκκλησιαστικός Φάρος*, 68, 1990–1991, p. 219-284.

Karydes Spyros, *Ορθόδοξες αδελφότητες και συναδελφικοί ναοί στην Κέρκυρα (15ος-19ος αι.)*, Athens, Stamoulis, 2004.

Karydes Spyros, *Ώρες της εκκλησιαστικής οργάνωσης στον βενετοκρατούμενο ελληνικό χώρο. Α'. Ζάκυνθος – Κέρκυρα – Κεφαλληνία – Κύθηρα – Πελοπόννησος*, Athens, Enalios, 2011.

Kovacic Slavko, « Il Collegio illirico presso il Santuario della Santa Casa di Loreto 1518-1798 », in Floriano Grimaldi, Katy Sordi (éds), *Pellegrini verso Loreto. Atti del convegno pellegrini e Pellegrinaggio nei secoli XV-XVIII, Loreto novembre 2001*, Ancône, 2003, p. 217-248.

Lambrinos Kostas, “Καθολικοί και ορθόδοξοι στο Ρέθυμνο στα χρόνια της αρχιερατείας του επισκόπου Giulio Carrara (1582-1589)”, *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 25, 1995, p. 239-273.

Lambrinos Kostas, “Οι κάτοικοι της κρητικής υπαίθρου κατά το 16ο και 17ο αιώνα. Κοινωνικο-πολιτικά γνωρίσματα και πρακτικές εκπροσώπησης”, *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 32, 2002, p. 97-152.

Latini Carlotta, *Il privilegio dell'immunità. Diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna*, Milan, Giuffrè, 2002.

Lauro Agostino, *Il giurisdizionalismo pregiannoneiano nel Regno di Napoli. Problema e bibliografia (1563-1723)*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.

Maltezu Chryssa (ed.), *Βενετοκρατούμενη Ελλάδα. Προσεγγίζοντας την ιστορία της*, vol. 1, Athens-Venice, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 2010.

Martin John, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993.

McKee Sally, *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.

Menniti Ippolito Antonio, “ “Sudditi d’un altro stato”? Gli ecclesiastici veneziani”, in Gino Benzoni, Gaetano Cozzi (eds.), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. 7, *La Venezia barocca*, Rome, Istituto per la Enciclopedia Italiana, 1997, p. 325-365.

Menniti Ippolito Antonio, “Ecclesiastici veneti, tra Venezia e Roma”, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Milan, Electa, 1987, p. 209-234.

Menniti Ippolito Antonio, *Politica e carriere ecclesiastiche nel secolo XVII. I vescovi veneti fra Roma e Venezia*, Napoli, Il Mulino, 1993.

Mersch Margit, “Churches as “Shared Spaces” in the Eastern Mediterranean (Fourteenth to Fifteenth Centuries)”, in Georg Christ, Franz-Julius Morche, Roberto Zaugg, Wolfgang Kaiser, Stefan Burkhardt, Alexander D. Beihammer (eds.), *Union in Separation: Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, Rome, Viella, 2015, p. 461-484.

Michel Thomas, “I contrasti rapporti di Venezia con i gesuiti nel Medio Oriente nei primi decenni del ‘600”, in Mario Zanardi (ed.), *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù, Atti del Convegno di Studi (Venezia, 2-5 ottobre 1990)*, Padua, Gregoriana Libreria Editrice, 1994, p. 361-383.

Molnar Antal, *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman reality*, Rome, Viella, 2019.

Moschonas Nikos G., “Θρησκευτικές αδελφότητες λαϊκών στα Ιόνια νησιά”, *Σύμμεικτα*, 7, 1987, p. 193-204.

Moschonas Nikos G., “Πληροφορίες για την αμυντική κατάσταση της Τήνου στις αρχές του ΙΖ’ αιώνα”, *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 3, 1964, p. 29-61.

Nikephorou Alike, *Δημόσιες τελετές στην Κέρκυρα κατά την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας, 14ος-18ος αι.*, Athens, Themelio, 1999.

Oswald Stefan, *Die Inquisition, die Lebenden und die Toten. Venedigs deutsche Protestanten*, Stuttgart, Jan Thorbecke, 1989.

Palmieri Aurelio P., “Per la storia delle recenti eresie dei greci”, *Bessarione*, year XVII, 29 / 124-125, January–December 1913, p. 366-375.

Pandzic Bazilije Stjepan, « L’opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale, I », in Idem (éd.), *Bosna Argentina, Studien zur Geschichte des Franziskanerordens in Bosnien und Herzegowina*, Vienne, Böhlau Verlag, 1995, p. 199-226.

Panopoulou Angheliki, “Οι λατινικές θρησκευτικές αδελφότητες των Κυκλάδων / Le confraternite religiose latine delle Cicladi”, in Nikos G. Moschonas, M. G. Lily Stylianoudi (eds.), *Το Δουκάτο του Αιγαίου. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης (Νάξος – Αθήνα 2007)*, Athens, Academy of Athens / Research Centre for Greek Society – National Hellenic Research Foundation / Institute of Byzantine Research, 2009, p. 283-307.

Panopoulou Angheliki, *Συντεχνίες και θρησκευτικές αδελφότητες στη βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Venice-Athens, Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, 2012.

Papadaki Aspasia, “Η δικαιοδοσία του Λατίνου επισκόπου Τήνου στον ορθόδοξο κλήρο του νησιού κατά τη Βενετική περίοδο”, in Markos Foskolos (ed.), *Από την Τήνο του Βενετού Δόγη στην Τήνο της Υψηλής Πύλης: 300 χρόνια από την παράδοση του Κάστρου της Τήνου*, Tinos, Municipality of Tinos, 2017, p. 119-146.

Papadaki Aspasia, *Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta durante il dominio veneziano*, tr. Giorgio Pelidis, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005.

Papadia-Lala Anastasia, “Η Τήνος κατά την περίοδο της Βενετοκρατίας (1390-1715)”, in Markos Foskolos (ed.), *Τήνος. Ιστορία και Πολιτισμός*, vol. 1, *History*, Tinos, Municipality of Exombourgo, 2005, p. 171-198.

Patramani Maria, “Ορθόδοξοι και καθολικοί στα Κύθηρα. Θρησκευτικό αίσθημα και λατρευτικές συγκλίσεις (17ος-18ος αιώνας)”, *Νόστος*, 4, 2007, p. 147-238.

Pejacsevich Julian G., «Peter Freiherr von Parchevich, Erzbischof von Martianopel, apostolischer Vicar und Administrator der Moldau, bulgarischer Internuntius am kaiserlichen Hofe und kaiserlicher Gesandter bei dem Kosaken-Hetman Bogdan Chmielnicki (1612-1674). Nach archivalischen Quellen», *Archiv für österreichische Geschichte*, LIX, Bd. II, Vienne, 1880, p. 337-638.

Peri Vittorio, “Il concilio di Trento e la Chiesa greca”, in Giuseppe Alberigo, Iginio Rogger (eds.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 403-441.

Peri Vittorio, “L’“incredibile risguardo” e l’“incredibile destrezza”. La resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i greci dei suoi domini”, in Hans-Georg Beck, Manoussos Manoussacas, Agostino Pertusi (eds.), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, vol. 2, Florence, Leo S. Olschki, 1977, p. 599-625.

Peri Vittorio, *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584)*, Milan, Vita e Pensiero, 1967.

Peri Vittorio, *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1994.

Peri Vittorio, *Ricerche sull'editio princeps degli atti greci del Concilio di Firenze*, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1975.

Pin Corrado (ed.), *Ripensando Paolo Sarpi. Atti del Convegno Internazionale di Studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi*, Venice, Ateneo Veneto, 2007.

Pizzorusso Giovanni, « I Satelliti di Propaganda Fide : il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 116/2, 2004, p. 471-498.

Plakotos Giorgos, “La mise au ban “interne” de l'autre : les perceptions du crypto-judaïsme et l'Inquisition à Venise à la Renaissance”, in Yan Brailowsky, Pascale Drouet (eds.), *Le bannissement et l'exil en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 31-42.

Prodi Paolo, “The Structure and Organization of the Church in Renaissance Venice: suggestions for Research”, in John R. Hale (ed.), *Renaissance Venice*, London, Faber and Faber, 1973, p. 409-430.

Ruffini Francesco, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, ed. by F. Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 1974.

Salaville Séverien, « Le premier livre néo-bulgare : l'« Abagar » de l'évêque Stanislavof (1641) », *Échos d'Orient*, 15 (96), 1912, p. 442-448.

Salaville Séverien, « Philippe Stanislavof, apôtre des Bulgares Pavlikans au XVII^e siècle », *Échos d'orient*, 15 (97), 1912, p. 481-494.

Setti Cristina, “Sudditi fedeli o eretici tollerati? Venezia e i “greci” dal tardo Medioevo ai consulti di Paolo Sarpi e Fulgenzio Micanzio”, *Ateneo Veneto*, 201, third series, 13/2, 2014, p. 145-182.

Skoufari Evangelia, “L'Arcivescovo Filippo Mocenigo e l'applicazione della Riforma tridentina a Cipro”, in Benjamin Arbel, Evelien Chayes, Herald Hendrix (eds.), *Cyprus and the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 205-230.

Slot Ben J., *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718*, Leiden-Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1982.

Stantchev Kassimir, « Assimilazione alla rovescia ovvero quando la minoranza vuole dominare. Il programma politico dei Cattolici bulgari nel secolo XVII », in Gianfranco Giraudo, Adriano Pavan (éds), *Integrazione, Assimilazione, Esclusione e Reazione Etnica, II*, Naples, Scriptaweb, 2008, p. 149-166.

Stantchev Kassimir, « Francesco Soimirović: un protagonista poco noto della cultura bulgara dell'età barocca », in Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (éds), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra le culture, Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff, II*, Florence, Presses Universitaires de Florence, 2008, p. 601-613.

Stantchev Kassimir, « I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX », in Viviana Mosilia, Marco Scarpa (éds), *I Balcani tra Oriente e Occidente. I Francescani nella storia dei popoli balcanici*, Venice, 2011, p. 135-186.

Stella Aldo, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964.

Stolleis Michael, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Tavilla Elio, “Giurisdizionalismo e storiografia giuridica: qualche riflessione”, *Archivio Storico Italiano*, 175/652, 2017, p. 239-247.

Tea Eva, “Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1590 al 1630”, *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 72/2, 1912–1913, p. 1359-1433.

Tsirpanlis Zacharias N., “Capitula (1408) για τον πρωτοπαπά και τον πρωτοψάλτη του Χάνδακα”, in *Ροδωνιά. Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα*, vol. 2, Rethymno, University of Crete, 1994, p. 531-540.

Tsirpanlis Zacharias N., “I libri greci pubblicati dalla “Sacra Congregatio de Propaganda Fide” (XVII sec.). Contributo allo studio dell’umanesimo religioso”, *Balkan Studies*, 15, 1974, 204-224.

Tsirpanlis Zacharias N., “Il decreto fiorentino di Unione e sua applicazione nell’Arcipelago Greco. Il caso di Creta e di Rodi”, *Θησαυρίσματα / Thesaurismata*, 21, 1991, p. 43-88.

Tsirpanlis Zacharias N., “Από την φιλορθόδοξη πολιτική της Βενετίας στην Ελληνική Ανατολή (Ανέκδοτα έγγραφα των ετών 1581-1597)”, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 39-40, 1972–1973, p. 295-311.

Turchini Angelo, “La nascita del sacerdozio come professione”, in Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 225-256.

Varnalidis Sotirios L., “Le implicazioni del breve *Accepimus Nuper* di Papa Leone X (18.5.1521) e del breve *Romanus Pontifex* di Papa Pio IV (16.2.1564) nella vita religiosa dei Greci e degli Albanesi dell’Italia meridionale”, *Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica* 13, 1981), p. 359-382.

Zardin, Danilo, “Il rilancio delle confraternite nell’Europa cattolica cinque-seicentesca”, in Cesare Mozzarelli, Danilo Zardin (eds.), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina*, Rome, Bulzoni, 1997, p. 107-144.

Carpenter Teresa, *The Miss Stone Affair. America’s First Modern Hostage Crisis*, New York, Simon & Schuster, 2004.

Clarke James F., *Американците откриват българите, 1834 – 1878*, Sofia, АИ „Проф. Марин Дринов“, 2013.

Gümüs Hami Ina, *American Missionaries in the Ottoman Empire. A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2017.

Hall William Webster, *Puritans in the Balkans: The American Board mission in Bulgaria 1878-1918*, Serdica, Cultura, 1938.

Hristov Hristo, “Протестантските мисии в България през XIX в.”, *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, 26/3, 1976–1977; 27/3, 1977–1978.

Илев Иван, Пл. Митев, *Докосвания до Америка (XIX – началото на XX в.)*, Sofia, Фондация „Хемимонт“, 2003.

Kulychev Hristo, *Вестители на истината. История на евангелските църкви в България*, Българско библийско дружество, 1994.

Lefterov Jivko, “Между България и Югославия. Методистката църква във Вардарска Македония”, *Македонски преглед*, 2, 2014, p. 69-88.

MacFarland Henry B. F., “The Christian Endeavor Movement”, *The North American Review*, Vol. 182, Feb. 1906, p. 194-203.

Missions of the ABCFM in Turkey, Constantinople, 1904.

Nestorova Tatiana, *Американски мисионери сред българите, 1858 – 1912*, Sofia, УИ „Св. Климент Охридски“, 1991.

Panchev Konstantin, Vaptzarova Maya (eds), *Аферата „Мис Стоун“*, Sofia, Издателство на ОФ, 1983.

Petkov Petko, “Американски мисионери в българските земи (XIX – началото на XX в.)”, *Исторически преглед*, 5, 1990, p. 18-32.

Richter Julius, *A History of Protestant Missions in the Near East*, Edinburgh-London, Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910.

Sherman Laura Beth, *Fires on the Mountain: The Macedonian Revolutionary Movement and the Kidnapping of Ellen Stone*, New York, Columbia University Press, 1980 [Пожари в планината. Македонското революционно движение и отвлечането на Елен Стоун, Sofia, BAN, 1992].

Shopov Petar, "Пропагандната и просветна дейност на американските библиейски общества в българските земи през XIX в.", *Известия на института по история*, 23, 1974, p. 149-184.

Stoianov Mano, "Начало на протестантската пропаганда в България", *Известия на института по история*, 14-15, 1964, p. 45-67.

Traykov Vesselin, "Протестантски мисионери на Балканите и българите (до 1878 г.)", in Илчев И., Пл. Митев (Ред.), *Българо-американски културни и политически връзки през XIX и първата половина на XX в.*, Sofia, УИ „Св. Климент Охридски“, 2004, p. 15-22.

Aleksov Bojan, *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006.

Aleksov Bojan, *The Dynamics of Extinction: the Nazarene Religious Community in Yugoslavia after 1945*, Budapest, Central European University (MA thesis), 1999.

Alexander Stella, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge, University Press, 1979.

Bernhard Ott, *Missionarische Gemeinde werden: Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden*, Uster, Switz., ETG Verlag, 1996.

Bjelajac Branko, "The Persecution of the Nazarenes in Yugoslavia 1918–1941", *International Journal for Religious Freedom*, 5:2, 2012, p. 79-91.

Brock Peter, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

Cingolani Pietro, "The Romanians in Italy", *Transnational Communities in Globalized World*, 2009, <http://fieri.it/wp-content/uploads/2013/05/Rapporto-finale-Transnational-Communities-in-a-Globalized-World-Romanians-transnational-practices-2007.pdf>

Cox Harvey, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping of Religion in the 21st Century*, Boston, Decapo Press, 1994.

Djurić Milovanović Aleksandra, "Our faith is good, but strict": The Transformation of the Apostolic Christian Church of Nazarene in North America", *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies*, 6 (1), 2018, p. 61-72.

Djurić Milovanović Aleksandra, "On the Road to Religious Freedom: a Study of the Nazarene Emigration from Southeastern Europe to North America", *Journal for Ethnography and Folklore*, 2017, p. 5-27.

Djurić Milovanović Aleksandra, *Dvostruke manjine u Srbiji. Posebnosti u religijskom i etničkom identitetu Rumuna u Vojvodini*, Balkanološki institut SANU, Belgrade, 2015.

Djurić Milovanović Aleksandra, "Conservative neo-Protestants: Romanian Nazarenes in Serbia", *Religion in Eastern Europe*, 30 (3), 2010, p. 34-42.

Djurić-Milovanović Aleksandra, "Alternative Religiosity in Communist Yugoslavia: Migration as a Survival Strategy of the Nazarene Community", *Open Theology*, 3, 2017, p. 447-57.

Earl Pope, "Protestantism in Romania", in Sabrina P. Ramet (éd.), *Protestantism and Politics in eastern Europe and Russia. The communist and postcommunist eras*, Durham, Duke Press, 1995, p. 157-208.

Eotvos Karoly, *The Nazarene*, Fort Scott, Sekan Publications, 1997.

Hopper David John, *A History of Baptists in Yugoslavia 1862–1962*, Fort Worth, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1997.

Klopfenstein A. Perry, *Marching to Zion: A Study of the Apostolic Christian Church of America 1847–2007*, Fort Scott, Sekan Printing Company, 2008 (second edition).

Levitt Peggy, " 'You know Abraham was really the first immigrant': Religion and Transnational migration", *The International Migration Review*, 37 (3), 2003, p. 847-873.

Martin David, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

Nenadov Kathleen, *Choosing to Suffer Affliction: The Untold Story of Nazarene Persecution in Yugoslavia*, K. R. Nenadov, 2006.

Pfeiffer F. Joseph, *Between Remnant and Renewal: A Historical and Comparative Study of the "Apostolic Christian Church" among the neo-Anabaptist Renewal Movement in Europe and America*, Elkhart, Thesis Faculty of the Associated Mennonite Biblical Seminary, 2010.

Ruegger Herman, *Apostolic Christian Church History*, Illinois, Eureka, 1985.

Snyder Howard A., *Signs of the Spirit: How God Reshapes the Church*, Grand Rapids, MI, Academic Books, 1989.

Sutter Darrel, *The Anabaptist Apostolic Christian Church of America*, Urbana-Champaign, Illinois University Press, 1968.

Terpstra Nicholas, *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*, New York, Cambridge University Press, 2015.

Buchenau Klaus, « Religion and Nation in Serbia, Bulgaria and Romania: Three Eastern Orthodox Models », *State, Religion and Church*, no 4 (32), 2014, p. 28-61.

Đurić-Milovanović Aleksandra, Maran Mirča, Sikimić Biljana (éds), *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*, Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača "Mihailo Palov", Vršac, 2011.

Golant Natalia, « Etnicheskij aktivizm v srede vlahov (rumyn) Vostochnoj Serbii », *Materialy polevyh issledovanij MAE RAN*, 16, 2016, p. 229-241.

Golant Natalia, « Field notes about Vlachs (Romanians) from eastern Serbia living in Vienna. Winter calendar holidays », *Drevnyaya i Novaya Romaniya*, 22, 2018, p. 30-44.

Maltsev Vladislav, « Granicy dozvolennogo », *Nezavisimaya gazeta. NG- Religii*. 6 juin 2012 [En ligne], URL : http://www.ng.ru/ng_religii/2012-06-06/6_borders.html (consulté le 06.05.2020).

Rousakov Alexandr, « Vlahi », *Bol'shaya Rossijskaya enciklopediya*, t. 5, Moscou, 2006. [En ligne], URL : <https://bigenc.ru/ethnology/text/1918705> (consulté le 06.05.2020).

Vasilevici Una, « Comori ale ortodoxiei », *Timoc Press*, 16 decembrie 2019. [En ligne], URL : <http://www.timocpress.org.rs/ro/34-interviu/438-romanii-de-pe-valea-timocului> (consulté le 06.05.2020).

Bozhko R. P., L. S. Yakushenko, *Mariupolski greki. Skarbi narodnoj kultury. Ogliad gretskoj etnografichnoj kolekcii Mariupolskogo kraeznavchogo muzeu* [*Greeks of Mariupol: Treasures of Popular Culture. Survey of the Greek Ethnographical Collection of the Mariupol Museum of Local Studies*], Donetsk, "Astro" Publ. (en ukrainien), 2005.

Clifford James, *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.

Coleman Simon, « Do you believe in pilgrimage? *Communitas*, contestation and beyond », *Anthropological Theory*, 2 (3), 2002, p. 355-368.

Coleman Simon, « Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, 55, Supplement 10, 2014, p. 281-291.

Dubisch Jill, *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μία εθνογραφική προσέγγιση* [In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine], Athènes, Alexandreia, 2000 (1995).

Fahey Frank, « Pilgrims or Tourists? », *The Furrow*, 53 (4), April 2002, p. 213–218.

Karolidis Paulos, « Η εορτή των ρόδων (Ροδισμός, Ανθισμός, Ανθηφορία, Rosalia, Ρουσσαλία, Pascha Rosarum, Βαρτουβάρια, Russalka) », *Αρμονία*, 1, 1900, p. 201-206.

Kormina Janna, *Palomniki. Etnograficheskie ocherki provoslavnogo nomadisma*, Moscou, Éditions de l'École supérieure d'économie, 2019.

Papazyan Vrnates, *Ardzak ejer*, vol. 5, Yerevan, 1959.

Shachazis Erdvand, *Novyj Nakhichevan i novonakhichevancy*, Rostov-sur-Don, 2005.

Tsalikoglu Emmanouil, « Λαογραφικά των Φλαβιανών (Ζιντί Ντερέ) Καισαρίας της Καππαδοκίας », *Μικρασιατικά χρονικά*, 14, 1967, p. 290-337.

Turner Victor W., Edith L. B. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture*, New York, Columbia University Press, 2011 (1978).

Tweed Thomas, *Crossing and dwelling: a theory of Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

Bonfil Robert, “Continuity and discontinuity (641-1204)”, in Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam (eds), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Brill, 2012, p. 65-100.

Holo Joshua, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, New York, Cambridge University Press, 2009.

Jacoby David, “The Jews in the Byzantine Economy (seventh to mid-fifteenth century)”, in Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam (eds), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Brill, 2012, p. 219-256.

Linder Amnon, “The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire”, in Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa, Rina Talgam (eds), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Brill, 2012, p. 149-218.

Parkes James, *The Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, New York, Meridian Books, 1961.

Sharf Andrew, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Sharf, Andrew, *Jews and other minorities in Byzantium*, Bar-Ilan, Bar-Ilan University Press, 1995.

Starr Joshua, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, New York, Burt Franklin, 1939.

Starr Joshua, "An Eastern Christian Sect: The Athinganoi", *The Harvard Theological Review*, 2/29, 1936, p. 93-106.

Bacon Gershon, « Warsaw-Radom-Vilna: Three Disputes over Rabbinical Posts in Interwar Poland and their Implications for the Change in Jewish Public Discourse », *Jewish History*, 13/1, 1999, p. 103-126.

Bagno Ori, *Torat ha-medina le-Malbim*, Merkaz Tora u-medina : Ha-mahlaqa ha-mada'it, Nitsan (Israel), 2019.

Berger David, « Malbim's Secular Knowledge and His Relationship to the Spirit of the Haskalah », in Idem, *Cultures in collision and conversation. Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston, Academic Studies Press, 2011, p. 167-189 (*Yavneh Review*, 5, 1966, p. 24-46).

Bobichon Philippe, « Polémique antichrétienne et théologie dans le *Sefer ha-'iqqarim* de Yosef Albo (xv^e siècle) », *Yod*, 15, 2010, p. 115-143.

Burke Peter, « History, Anthropologists, and Symbols », in E. Ohnuki-Tierney (éd.), *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1990, p. 268-286.

Dell Michal, « פרשנות אורתודוקסית לתורה בעידן של תמורות הפולמוס בפירושיהם של רי"צ », *מקלנבורג ומלבי"ם*, Thèse de doctorat, Université Bar-Ilan, Ramat Gan, 2008.

Eisenstadt Shlomo Noah, « The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization », *International Sociology*, 16 (3), 2001, p. 320-340.

Elman Yaakov, « The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis in the Nineteenth and Twentieth Centuries », *Jewish Studies – an Internet Journal*, 2, 2003, p. 199-249, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Elman.doc>.

Epstein Barukh Halevy, *Mekor Barukh: Zikhronot Me-Hayyei Ha-Dor Ha-Kodem*, Vilna, Rom Publishers, 1928.

Frisch Amos, « Characteristic features of Malbim's interpretive method in the light of his commentary to I Samuel 8 », *Revue des études juives*, 3-4/175, 2016, p. 367-390.

Frisch Amos, « Limited and unlimited monarchy: Malbim's interpretations of the division of the kingdom narrative (1 Kgs 12:1-24) », *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*, 1/71, 2015, p. 21-32.

Geller Jacob, « Al ha-Malbim u-veito be-Buqarest ve-al ma'avaqav im ha-maskilim, le-or kitvei-yad hadashim », *Alei Sefer*, 19, 2001, p. 141-172.

Geller Jacob, *Ha-Malbim : ma'avaqo ba-Haškalah uva-reformah be-Bukarešt (618-624, 1858-1864) : 'al-pi kitve-yad ye-te'udot*, Lod, Orot Yahadut ha-Magreb, 2000.

Grill Tobias, « Rabbis as Agents of Modernization in Ukraine, 1840-1900 », *Journal of Ukrainian Studies*, 37, 2012, p. 63-83.

Herşcovici Lucian-Zeev, « The maskilim of Romania and the question of Identity: "The Romanian Israelites" », *Analele Universităţii din Bucureşti. Seria Ştiinţe Politice*, 20, 2018, p. 5-26.

Iordachi Constantin, *Liberalism, Constitutional Nationalism, and Minorities: The Making of Romanian Citizenship, c. 1750–1918*, Leiden, Brill, 2019.

Kuller Harry, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, Bucarest, Hasefer, 1997, p. 71-76.

Last Stone Suzanne (éd.), *Rabbinic and Lay Communal Authority*, New York, KTAV Publishing House, 2006.

Lehren Tsebi Hirsch (dir.), *Torat ha-qena'ut*, fascicule 1, Impr. David ben Jacob Proops, Amsterdam, 5605 (1845).

Mahla Daniel, *Orthodox Judaism and the Politics of Religion: From Prewar Europe to the State of Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

Melamed Avraham, « De la loi à la religion. Métamorphoses du concept de *dath* dans la tradition politique juive », *Pardès*, 47-48, 2010, p. 61-76.

Melamed Avraham, « Ha-Rambam al tiv'o ha-medini shel ha-adam: zerahim u-mehuyavuiot », in Moshe Idel, Devorah Dimant, Shalom Rozenberg (éds), *Minha Le-Sara. Studies Dedicated to S. O. Heller-Wilensky*, Jerusalem, Magness Press, 1994, p. 292-333.

Morel Pierre-Marie, « Animal politique, animal pratique : La thèse de « l'animal politique » dans les traités éthiques d'Aristote », in Id., *Aristote, l'animal politique* [en ligne], Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017 (généré le 11 mai 2020).

Rosen David Moses, « Pereq mi-parashat Malbim be-Buqarest », in Menachem Zohary, Aryeh Tartakover, Menahem Zohari (éds), *Hagut ivrit be-Eropa [Studies on Jewish Themes by Contemporary European Scholars]*, Tel Aviv, Berit Ivrit Olamit al yad Hotsaat Yavneh, 1969, p. 376-410.

Rosenbloom Noah H., *Ha-Malhim: Rabbi Meir Leibush Malbim, Parshanut, Filosofia, Madda u-Mistorin be-Kitvei ha-Rav Meir Leibush Malbim*, Jerusalem, Mosad Harav Kook, 1989 ;

Rosenbloom Noah H., « Mysticism and Science in Malbim's Theory of Creation », *Hebrew Union College Annual*, 57, 1986, p. 39-86.

Ruderman David B., « Jewish Preaching and the Language of Science: The Sermons of Azariah Figo », in Id. (éd.), *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 89-104.

Ruderman David B., « The Language of Science as the Language of Faith: An Aspect of Italian Jewish Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, Tel Aviv, Tel Aviv University Press, 1993, p. 177-189.

Schweid Eliezer, *History of Modern Jewish Religious Philosophy: Volume II: The Birth of Jewish Historical Studies and the Modern Jewish Religious Movements*, Leiden, Brill, 2015.

Seeman Don, « A Purim Teaching for our Time: Malbim's Proto-Feminist Commentary on Esther », *The Lehrhaus*, March 9, 2017, <https://thelehrhaus.com/scholarship/a-purim-teaching-for-our-time-malbim's-proto-feminist-commentary-on-esther/>.

Seeman Don, Kobrin Rebecca, « 'Like One of the Whole Men': Learning, Gender and Autobiography in R. Barukh Epstein's *Mekor Barukh* », *Nashim*, 2, 1999, p. 59-64.

Shavit Yaakov, Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books. A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007.

Shohat Azriel, *Mosad "ha-Rabbanut mi-Taam" be-Russiyah: parashah be-ma'avak ha-tarbut ben haredim le-ven maskilim*, Haifa, University of Haifa Press, 1976.

Shuchat Raphael, « Attitudes Towards Cosmogony and Evolution Among Rabbinic Thinkers in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: The Resurgence of the Doctrine of the Sabbatical Years », *The Torah u-Madda Journal*, 13, 2005, p. 15-49.

Tzuberi Christiane, « Rescue from transgression through death; Rescue from death through transgression », in Ronit Nikolsky, Tal Ilan (éds), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, Leiden, Brill, 2014, p. 133-147.

Vitcu Dumitru, « Emananciparea evreilor români în gândirea și practica kogălniceană », *Studia et Acta Iudaeorum Romaniae*, 2, 1997, p. 125-151.

Whein Berel, *Triumph of Survival: The Story of the Jews in the Modern Era 1650-1990*, Brooklyn, New York, Shaar Press, 1990.

Walfish Barry, *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages*, New York, SUNY Press, 1983.

Berger David, « Malbim's Secular Knowledge and his Relationship to the Spirit of the Haskalah », in Idem, *Cultures in collision and conversation. Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston, Academic Studies Press, 2011, p. 167-189 (*Yavneh Review*, 5, 1966, p. 24-46).

Cohen Tova, *"Melitzat Yeshurun" le-Shlomo Levisohn: hayetzirah veyotzrah*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University, 1988.

Elman Yaakov, « The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis in the Nineteenth and twentieth centuries », *Jewish Studies – an Internet Journal*, 2, 2003, p. 199-249, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Elman.doc>.

Franco Moïse, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, New York, 1973.

Frisch Amos, « Malbim's Approach to the Sins of Biblical Personages », *Journal of Hebrew Scriptures*, 13, Article 13, DOI:10.5508/jhs.2013.v13.a13

Geller Jacob, *Ha-Malbim Oumaavako Bareformim*, Lod, Éditions Yahdut Ha-Maghreb, 2000.

Goldziher Yitzhak Yehouda, *Hartzaot 'al Ha-Islam*, éd. Meïr Felsner, Jérusalem, Mossad Bialik, 1951.

Guetta Alessandro, « Le statut de l'hébreu selon les intellectuels juifs italiens du XIX^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 4/213, 1996, p. 485-500.

Iancu Carol, *Les Juifs en Roumanie (1866-1819), de l'exclusion à l'Émancipation*, Aix-en-Provence, Éd. Université de Provence, 1978.

Iancu Carol, *Bleichröder et Crémieux. Le combat pour l'émancipation des juifs de Roumanie devant le Congrès de Berlin. Correspondence inédite 1878-1880*, Montpellier, CREJH, 1987.

Iordachi Constantin, *Liberalism, Constitutional Nationalism, and Minorities: The Making of Romanian Citizenship, c. 1750–1918*, Leiden, Brill, 2019.

Karady Victor, « Les Juifs et les États-nations dans l'Europe contemporaine (XVIII^e-XIX^e siècles) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, 1997, p. 28-54.

- Meïr Michael, *Yahadout Betokh Hamoderniout*, Tel Aviv, Am Oved, 1991.
- Melamed Ezra Tsion, « Parshanouto shel Malbim », in Id. (éd.), *Sdei Ilan II. Sefer Zikaron Le-Arye Ilan*, Jérusalem, 1968, p. 71-82.
- Richter Silvia, « L'émancipation des Juifs en Prusse et en France au XVIII^e siècle: un discours européen ? », in Heidi Knörzer (éd.), *Expériences croisées*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010, p. 11-43.
- Rosenbloom Noah H., *Ha-Malbim: Rabbi Meir Leibush Malbim, Parshanut, Filosofia, Madda u-Mistorin be-Kitvei ha-Rav Meir Leibush Malbim*, Jerusalem, Mosad Harav Kook, 1989.
- Segal Moshé Tzvi, *Parshanout HaMikra, Seqira 'al toldotéha vehitpathoutah*, Jérusalem, Hotzaat Kiryat Sefer, 1971.
- Traverso Enzo, « Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles », *Revue germanique internationale*, 5, 1996, URL : <http://rgi.revues.org/544> ; DOI : 10.4000/rgi.544, consulté le 01 octobre 2016.
- Touitou Élazar, « Bein Pshat Lidrash Bemishnato Ha-Parshanit Shel Ha-Malbim », *Daat*, <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/deot/twito.htm>.
- Wounder Méïr, « Parshanout Hamikra Begalitsia », *Mahanaïm*, 4, 1993, p. 388-393.
- Yashar Moshé Méïr, *HaGaon Malbim*, Jérusalem, Hotzaat Hod, 1980.
- Zac Sylvain, « L'idée de chose en soi dans la philosophie de Salomon Maïmon », *Archives de Philosophie*, 51 (2), 1988, p. 213-229.
- Akyalçın-Kaya Dilek, « ''Living of others aid'' . The socioeconomic Structure of Salonica's Jews in the Mid-Nineteenth Century », *Jewish History*, 3-4 /28, 2014, p. 313-336.
- Akyalçın-Kaya Dilek, « Les conditions économiques et les caractéristiques démographiques des juifs saloniens au milieu du XIX^e siècle », in Esther Benbassa (éd.), *Salonique ville juive, ville ottomane, ville grecque*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 19-48.
- Anastassiadou Méropi, « Artisans juifs de Salonique au début du Tanzimat », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 66, 1992, p. 65-72.
- Benbassa Esther, « L'artisanat juif en Turquie à la fin du XIX^e siècle », *Turcica*, 17, 1995, p. 113-127.
- Chamoudopoulos Georges, *Oi Eβραίοι της Θεσσαλονίκης*, Thessalonique, 1935, p. 34.

Chouraqui André, *Cent ans d'histoire : l'Alliance Israélite Universelle et la Renaissance juive contemporaine (1860-1960)*, Paris, PUF, 1965.

Danon Abraham, « La communauté juive de Salonique au XVI^e siècle », *Revue des Études juives*, 40, 1900, p. 206-230 ; 41, 1900, p. 98-117 et p. 250-265.

Dumont Paul, « Une source pour l'étude des communautés juives de Turquie : Les Archives de l'Alliance Juive Universelle », *Journal Asiatique*, 267, 1979, p. 101-135.

Hekimoglu Evangelos, *Θεσσαλονίκη, Τουρκοκρατία και Μεσοπόλεμος*, Thessalonique, University Studio Press, 1996.

Hekimoglu Evangelos, « The Jewish Bourgeoisie in Thessaloniki, 1906-1911: Assets and Bankrupties », in Ioannis K. Hassiotis (éd.), *The Jewish communities of Southeastern Europe*, Thessalonique, Institute for Balkan Studies, 1997, p.175-183.

Hekimoglu Evangelos, Danacioglu Esra, *Θεσσαλονίκη πριν από 100 χρόνια. Το μετέωρο βήμα στη Δύση*, Thessalonique, University Studio Press, 1998.

Gelber Moïse, « Contribution à l'histoire des juifs espagnols à Vienne », *Revue des Études juives*, 97, 1934, p. 114-151.

Gökaçtı Mehmed Ali, « Maliye Nezareti Temettüat defterlerine göre 1845 yılında Selanik », *Tarih ve Toplum Dergisi*, 168, 1997, p. 15-22.

Karaman Mehmet Ali, « XIX. Yüzyılda Selanikte Musevi Bir Aile: Alatiniler », *Journal of History Studies*, 5/9, 2017, p. 129-142.

Kütükoğlu Mübahat, « Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri », *Belleten*, LIX/225, 1995, p. 395-412.

Leven Narcisse, *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle (1860-1910)*, Paris, Hachette Livre BNF, 1911, 2 vol.

Megas Giannis, Benmayior Djeky, *Ο Εβραίοι της Θεσσαλονίκης. Μαρτυρίες μη Θεσσαλονικέων*, Thessalonique, University Studio Press, 2017.

Metallinou Angeliki, « Οι Γιατροί της Θεσσαλονίκης τον 19^ο αιώνα », *Μακεδονικό Ημερολόγιο*, 1971, p. 253-255.

Molho Rena, « Le renouveau de la communauté juive de Salonique entre 1856 et 1919 », in Gilles Veinstein (éd.), *Salonique 1850-1918 : La ville des Juifs et le réveil des Balkans*, Paris, 1992, p. 64-78.

Molho Rena, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1865-1919. Μια ιδιαίτερη κοινότητα*, Athènes, Fondation de la Bibliothèque Historique, 2001

Néhama Joseph, « Sabbatai Cevi et les Sabbatéens de Salonique », *Revue des Écoles de l'A.I.U.*, 5, avril-juin 1902, p. 289-293.

Néhama Joseph, *Histoire des Israélites de Salonique*, 7 vol., Paris, Librairie Molho, 1936.

Nassi Gad (éd.), *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and modern Turkey*, Istanbul, Isis, 2001.

Rodrigue Aron, *De l'instruction à l'émancipation. Les enseignants de l'Alliance Israélite Universelle et les juifs d'Orient*, Paris, Calmann-Levy, 1989.

Rodrigue Aron, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860-1925*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Rodrigue Aron, « Salonique, ville d'histoire et lieu de mémoire », in Esther Benbassa (éd.), *Salonique ville juive, ville ottomane, ville grecque*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 9-16

Şener Abdülâtilif, *Tanzimat dönemi Osmanlı vergi sistemi*, Istanbul, İşaret, 1990, p. 156-158.

Shaw Stanford, « The Nineteenth-Century Ottoman Tax Reforms and revenue system », *International Journal of Modern East Studies*, 6, 1975, p. 422-428.

Scholem Gershom, *Sabbatai Şevi. The Mystical Messiah (1626-1676)*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Şişman Cengiz, *The burden of silence Sabbatai Cevi and the evolution of the Ottoman –Turkish Dönmes*, New-York, Oxford University Press, 2015.

Themopoulou Émilie, « Les élites urbaines à l'époque du Tanzimat : Le cas de Salonique », Antonis Anastasopoulos (éd.), *Provincial elites in the Ottoman Empire*, Rethymno, Crete University Press, 2005, p. 343-348.

Veinstein Gilles, « Sur la draperie juive de Salonique (XVI^e-XVII^e siècles) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 66, 1992, p. 55-64.

Vacalopoulos Apostolos, *History of Thessaloniki*, Thessalonique, Institute for Balkan Studies, 1978, p. 90-91.

Vasdravellis Ioannis (éd.), *Ιστορικά Αρχεία Μακεδονίας, Αρχείον Θεσσαλονίκης 1695-1912*, Thessalonique, Etaireía Makedonikōn Spoudōn, 1952.

Asenova Petia / Асенова Петя, “Българо-албански интерференции в Голо Бърдо, Албания” [“Bulgarian-Albanian interferences in Golo Brdo, Albania”] in Mariana Parzulova (ed.), *Българите извън България: Сборник с материали от международен симпозиум Бургас юни 1997* [*Bulgarians outside Bulgaria:*

Proceedings of the International Symposium Burgas Juny 1997], Veliko Trnovo, 1997, p. 124-127.

Boiadzhiev Todor / Бояджиев Тодор, “Архаизми и иновации в диалектите на Гора и Голо Бърдо” [“Archaisms and innovations in dialects of Gora and Golo Brdo”] in Petia Asenova, Iskra Likomanov *et al.* (eds), *Българските острови на Балканите* [*Bulgarian islands in the Balkans*], Sofia, 2007, p. 52-64.

Çoçaj Nexhat, *Hasi – enciklopedi etnokulturore* [*Has – Ethnocultural Encyclopedia*], Pavarësia, Durrës, 2012, vol. IV: *Ritet e lindjes, dasmës dhe vdekjes* [Rites of birth, wedding and funeral].

Dokle Elmaz Qemal, *Borje dhe borjanët. Monografi* [*Borje and the people of Borje. Monograph*], Prizren, SIPRINT, 2010.

Drvoshanov Vasil / Дрвошанов Васил, “Говорот на голобрдските села Стеблево и Клење во Албанија” [“Lect of the villages Steblevo and Klenje in Golo Brdo, Albania”] in Nijazi Limanoski (ed.), *Одбрана и заштита на мајчиниот македонски јазик и етнос кај исламизираниите Македонци* [*Protection of the native Macedonian language and ethnos among the Islamized Macedonians*], Skopje, 1995, p. 37-44.

Elbasani Arolda, Roy Olivier (eds.), *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, London, Palgrave Macmillan, 2015.

Filipovich Milenko / Филиповић Миленко, *Голо Брдо. Белешке о насељима, пореклу становништва, народном животу о обичајима* [*Golo Brdo. Notes on settlements, origin of the population, folk life and customs*], Skoplje, Štamparija Južna Srbija, 1940.

Gennep Arnold van, *Rites of passage*, London-New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2004 [1909].

Gjergji Andromaqi, *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi* [*Albanian Clothing During Centuries. Origin. Typology. Development*], Tirana, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore, 1988.

Hristova Evdokiia / Христова Евдокия, “Говорът на Голо Бърдо, Албания, в системата на българските диалекти” [“Lect of Golo Brdo, Albania, in the system of Bulgarian dialects”], *Македонски преглед* [*Makedonski pregled*] (Sofia), vol. 3, 2007, p. 43-53.

Ivanova Iuliia / Иванова Юлия, *Северная Албания в XIX – начале XX в. Общественная жизнь* [*Northern Albania in the 19th – early 20th centuries. Public life*], Moscow, Nauka, 1993.

Ivanova Iuliia / Иванова Юлия, *Албанцы и их соседи* [*Albanians and their neighbors*], Moscow, Nauka, 2006.

Lajçi Bashkim, *Syri i keq në besimet shqiptare* [Evil eye in Albanian beliefs], Prishtina, Instituti Albanologjik, 2013.

Limanoski Nijazi / Лиманоски Нијази, “Етнолошки мотиви и белези от Голо Брдо” [“Ethnologic motives and notes from Golo Brdo”], *Музеј на Македонија. Зборник. Нова серија* [The Museum of Macedonia. Proceedings. New series] (Skopje), vol. 1, 1992. Етнологија [Ethnology], p. 27-36.

McAuliffe Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Online edition. Leiden, Brill Publishers, 2001-2006. Available at: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>, last accessed on 24 August 2020.

Mélikoff Irène, *Sur les traces du soufisme turc, recherches sur l’Islam populaire en Anatolie*, Istanbul, Isis, 1992.

Murtezani Izaim, *Rite dhe praktika magjike të ciklit jetësor: Rajoni i Dervenit të Shkupit* [Life Cycle Customs and Magical Practices: Region of Derven, Skopje], Shkup, LOGOS-5, 2008.

Novik Alexander / Новик Александр, “Самосознание и традиционная культура македонцев-мусульман в Албании: процессы адаптации и сохранения идентичности (материалы экспедиций 2008-2009 гг.)” [“Self-awareness and traditional culture of the Macedonian Muslims in Albania: the processes of adaptation and preservation of identity (materials of the expeditions of 2008–2009)”], *Традиционна култура* [The traditional culture], vol. 1 (41), 2011, p. 79-85.

Novik Alexander / Новик Александр, “Вопросы идентичности” [“Identity issues”] in: Sobolev Andrei, Novik Alexander (eds) / Соболев Андрей, Новик Александр (ред.), *Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг.* [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010] // coll. *Materialien zum Südosteuropasprachatlas 6*, Saint Petersburg-München, Nauka-Verlag Otto Sagner, 2013, p. 177-182.

Novik Alexander / Новик Александр, “Этнолингвистические исследования македонцев-мусульман в Голо Бордо (Албания): терминология традиционной одежды” [“Ethnolinguistic studies of Muslim Macedonians in Golo Bordo (Albania): terminology of traditional clothes”] in: *Македонско-руска научна славистичка конференција (7; 2017; Охрид). Македонско-руски јазични, литературни и културни врски 7: зборник на трудови од VII македонско-руска научна конференција (одржана во рамките на Меѓународниот славистички собир на 15-16 јуни 2017 г. во Скопје)*

[*Macedonian-Russian Scientific Slavic Conference (7; 2017; Ohrid). Macedonian-Russian linguistic, literary and cultural ties 7: a collection of works of the 7th Macedonian-Russian scientific conference (held within the framework of the International Slavic Congress on June 15–16, 2017 in Skopje)*], Skopje, Filološki fakultet “Blaže Koneski”, 2018, p. 225-240.

Novik Alexander, Rezvan Efim / Новик Александр, Резван Ефим, *Ислам на Балканах. Часть I. Обряды перехода и семейная обрядность: рождение, обрезание: учебное пособие [Islam in the Balkans. Part I. Rites of passage and family rituals: birth, circumcision: a training manual]*, Saint Petersburg, Saint Petersburg University Press, 2019.

Sadikaj Hilmi, *Gollobordasit e Dibrës*, Tiranë, Marin Barleti, 1999.

Sobolev Andrei, Novik Alexander (eds) / Соболев Андрей, Новик Александр, *Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010]*, coll. Materialien zum Südosteuropasprachatlas 6, Saint Petersburg-München, Nauka-Verlag Otto Sagner, 2013.

Sobolev Andrea, Novik Aleksandër (eds) / Соболев Андрей, Новик Александр, *Gollobordë (Golo Bordo), Shqipëri. Nga materialet e ekspeditës ballkanike të AShR-së dhe UShSt-P-së në vitet 2008–2010 [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010]* /, Saint Petersburg-Tirana, Nauka-Botimet toena, 2017.

Sobolev Andrei, Novik Alexander (eds) / Соболев Андрей, Новик Александр, *Голо Брдо: од материјалите на балканската експедиција на РАН и СПбДУ во 2008–2010 година [Golo Bordo (Gollobordë), Albania. From Materials of the Balkan Expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University 2009–2010]*, Skopje-Saint Petersburg, Institut za makedonski jazik “Krste Misirkov”-Nauka, 2018.

Svetieva Aneta (ed.) / Светиева Анета, *Живот на граница. Голо Брдо: зборник трудови [Life on the border. Golo Brdo: proceedings]*, Skopje, Makedonsko Etnološko Društvo, 2006.

Tirta Mark, *Mitologjia ndër shqiptarë [Mythology among Albanians]*, Tirana, Akademia e Shkencave e Shqipërisë-Instituti i Kulturës Popullore, 2004.

Tirta Mark, *Etnologjia e shqiptarëve [Ethnology of Albanians]*, Tiranë, GEER, 2006.

Toncheva Veselka / Тончева Веселка, *Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Традиции, музика, идентичност* [*Bulgarians from Golo Brdo, Republic of Albania. Traditions, music, identity*], Part I, Sofia, Rod, 2009.

Vidoeski Bozhidar / Видоески Божида, “Говорите на исламизираните Македонци во Западна Македонија” [“Lects of the Islamized Macedonians in West Macedonia”], *Македонски јазик* [*Macedonian language*] (Skopje), vol. XLII–XLIV, 1991–1993, 1998, p. 5-46.

Woodward Susan, *Balkan Tragedy. Chaos and Dissolution after the Cold War*, Washington, D.C., Brookings Institution Press, 1995.

Xhagolli Agron, “Synetia ndër shqiptarë” [“Circumcision among Albanians”], *Kultura popullore*, vol. 1–2, 2008, p. 21-37.

Ylli Xhelal, Steinke Klaus, *Die Slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 2. Teil Golloborda – Herbel – Kërçishti i Epërm*, München, Kubon & Sagner, 2008.

Zojzi Rrok, “Ndamja krahinore e popullit shqiptar” [“Regional division of the Albanian people”], *Etnografia Shqiptare*, vol. 1, 1962, p. 16-64.

LES AUTEURS

Iustina Barbu

Doctorante en Histoire à l'Université de Bucarest, elle prépare une thèse intitulée *The Statute of the Jews in the Late Byzantine Empire and in the Beginnings of the Ottoman Empire. Continuity and Discontinuity (14th to 16th centuries)*. Elle a publié l'article « The Jew in the Byzantine Legislation (4th to 6th centuries) », *Romanian Review of Young Scholars*, vol. II, nr. 5, 2016, p. 41-50.

Stathis Birtachas

Professeur assistant à l'Université Aristote de Thessalonique, son domaine d'étude est l'histoire et la culture européennes à l'époque médiévale et moderne, avec une spécialisation dans les relations gréco-italiennes. Ses principaux thèmes de recherche sont : a) l'histoire sociale, culturelle et militaire de la République de Venise et de ses territoires helléniques en Méditerranée orientale ; b) l'histoire sociale et culturelle de la diaspora grecque dans la péninsule italienne à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne ; c) l'histoire des relations et des échanges politiques, idéologiques et militaires gréco-italiens à l'époque de la Révolution et du processus d'unification des deux pays. Il est membre du groupe international de recherche Early Modern Religious Dissents and Radicalism (EMoDiR) et de la Società Italiana di Storia Militare. Il a récemment publié « Religious dissent and its repression in Venice's Maritime State: the case of Cyprus (mid-sixteenth century) », in G.D. Pagratis (ed.), *Le fonti della storia dell'Italia preunitaria: casi di studio per la loro analisi e "valorizzazione"*, Athens, 2019, p. 575-600; *Venetian Cyprus (1489-1571): Reports by the dominion's supreme administrative officials*, Thessaloniki, 2019 ; avec Ch. Papadamou, « Veterans of the War of Cyprus (1570-71): Captivity, Liberation and Restitution through their Recruitment into the Venetian Armed Forces. A First Approach », *Nuova Antologia Militare. Rivista interdisciplinare della Società Italiana di Storia Militare* 1/3, June 2020, p. 113-133.

Penina Bitton

Professeure certifiée d'hébreu dans un lycée privé parisien, enseignante vacataire de l'hébreu à l'Inalco et conceptrice de cours d'hébreu pour le CNED, elle est codirectrice de l'Institut Moshé Ahrend, centre de formation pédagogique pour les personnels enseignants des écoles juives de France, créé en 2013. Doctorante en Langues, littératures et sociétés du monde, spécialité Hébreu, elle est engagée dans un projet de recherche qui étudie et analyse l'exégèse juive de la Bible au

XIX^e siècle, en comparant l'œuvre de Malbim à celle de cinq autres exégètes congénères qui tentèrent, chacun à sa façon, de répondre au défi de la modernité. Elle a copublié, avec Nathalie Bibas, le livre « *Les Éclats du Rocher* ». *Étudier la Thora au cœur du texte*, Éditions Lichma, 2017.

Cristina Codarcea

Chercheur à l'Institut d'études sud-est européennes de l'Académie roumaine et professeur associé à la Faculté d'Histoire de l'Université de Bucarest, elle est spécialiste en histoire moderne des Balkans. Ses études d'anthropologie historique se concentrent sur les enclaves catholiques du sud-est européen. Elle a récemment publié « Le catholicisme de frontière dans les Balkans au XVII^e siècle : le clergé catholique entre l'information et délation », in François Brizay (éd.), *Les formes de l'échange : communiquer, diffuser, informer de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Rennes, 2012, p. 301-18 ; « Balcanii 'Teren de misiune'. Comunitățile catolice și reorganizarea lor ecleziastică și religioasă în secolul al XVII-lea », in C. Vătășescu (éd.), *Identitate, cultură și politică în Sud Estul Europei, Două colocvii româno-bulgare*, Brăila, 2014, p. 81-102 ; « Paysages mouvants : le pèlerinage dans le monde catholique des Balkans au XVII^e siècle. Vision de l'église et pratique communautaire dans l'organisation de l'espace sacré », in G. Valtchinova (éd.), *Paysages religieux en Europe du Sud-Est: visions anciennes, pratiques et politiques récentes, Études Balkaniques-Cahiers Pierre Belon*, 2011/1 (n^o 18), p. 123-144.

Aleksandra Djurić Milovanović

Chercheur principal en anthropologie à l'Institut d'études balkaniques de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts à Belgrade. Ses recherches ont été principalement axées sur l'anthropologie de la religion, l'histoire de l'Église, la religion et la migration, les mouvements évangéliques contemporains en Serbie et en Roumanie. Ses principales publications sont les suivantes : *Double Minorities in Serbia: Distinctive Aspects of the Religion and Ethnicity of Romanians in Vojvodina*, Institute for Balkan Studies SASA, 2015; *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe* (coédité avec R. Radic), Palgrave Macmillan, 2017 et *The Romanian Orthodox Church in the Yugoslav Banat between Two World Wars* (avec Mircea Maran), Cluj University Press, 2019.

Valentina Fedchenko

Chercheuse postdoctorale à l'INALCO, Paris. Ses principaux thèmes de recherche sont : la linguistique et la littérature yiddish, les dialectes grecs et leur littérature, l'étude de corpus linguistique, la normalisation linguistique et culturelle. Elle a récemment publié *Formirovanie kul'tury v diaspora (Formation de la culture en diaspora)*. *Monographie collective* (en coédition avec avec

Lusine Gushchian, Igor Tantlevskij), St. Pétersbourg, 2019 ; « Between Talmud and feminism: Bashevis Singer's playful juggery in his bilingual corpus », in G. Estraiikh, M. Krutikov (éd.), *Women, Men and Books Issues of Gender in Yiddish Discourse*, Cambridge, 2019, p. 106-120 ; « Changer de langue, d'auditoire et d'expérience collective. Le roman d'I. Bashevis Singer *Ennemis*, une histoire d'amour et sa traduction anglaise », in F. Kuhn-Kennedy, C. Rousselet (éd.), *Expression du collectif: les formes de dialogue dans les écritures juives d'Europe centrale et orientale*, Paris, 2018, p. 80-89.

Natalia Golant

Chercheur principal au Département d'Études européennes du Musée d'Ethnographie et d'Anthropologie « Pierre-le-Grand » (Kunstkamera) de l'Académie des Sciences de Russie, à Saint-Pétersbourg. Elle étudie les langues et les dialectes carpato-balkaniques, ainsi que les représentations mythologiques, les traditions et les rites de cette région : Roumanie, République de Moldavie, Bulgarie, Serbie, Lettonie, Ukraine. Parmi ses publications récentes figurent : « Idées mythologiques des Roumains sur les Juifs », in *Les diasporas juives en Europe et dans le monde : sources et études de terrain. Recueil d'articles*, Saint-Pétersbourg, 2018, vol. 1, p. 216-225 ; avec Maria Rijova « 'Vlashka magija' dans l'est de la Serbie : caractéristiques de genre et d'âge des 'connaisseurs' », in *Les femmes et les hommes dans les processus de migration d'hier et d'aujourd'hui*, Kaliningrad, 2019, p. 480-483 ; avec Maria Rijova, « 'Vlashka magija', littérature ésotérique russe et Internet : pratiques magiques d'une famille de guérisseurs de l'est de la Serbie », in *Lectures des Balkans. Communication dans les communautés culturellement complexes des Balkans*, Moscou, 2019, p. 129-132 ; avec Maria Rijova, « Les bulgarismes dans le vocabulaire quotidien des valaques-tsaran de l'est de la Serbie », in *XXV^e Conférence de Derjavin. Problèmes contemporains et historiques des études bulgares et slaves*, Saint-Pétersbourg, 2020, p. 70-79.

Lusine Gushchyan

Chercheuse principale au Musée ethnographique de la Russie, Saint-Pétersbourg. Ses principaux thèmes de recherche sont l'ethnographie de la diaspora arménienne, l'histoire des collections et des musée ethnographiques, l'anthropologie de la religion, la culture matérielle : vêtements et nourriture. Parmi ses dernières publications figure « E. G. Pchelina's Role in the Armenian Studies in the First Half of the XXth Century », in *Arheologia, etnografia i jazyki Kavkaza v dokumentalnom nauchnom nasledii E. G. Pchelinoj: sbornik statej po materialam nauchnyh chtenij, 17-18.09.2019*, Saint-Pétersbourg, 2019, p. 201-216.

Alexander Novik

Chercheur et directeur du Département d'Études européennes du Musée d'anthropologie et d'ethnographie « Pierre le Grand » (Kunstkamera) de l'Académie des sciences de Russie à Saint-Petersbourg. Ses recherches portent sur la culture traditionnelle et moderne, l'ethnolinguistique, les minorités ethniques et religieuses, le costume folklorique et le cérémonial. Il étudie en particulier les croyances traditionnelles dans les pratiques religieuses des musulmans des Balkans. Il a récemment publié avec A. Rezvan *Islam na Balkanakh. Chast' I. Obryady perekhoda i semeynaya obryadnost': rozhdeniye, obrezaniye: ucheb. posobiye*, St. Petersburg, 2019 et, avec M. L. Kisiliyer, « Albantsy Ukrainy i balkanistika XXI v.: izbrannyye obzory », *Balkansko yezikoznaniye / Linguistique balkanique*, Vol. 59, 2020, issue 1 (Dedicated to the 100th Anniversary of the Birth of Acad. Ivan Duridanov).

Maria Rîjova

Diplômée de Philologie et d'Histoire, doctorante au Musée d'Ethnographie et d'Anthropologie « Pierre le Grand » (Kunstkamera) de l'Académie des Sciences de Russie à Saint-Petersbourg. Elle a consacré plus de vingt ans à l'enseignement de la langue, de l'histoire et de la culture roumaine à l'Université de Saint-Petersbourg, auteur du manuel de langue roumaine ainsi que des manuels de littérature et de civilisation roumaines pour les étudiants de l'Université. Les publications les plus récentes portent sur la langue, les traditions et les coutumes de la population roumanophone de la Vallée du Timoc : avec Natalia Golant, « 'Vlashka magija' dans l'est de la Serbie : caractéristiques de genre et d'âge des 'connaisseurs' », in *Les femmes et les hommes dans les processus de migration d'hier et d'aujourd'hui*, Kaliningrad, 2019, p. 480-483 ; avec Natalia Golant, « 'Vlashka magija', littérature ésotérique russe et Internet: pratiques magiques d'une famille de guérisseurs de l'est de la Serbie », in *Lectures des Balkans. Communication dans les communautés culturellement complexes des Balkans*, Moscou, 2019, p. 129-132 ; avec Natalia Golant, « Les bulgarismes dans le vocabulaire quotidien des valaques-tsaran de l'est de la Serbie », in *XXV^e Conférence de Derjavin. Problèmes contemporains et historiques des études bulgares et slaves*, Saint-Petersbourg, 2020, p. 70-79.

Émilie Themopoulou

Maître de Conférences en histoire ottomane à l'Université nationale et capodistrienne d'Athènes, Faculté des sciences économiques du département d'études turques et asiatiques contemporaines. Elle a obtenu son doctorat (nouveau régime) de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Elle a enseigné aux universités de Crète, d'Ioannina en Grèce et à l'Université de Galatasaray d'Istanbul. Ses recherches portent sur l'histoire économique et sociale de l'empire ottoman et les institutions ottomanes, sur l'évolution des grands centres

urbains (Salonique, Smyrne et Constantinople) au XIX^e siècle, sur les transformations sociales, les sociabilités des groupes ethniques et la réorganisation de l'espace urbain, sur les rapports des groupes ethniques avec le pouvoir ottoman, sur l'éducation des filles grecques orthodoxes à Constantinople au XIX^e siècle et sur l'islam comme idéologie politique dans l'empire ottoman. Elle a récemment publié « Bilingualism and its Evolution in Teaching of Turkish Language: The Bilingualism and Multilingualism Issues in Greek Minority Schools in Istanbul », in Ismail Güleç *et al.* (éd.), *New Trends in teaching Turkish as a foreign language*, Athènes, 2019, p. 213-225 ; « L'évolution de l'éducation des femmes dans la communauté grecque orthodoxe de Constantinople au XIX^e siècle : Le cas du lycée des filles de Zappion », in *L'hellénisme de Constantinople après le traite de l'échange des populations (1923-2006)*, Thessalonique, 2020 ; « The Ottoman period and its reception in Modern Greek historiography », *Marmara University Journal of Political Science*, 8/2, 2020, p. 471-484 ; « L'empire Ottoman et la guerre d'Indépendance grecque », in *Η Επανάσταση στην Ιστορία και την Λογοτεχνία (La guerre d'Indépendance grecque dans l'histoire et la littérature)*, Athènes, à paraître ; « La perception de la guerre d'Indépendance grecque dans l'Empire Ottoman », in *Τιμητικός Τόμος προς τιμήν της Καθηγήτριας Κέλλυς Μπουρδάρη*, Athènes, à paraître.

Mădălina Vârtejanu-Joubert

Maître de Conférences Habilitée à diriger des recherches à l'INALCO (Paris), elle étudie l'histoire du judaïsme avec un regard anthropologique. Elle a récemment publié « Débuts de la photographie, débuts de l'archive photographique : Bonfils au Harvard Semitic Museum », *Martor, The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review* 24/2019 et « La montagne et le caillou : penser avec les rabbins les toiles du territoire entre nature et artifice », in Renée Koch-Piettre (éd.), *Mémoires de la Terre. Études anciennes et comparées*, Grenoble, 2019. Elle prépare une monographie proposant une approche comparée de l'idée de nature à partir de la littérature rabbinique.

Elmira Vassileva

Diplômée en Histoire de l'Université « St. Kliment Ohridski » de Sofia (2003), elle a soutenu en 2013, une thèse de doctorat à l'Institut d'études balkaniques et au Centre de thracologie de l'Académie des sciences bulgare. Elle est actuellement chercheuse au sein du même institut. Ses intérêts sont liés à la propagande catholique et protestante en Europe de Sud-Est pendant la période ottomane. Elle a récemment publié « Franciscan missions in Bulgaria », in D. Thomas, J. Chesworth (éds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History 1500-1900*, vol. X, Ottoman and Safavid Empires 1600-1700, Leiden-

Boston, Brill, 2017, p. 470-481, « The Activities of the Franciscan Order in the Ottoman Territories: Missionary Approaches », *Études balkaniques*, 3, 2017, p. 415-449, « Американското земеделско училище в Солун и българите », В Сб. *Солун и българите: история, памет, съвремие*, София, ИБЦТ, 2019.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
--------------------	---

Les minorités chrétiennes

Stathis Birchatas, <i>Politics and Religion in the Venetian Maritime State of the Early XVIIth Century: The case of the Greek Orthodox Minority of Tinos</i>	11
Cristina Codarcea, <i>Le diocèse de Nikopol au XVII^e siècle : configuration juridique et stratégies de survie</i>	33
Elmira Vassileva, <i>Protestant Bulgarians in the European Vilayets of the Ottoman Empire by the End of XIXth and Beginning of the XXth Centuries</i>	47
Aleksandra Djurić Milovanović, <i>From Southeast European Nazarenes to the Apostolic Christian Church in North America. Migration and Transformation of one Christian Renewal Movement</i>	69
Natalia Golant, Maria Rîjova, <i>Les roumanophones de l'est de la Serbie et l'Église orthodoxe roumaine</i>	81
Lusine Gushchyan, Valentina Fedchenko, <i>Le pèlerinage chez les Grecs et les Arméniens à l'époque moderne : typologie et influences mutuelles</i>	93

La minorité juive

Iustina Barbu, <i>Economic aspects of the Jewish community in Byzantium (Xth to XIth Centuries)</i>	103
Mădălina Vârtejanu-Joubert, <i>La vision politique de Malbim telle qu'elle ressort de son commentaire au livre d'Esther</i>	119
Penina Bitton, <i>Repenser la tradition. Kant et la philosophie allemande dans l'œuvre de Malbim</i>	153
Émilie Themopolou, <i>La communauté juive de Salonique au XIX^e siècle : évolution et transformations sociales</i>	193

La minorité musulmane

Alexander Novik, <i>Adapting and Preserving the Cultural Memory. The Ethnic and Religious Identity of the Muslim Slavs/ Macedonians of Golloborda (Albania)</i>	209
Bibliographie générale	235
Liste des auteurs	263

Volumes parus dans la collection
« Bibliothèque de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes » (BIESEE)

1. N. Iorga, *Histoire des États balkaniques à l'époque moderne*, édition par Andrei Pippidi et Andrei Timotin, 2018, 380 p.
2. Nicolae-Șerban Tanașoca, *Études byzantines et balkaniques*, édition par Oana Iacubovschi et Andrei Timotin, 2018, 314 p.
3. Viorel Panaite, *News in England on the Great Turkish War (1683-1699)*, 2018, 200 p.
4. Virgil Căndea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVII^e-XVIII^e siècles)*, éditeurs Ioana Feodorov et Mihai Țipău, 2018, 349 p.
5. Maria Ana Musicescu, *Tradition et innovation dans l'art du Sud-Est européen du XV^e au XIX^e siècle*, édition par Oana Iacubovschi, 2019, 279 p.
6. Elena Siupiur, *Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert*, 2019, 320 p.
7. *Un siècle d'études sud-est européennes en Roumanie. Bilan historiographique*, édition par Andrei Timotin, 2019, 310 p.
8. Petre Ș. Năsturel, *Études d'histoire byzantine et post-byzantine*, édition par Emanuel Constantin Antoche, Lidia Cotovanu, Ionuț-Alexandru Tudorie, 2019, 1021 p.
9. Vasile Grecu, *Byzantinische und neugriechische Forschungen*, herausgegeben von Octavian-Adrian Negoită, 2020, 347 p.
10. Benjamin Landais, *Gouverner le Banat habsbourgeois au milieu du XVIII^e siècle. Édition critique de la correspondance de François Perlas, président du Banat, avec Charles-Ferdinand Königsegg-Erps, président de la Chambre aulique (1754-1756)*, 2020, 315 p.
11. *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019)*, edited by Ioana Feodorov, 2020, 325 p.
12. *Culture manuscrite et imprimée dans et pour l'Europe du Sud-Est. Manuscript and Printed Culture in and for South-Eastern Europe*, volume édité par Archim. Policarp Chițulescu et Ioana Feodorov, 2020, 237 p.
13. *Minorités religieuses dans le Sud-Est européen. Actes de la session organisée dans le cadre du XII^e Congrès international d'études sud-est européennes (Bucarest, 2-6 septembre 2019)*, volume édité par Mădălina Vârtejanu-Joubert, 2020, 271 p.