

Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVII^e-XVIII^e siècles)

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

4

Collection dirigée par
ANDREI PIPPIDI et ANDREI TIMOTIN

ACADÉMIE ROUMAINE

INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

VIRGIL CÂNDEA

**Histoire des idées en Europe du Sud-Est
(XVII^e-XVIII^e siècles)**

Édition par

IOANA FEODOROV et MIHAI ȚIPĂU

MUZEUL BRĂILEI
„CAROL I”



EDITURA ISTROS

BRĂILA, 2018

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CÂNDEA, VIRGIL

Histoire des idées en Europe du Sud-Est : (XVIIe-XVIIIe siècles) /
Virgil Căndea ; éd. par Ioana Feodorov et Mihai Țipău. - Brăila : Editura
Istros a Muzeului Brăilei "Carol I", 2018

ISBN 978-606-654-295-1

I. Feodorov, Ioana (ed.)

II. Țipău, Mihai (ed.)

008

© Toate drepturile asupra prezentei ediții sunt rezervate Muzeului
Brăilei „Carol I”, Editura Istros



AVANT-PROPOS

Le choix d'articles de Virgil Căndeă que ce volume propose a été conçu de façon à illustrer les domaines de recherche auxquels il se consacra tout au long de sa vie, en tant qu'historien de la culture roumaine et sud-est européenne et de la spiritualité orthodoxe.

Les préoccupations principales qui se dégagent des quinze textes retenus dans ce volume concernent les débuts de la pensée humaniste aux Pays roumains, avec le prince Matei Basarab, Udriște Năsturel et le *Stolnic* Constantin Cantacuzino, placés dans le contexte de l'époque, celui du début de la transition de la culture traditionnelle, de langue slavonne, vers la culture d'expression roumaine. La fresque de la vie intellectuelle des Balkans et des Pays roumains au XVII^e siècle proposée par Virgil Căndeă part des fondements de la culture – héritage grec, apport de la culture slave, enseignement, littérature religieuse et laïque, circulation des manuscrits, imprimerie, rapports avec les cercles intellectuels de Constantinople, contacts avec les lettrés des pays environnants – pour aboutir aux savoirs qui forgèrent le nouveau type de civilisation caractéristique au XIX^e siècle. Sa vision du monde grec-orthodoxe comme un territoire partagé par les héritiers de l'Empire byzantin (Grecs, Roumains, Bulgares, Serbes, Arabes, Géorgiens, etc.) explique la diversité des directions de ses recherches à partir des années 1970.

Un des personnages que Virgil Căndeă admira depuis ses premières années de recherche est Dimitrie Cantemir, dont il étudia en profondeur la vie, l'œuvre et l'époque. Plusieurs chapitres de ce livre sont consacrés au prince moldave, devenu célèbre tant par ses exploits politiques, que par ses ouvrages historiques, littéraires, philosophiques, musicaux, etc. La finesse de son analyse des idées de Cantemir et la ténacité qui lui permit de découvrir des manuscrits de ses œuvres inconnues ou jugées perdues ont fait de Virgil Căndeă l'un des experts « cantemiristes » du siècle passé. Sa contribution à la connaissance de la pensée de cet homme de lettres, d'une diversité de préoccupations et de compétences remarquable, reste incontournable un demi-siècle après la parution de ces articles.

À part son intérêt pour l'Europe du Sud-Est, Virgil Căndeă consacra une bonne partie de son énergie créative aux rapports entre les Grecs-orthodoxes roumains et du Levant, c'est-à-dire les Chrétiens de l'Église antiochienne, dont le patriarche réside à Damas. Partant pour le Liban en 1968, sur les traces de Marcu Beza, pour retrouver des manuscrits arabes relatifs aux Roumains, Virgil Căndeă fit une riche moisson de textes qui intéressent l'histoire roumaine et, en

même temps, il attira l'attention du monde cultivé sur la peinture religieuse des Chrétiens du Levant. Quelques expositions de l'art de l'icône arabe et quelques contributions à des réunions scientifiques, dont les échos retentissent de nouveau sur les pages de ce volume, restent des repères dans la recherche de l'art religieux du Proche-Orient.

Le premier modèle de Virgil Cândea, dont il ne s'est plus éloigné, fut Nicolae Iorga. Il est sûrement l'auteur le plus cité dans ses ouvrages, tant pour l'ampleur des informations et des commentaires, que pour sa vision historique, que Virgil Cândea a embrassée et enrichie de son mieux dans le vaste domaine des études du Sud-Est européen¹.

L'histoire des idées resta la grande passion de Virgil Cândea et les pages de ce livre en témoignent. Elles couvrent les grands moments et événements de l'histoire prémoderne des Roumains et des peuples balkaniques, en les plaçant dans l'ensemble géopolitique de l'Europe et du Proche-Orient, terrains privilégiés de la circulation des idées. On y voit dressé aussi le portrait d'un historien de la culture attaché aux valeurs traditionnelles des Roumains et de leur Église orthodoxe, enrichies par les influences diverses venues de tous vents.

Les textes reproduits dans ce volume ont été homogénéisés du point de vue de l'orthographe des noms propres, des citations, des formats, etc. Les interventions des éditeurs sont placées entre parenthèses droites et marquées par *n. éd.*

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance à tous ceux qui ont contribué à la publication de ce livre dans des conditions excellentes, et en premier lieu à M. Ionel Cândea, dont l'amitié et le soutien nous sont précieux.

Ioana Feodorov

¹ Voir V. Cândea, « Nicolas Iorga, historien de l'Europe du Sud-Est », dans *Nicolas Iorga, l'homme et l'œuvre*, Bucarest, 1972, p. 187-249 (annexe : « L'Europe du Sud-Est dans l'œuvre de Nicolas Iorga. Bibliographie provisoire »).

L'ÉVOLUTION DES IDÉES EN EUROPE DU SUD-EST. TRADITION ET INNOVATION

Abordant aujourd'hui un thème de l'histoire des idées, qu'il nous soit permis de faire une remarque préliminaire, destinée à préciser la signification des termes « tradition » et « innovation ». Avant de définir une attitude, un climat spirituel, ces termes exprimaient certains concepts, et l'on ne saurait trouver un meilleur champ d'étude pour le concept de « tradition » que cette zone du Sud-Est européen. Pour arriver à Bonald ou Lamennais, il fallait passer par Platon (*Lois* 803a) et Polybe (*Histoires* II, 35, 5 ; XII, 6, 1). La *predania* roumaine, ainsi que la *predanije* sud-slave, ne sont que les correspondants médiévaux de la *parádosis* grecque, dont l'autorité reposait sur la pensée épanouie dans la Méditerranée orientale (grâce aux apports helléniques et hellénistiques, complétés par ceux du Nouveau Testament et des Pères de l'Église), pendant presque deux millénaires.

La fonction par excellence doctrinaire de la tradition dans la pensée sud-est européenne se cristallise sous la forme historique qui fait l'objet du présent exposé vers la fin de la période conciliaire.

C'est le moment où réfléchir sur des vérités intangibles, à l'abri de toute nouveauté apte à les fausser, se confond avec la prise de position orthodoxe du temps des grandes disputes qui ont troublé le premier millénaire de notre ère. Les remparts de la tradition se dressent de siècle en siècle autour d'une doctrine parachevée, enrichie et sortie indemne des disputes qu'elle avait suscitées. La pensée byzantine devait ensuite transmettre, à différents moments, aux cultures en train de se former en Europe du Sud-Est un véritable corps de doctrines, qui aux prestiges de la perfection ajoutait la condition de l'invariabilité.

L'on sait que la force de la tradition imposa des siècles durant son frein redoutable au développement de la pensée sud-est européenne. Cela ne veut point dire, certes, que l'enrichissement du patrimoine d'idées s'était arrêté complètement pendant la période envisagée, et l'on ne saurait nier certaines tendances d'innovation de la période postconciliaire. Les œuvres d'un Michel Psellos, Jean Italos, Michel d'Ephèse, Théodore de Smyrne, Nicéphore Blemmydes, [Nicéphore] Choumnos, ainsi que la grande dispute de l'hésychasme datent de cette époque. Mais les développements apportés par ces œuvres ne visent, dans l'intention même de leurs auteurs, qu'à rendre plus explicites les principes précédents, les principes anciens ; leur but était donc de clarifier ces principes, et *nullement de les altérer ou de les remplacer*. Et cette

attitude est aussi celle des adversaires de la doctrine traditionnelle (les « hérétiques », pour user du terme consacré), qui se réclament du même dépôt doctrinaire, en affirmant avec fierté *qu'eux* seuls en sont les véritables interprètes. Le choc des idées n'était pour l'instant que simple dispute de famille. La tradition et l'innovation n'opéraient pas encore que dans la zone de l'expression, des arguments, sans pénétrer dans les profondeurs d'une doctrine qui – sous son enveloppe platonicienne ou aristotélicienne, hellénique ou chrétienne – demeurait essentiellement métaphysique. L'on pourra sans doute parler maintenant encore d'un renouvellement, d'une complémentarité foncière de la tradition et de l'innovation – mais celle-ci manquait de profondeur, elle ne pouvait réussir, ni même tenter de sortir la pensée de son ornière. Cette doctrine était universelle, par sa conception autant que par sa structure. Dans ses lignes, nécessairement schématisées, elle comportait : une pensée religieuse – métaphysique, sous la forme du christianisme oriental enrichi d'éléments hellénistiques et d'influences asiatiques ; une éthique découlant en droite ligne de cette pensée, comme la technique du perfectionnement humain d'après les idéaux chrétiens ; une conception politique théocratique fondée sur une hiérarchie sociale immuable. Mais, de toute évidence, l'autorité de ce corps doctrinaire ne pouvait suffire à imposer un transfert intégral, ni à empêcher – malgré la densité de sa texture, réfractaire aux modifications – les modalités de la pensée propre aux formes mentales de chaque peuple Sud-Est européen de se manifester quand même. De là, le bogomilisme des Slaves du Sud, cet effort de réduire les paradoxes du dogme au dualisme du Bien et du Mal, plus commode, plus accessible à la raison. De là, cette réserve sereine du peuple roumain en matière de controverses et de spéculations, d'hérésies et crises mystiques. Mais partout, les traits dominants étaient les mêmes, dans la pensée aussi bien que dans les autres manifestations spirituelles : dans l'enseignement et dans l'art, dans la littérature et dans la musique – ce qui permet à la recherche d'opérer sur une zone très large et pour une longue période, avec des jugements et des appréciations générales. C'est ce qui explique pourquoi, alors que la pensée occidentale tâchait de trouver une échappatoire, faisant appel à l'ancienne pensée gréco-latine ou hellénistique, à la pensée arabe ou bien à l'hermétisme (tous soumis à l'arbitre de la raison, de jour en jour plus vigoureux), dans le but de s'évader de la tradition doctrinaire du Haut Moyen Âge, dans les pays de la Méditerranée Orientale les lettrés professaient encore une attitude strictement traditionnelle. Prenons, par exemple, ce représentant fidèle des idées sud-est européennes du début du XV^e siècle, Joseph Bryennios, qui était fier de déclarer dans ses *Discours* qu'il conservait « intact l'ordre » dans lequel il « était né et élevé » et que jamais il n'aura l'audace « d'ouvrir une voie non battue et étrangère ».

Il serait facile de développer encore plus la description de ce stade de la pensée sud-est européenne, figée dans les moules de la tradition. Il serait facile

de parler des raisons de cette attitude, de la crainte des modifications imposées aux vérités fondamentales par la spéculation intellectuelle, de cette crainte de faire revivre les longues et parfois sanglantes périodes où sévissaient les disputes, comme du temps des conciles. Il serait facile de montrer les causes profondes, d'ordre politique et social, de cette attitude, de montrer que les classes sociales privilégiées se considéraient à même de pouvoir arrêter le développement de l'histoire. Il serait facile de mentionner, pour l'illustration de cette attitude, ses conséquences d'ordre psychologique (interdit jeté sur l'imagination, en tant que faculté nocive par excellence), artistique (interdit empêchant toute innovation de la thématique iconographique), moral (condamnation de l'orgueil associé à la « haute pensée » – *megalophrosyne*) ; et dans l'ordre de la connaissance (éloge de la simplicité jusqu'au refus même de l'instruction). Bornons-nous à mentionner ici les dires d'A. Rambaud qui soulignait le mérite de Byzance d'avoir légué à l'Europe les idées et les sciences persanes et arabes, ou celles de Michel Sourian qui reconnaît que c'est Byzance qui « a conservé les classiques et qu'elle a su, avant sa chute, les léguer aux Occidentaux ». C'est de ces legs que la pensée et la civilisation du monde moderne sont nées. L'Europe du Sud-Est connaissait, cultivait et diffusait depuis longtemps déjà cette sorte d'idées, bien qu'elles eussent failli jusqu'alors dans leurs essais de ronger les assises de la tradition.

Mais le sujet qu'il nous faut traiter ici porte sur la tradition et l'innovation dans l'évolution des idées en Europe du Sud-Est depuis une période plus récente. Cette longue introduction nous a semblé nécessaire uniquement pour la définition de l'attitude traditionnelle, qui est à même de nous expliquer jusqu'à quel point son corollaire, l'« innovation », peut désigner une attitude radicalement contraire : l'ouverture d'une voie absolument neuve dans l'évolution ultérieure des peuples du Sud-Est européen.

Le rapport tradition – innovation arrive dans cette partie du monde à une phase critique au commencement du XV^e siècle. Il s'agit d'un véritable tournant de son évolution, marqué tout d'abord par *l'abandon conscient de la tradition, pour des raisons politiques*. Le geste de ceux qui ont signé l'union avec Rome, à la seule fin de sauver Byzance (en 1439, à Florence), était un coup porté à la tradition, puisque cet acte réclamait justement le sacrifice des idées qui faisaient encore l'orgueil de pureté de la doctrine orientale. S'ils n'ignoraient point la gravité de leurs concessions, les « acteurs » (dont un lettré comme Bessarion) se rendaient coupables au moins de duplicité. Le fait est que depuis ce moment l'« innovation » prend une grave signification. Il n'est plus question de renouveler les moyens d'expression d'une vieille vérité, de trouver de nouveaux arguments à son appui. Les penseurs les plus hardis de l'époque qui commence sont enclins à accepter, dans les innovations qu'ils proposent, l'abandon d'une vérité précédente, et à remplacer une conviction antérieure par une autre opposée du tout au tout à la première.

L'innovation, dans l'acception moderne de ce phénomène, commence à exprimer la prise de conscience des gens en ce qui concerne la *nécessité* de certaines transformations, ainsi que leur décision de les traduire en fait. Dans ce nouvel état des choses, le rapport tradition – innovation cesse d'être – comme par le passé – le moteur discret qui aide le développement graduel d'une doctrine, pour se nouer dans un conflit qui *essaie de remplacer une doctrine par son contraire*.

Deux remarques semblent s'imposer ici. Passant outre la coutume enracinée dans l'histoire de la pensée, la présente analyse envisage sans doute les idées des hautes classes de la société – aristocrates, membres du clergé, bourgeois – ou idées consignées et communiquées par les documents. *Mais il convient de ne point oublier que des transformations importantes se sont faites jour aux XVI^e-XX^e siècles dans la conscience des artisans et des paysans de cette région, classes d'autant plus nombreuses*. La culture des classes dominantes a l'avantage d'avoir laissé des témoignages écrits et d'avoir eu une grande incidence politique. Alors que pour les classes majoritaires de ces pays, nous sommes à peine au début des recherches destinées à mettre en lumière leur inventaire d'idées et les modifications – plus lentes mais d'autant plus déterminantes – subies par cet inventaire. Dans les milieux non cultivés, les modifications du domaine des idées se sont manifestées souvent avec un grand retard, sous l'influence de profondes transformations politiques et sociales. C'est pourquoi – et celle-ci est notre seconde remarque – *la période de transition que nous envisageons a été longue et, dans certaines régions de notre sous-continent, elle n'est pas encore arrivée à bon terme*.

Le phénomène annonçant une innovation radicale dans la pensée sud-est européenne est *l'humanisme*. Terme confortable, malgré les difficultés suscitées par sa définition, *l'humanisme* nomme le processus de séparation entre la religion et la vie laïque, l'aspiration vers l'anthropocentrisme, l'abandon graduel des idéaux transcendants, en faveur du parfait accomplissement humain dans les limites du monde et de la vie terrestre.

Représentatif par sa culture intellectuelle autant que par son œuvre, le lettré roumain Démètre Cantemir nous offre un exemple concluant de cette transformation des idées en Europe du Sud-Est à la fin du XVII^e et au commencement du XVIII^e siècle. Dans son premier ouvrage, *Le Divan ou La Querelle du Sage avec le Monde*, œuvre d'éthique religieuse, il essaye, dans les limites d'un conformisme orthodoxe, de substituer à l'ancien idéal ascétique des solutions modérées, grâce auxquelles, ainsi qu'il l'affirme, « l'âme puisse s'apaiser autant que le corps ». Ses pages encore imbues de stoïcisme chrétien, trahissent pourtant une audacieuse affirmation des droits du corps et des idéaux laïcs. Pour ses opuscules philosophiques, négligeant les anciennes controverses doctrinaires des auteurs byzantins, il cherche des explications et des arguments dans Aristote ou dans l'œuvre du penseur flamand van Helmont. L'œuvre con-

sacrée de sa maturité a un caractère historique et politique. En effet, son *Histoire de la croissance et de la décroissance de l'Empire ottoman*, son *Examen physique des monarchies* posent la base historique et philosophique du caractère nécessaire et objectif des changements, dont le prince roumain attendait la libération de son pays. Chaque moment de sa vie, chaque page de son œuvre s'explique par cette double préoccupation humaniste et politique.

Ce tournant radical dans l'évolution des idées se manifeste par des créations philosophiques, scientifiques ou littéraires nouvelles, par des textes nouveaux, par d'autres moyens de diffusion, par d'autres catégories de bénéficiaires de la culture. La bibliographie, la philologie, la sociologie de la culture peuvent nous être d'une aide inestimable dans cette sorte d'enquête. Mais ce changement est annoncé aussi par *d'autres catégories de promoteurs d'idées*. Les XVI^e-XVII^e siècles de l'histoire des cultures sud-est européennes portent au premier plan du mouvement intellectuel un personnage de formation nouvelle, différant de tout ce qu'on trouve de comparable dans les autres zones de culture européenne. Ces intellectuels, des membres du clergé mais (et la chose est bien significative) des laïques aussi et dont le nombre augmente progressivement, partant d'une instruction théologique, sont plutôt attirés par l'érudition de la doctrine chrétienne orientale que par les perspectives ascétiques ou eschatologiques de celle-ci. À ce substrat religieux, encore obligatoire, ils superposent avec passion les connaissances les plus variées, tirées de sources occidentales ou orientales. Ils connaissent, outre cette langue de culture qu'était le grec, le latin ou l'arabe, parfois le persan, les langues contemporaines de leur zone géographique – le turc, l'italien, quelquefois le français ou le russe. Gagnés par l'érudition occidentale, avec laquelle ils sont de plus en plus fréquemment en contact, ils font de leurs études un but en soi et plaident en faveur de l'idée humaniste de l'ennoblissement par la culture. En sus des classiques grecs et latins, les autorités auxquelles ils font appel sont Sa'dī, Hāfiz, ou Omar Khayyam, de sorte que leur érudition réunit l'humanisme occidental à celui arabo-persan. Les problèmes politiques occupent une place de premier ordre dans leurs préoccupations. Ils s'efforcent de s'assurer une position sociale déterminante et de s'accréditer une renommée d'érudits et de publicistes. Aimant beaucoup voyager, ils entretiennent des relations avec les érudits occidentaux et les diplomates des grandes puissances européennes. Pour ce qui est de leurs écrits, c'est à dessein qu'ils les rédigent dans la langue du peuple, travaillant pour le développement de l'imprimerie en langue populaire. Ce développement se manifeste dès le XVI^e siècle par les traductions de Coresi en roumain, de Gjon Buzuku en albanais (*Missel* de 1555). À cette époque, les lettrés serbes imposent le dialecte chtokavien, parlé par les Croates méridionaux et les Serbes, comme langue littéraire. C'est toujours de cette époque que datent les premiers monuments littéraires roumains : *Cazania* (*L'Évangile à enseignements*) de Varlaam (1643) et *La Bible* de Șerban [Cantacuzène] (1688).

L'apparition de ce nouveau type d'intellectuel correspond aux transformations politiques et sociales de l'Europe du Sud-Est, laissant entrevoir l'esquisse d'une nouvelle carte politique et un tout autre développement des peuples de cette région. Le rapport international des forces se modifie, les grandes puissances européennes commencent à témoigner d'un certain intérêt pour le Levant, qui leur offre une possibilité d'expansion dans les territoires d'un Empire qui, achevant sa période de conquêtes, donnait les premiers signes de son impuissance à maintenir l'ancienne autorité politique et militaire. La puissance en Europe du Sud-Est n'est plus le fort des stratèges, comme aux âges glorieux de l'Empire. Un nouveau personnage se substitue au stratège, le personnage connu par l'histoire diplomatique européenne sous le nom de « drogman » et que l'histoire des idées appelle « lettré humaniste ». Tout naturellement notre pensée se dirige vers un Alexandre Mavrocordato l'Exaporite, un Georges Branković, un Nicolas Milescu.

Leur apparition répond à un changement dans la typologie du héros en Europe du Sud-Est. Le haut Moyen Âge avait pour modèle d'accomplissement humain *le saint* dans l'ordre religieux et le *chevalier* dans l'ordre laïc. La diffusion de la littérature hagiographique, d'une part, celle de l'épopée de *Digénis Akritas* et de la ballade héroïque de l'autre nous l'attestent suffisamment. Ces personnages se métamorphosent au XVII^e siècle en *lettré* et en *chef militaire* local. Il serait intéressant de surprendre, dans les portraits laissés par les chroniqueurs de l'époque ou par les voyageurs étrangers, la physionomie du lettré, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, ou bien de mesurer dans la ballade populaire l'admiration dont le *haïdouk*, le capitaine des klephtes, des pandours, des insurgés étaient entourés.

Un trait général de l'humanisme des cultures sud-est européennes est *son caractère militant* que, récemment, le professeur Mihai Berza nommait, faisant une heureuse comparaison avec le mouvement d'idées des cités italiennes du Quattrocento, un « humanisme civique ». Les lettrés qui font la découverte des trésors de la pensée antique sont moins sensibles aux subtilités des théories ou à la beauté des formes littéraires. Ils préfèrent accorder leur attention à l'information historique concernant leurs propres peuples et l'associer à leurs aspirations politiques nationales naissantes. Toute une littérature de chroniques définies par ces préoccupations et sorties de la plume d'un Marinus Barletius en Albanie, pour relater l'épopée de Skanderbeg, d'un Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzène ou Démètre Cantemir dans les Pays roumains, d'un Iovan Rajić en Serbie, d'un Păisij Hilendarski en Bulgarie, sont le fruit de ces innovations humanistes. Il nous faut remarquer que les traces des anciens œcuménismes (byzantin, orthodoxe) laissées dans ces nouvelles œuvres sont de plus en plus pâles. La « *Respublica christiana* » qu'évoquait encore au XV^e siècle un Étienne le Grand de Moldavie dans ses négociations diplomatiques est remplacée par des références aux entités nationales. Ainsi, par exemple, les

auteurs roumains cités, en écrivant la chronique de la Moldavie ou de la Valachie, évoquent dans les titres et dans les introductions de leurs livres les commencements de la totalité du peuple roumain, de Moldavie, de Valachie et de Transylvanie, soulignant son unité et son origine latine et rapportant dans l'actualité une notion géographique du passé, appelée à devenir ensuite l'idéal politique de l'avenir : *la Dacie*. La devise de la renaissance bulgare est puisée dans l'œuvre de Païsiï Hilendarski : « Bulgare, connais ton peuple ! ». Grâce à ces œuvres littéraires, nous assistons à l'introduction dans l'inventaire d'idées des peuples sud-est européens de certaines notions et convictions, d'une portée incalculable pour la transformation de leur pensée.

Les préoccupations humanistes d'ordre strictement érudit, les jeux littéraires, l'exercice gratuit de la culture humaniste sont rares, insignifiants ici. L'on peut, sans doute, citer de telles œuvres, en Dalmatie notamment, sous l'influence directe de la Renaissance italienne des XV^e et XVI^e siècles. Le phénomène est également enregistré par la culture roumaine : l'érudit Udriște Năsturel s'occupe en 1647 de traduire en slavon la célèbre *Imitatio Christi* attribuée à Thomas à Kempis. Mais, même dans le cas de cette traduction qui ne répondait pas à un besoin réel, le traducteur se justifie, montrant qu'il a travaillé par amour de la langue latine. L'étude de celle-ci devenait de plus en plus populaire parmi les lettrés roumains, attentifs aux origines de leur propre langue maternelle, qui commençait à remplacer le vieux slave en tant que véhicule de la culture, dans les chancelleries et l'Église. Un autre point en faveur des innovations qu'apporte l'humanisme : *l'idée de l'accessibilité du livre grâce à l'emploi par écrit des langues populaires*. Les titres des œuvres rédigées à cette époque appuient sur le fait qu'elles sont écrites dans « la langue simple », commune, *vernacula lingua*, parce qu'adressées à tout un peuple, à tous ceux parlant cette langue. Poussé par les mêmes sentiments, Joseph Bradati traduit à Ryla dans la langue du peuple d'anciennes œuvres byzantines. Il veut et parvient à dialoguer avec des lecteurs qui avaient oublié le vieux slave et de la sorte, bien que traditionnelle en ce qui concerne le contenu, son œuvre est moderne, innovatrice dans l'expression.

L'histoire de la formation de l'esprit critique dans le cadre de ce mouvement novateur de la pensée du Sud-Est européen – qui reste encore à écrire – peut former l'objet d'une étude concluante à plusieurs points de vue. Depuis le Roumain Nicolas Milescu, qui traduit en 1664 la *Bible* en se servant des éditions critiques protestantes, jusqu'à l'un des représentants du réalisme critique de la prose littéraire bulgare, Luben Karavelov, la distance peut sembler grande. Cependant, il s'agit des manifestations d'un même phénomène, nouveau pour l'Europe du Sud-Est et qui se fraie une voie luttant contre des attitudes et des institutions archaïques, triomphant d'elles et ouvrant des perspectives toutes neuves.

Je notais ci-dessus l'apparition des éléments laïques, illustrés autant par les lettrés qui ne sont plus, comme naguère, des membres du clergé, que par une nouvelle attitude face à l'homme, à la vie terrestre et aux satisfactions qu'elle donne. Si, pour le moment, ces éléments sont encore rares (bien qu'un audacieux comme Démètre Cantémir pût se demander en commentant des textes bibliques : « Qui fut ressuscité, pour venir nous dire que l'au-delà existe ? »), une attitude intérieure nouvelle se manifeste pourtant dans la diminution sensible du sentiment religieux.

Une intéressante substitution de sens se dessine à propos d'un vieux motif de la pensée antique et médiévale, celui de « l'instabilité de la chance » [« l'inconstance de la fortune »] (*Fortuna labilis*). La précarité de la vie, soumise au hasard, qui avait imposé jadis la recherche d'un refuge dans les permanences transcendantes, sert aujourd'hui à l'affirmation de la nécessité des changements attendus dans l'ordre politique ou social. La hiérarchie sociale gagne en élasticité, devenant de plus en plus accessible ; l'on entrevoit la succession des Empires, leur expansion et leur déclin, la disparition nécessaire de la tyrannie.

Un lettré roumain du XVII^e siècle, Constantin Cantacuzène, savait que « nulle race humaine exceptionnelle ne saurait se maintenir éternellement dans le monde, ni les nations ne sauraient demeurer fixes et immobiles durant des millénaires. Car rien n'est immuable ici-bas, mais tout ce qui existe a été créé sous l'empire des successions et des mutations... *Ainsi – poursuit-il – nous comprenons et reconnaissons que les choses politiques, elles non plus, ne sont pas stables ; car les richesses se perdent aussi, et la puissance des princes s'écroule, et les Empires changent et se permutent* (c'est nous qui avons souligné cette dernière phrase). Depuis que dure le monde, que de principautés et de royaumes et de monarchies n'y eut-il qui, de commencements modestes et inconnus parvinrent à tant de grandeur et puissance, et de telle grandeur tombèrent ensuite à telle diminution et anéantissement et extinction que d'aucunes ne nous sont plus connues, leur souvenir s'étant perdu... ». Le sens politique de cette philosophie est clair. Les fidèles de la tradition – et parmi eux Georgios Scholarios – avaient tenté d'attribuer l'écroulement de 1453 à une justice implacable, déclenchée pour la juste punition des péchés de Byzance. Cette explication sera reprise par des penseurs ou des prélats conformistes jusqu'au XVIII^e siècle, mais Cantacuzène tentera de donner – et ce fut une véritable innovation de sa part – des fondements objectifs au développement de l'histoire.

Dans le climat politique et social sud-est européen particulièrement agité du XVIII^e siècle, les innovations se multiplient, prenant un sens toujours plus précis et une efficacité de plus en plus grande. Les transformations comparables, mais antérieures en date, de la pensée du reste de l'Europe, ainsi que la grande diffusion des écrits occidentaux des Lumières dans la zone qui nous intéresse favorisèrent durant longtemps la théorie commode des influences. La mise en

relief des facteurs sociaux et politiques locaux qui expliquent les innovations illuministes sud-est européennes du XVIII^e et du commencement du XIX^e siècle, est le fruit des recherches plus récentes.

L'Europe du Sud-Est n'a jamais été en réalité complètement isolée du reste du continent, à l'abri des influences occidentales. Si les idées des auteurs occidentaux du XVIII^e siècle jouissent d'un meilleur accueil que celles de leurs devanciers, le fait est dû aux conditions favorables déterminées par des raisons strictement locales. La situation internationale, les fréquents conflits entre les grandes puissances européennes ayant comme objet et souvent comme théâtre de guerre l'Europe du Sud-Est, encouragent les initiatives d'autonomie locale et rendent plus rapide le processus du démembrement politique des quelques régions jadis comprises dans l'« œcuménisme » politique et militaire d'un grand Empire. D'autre part, le développement des relations économiques et de la production artisanale mène à la consolidation des villes. Alors que la catégorie des citadins se développe, comme nombre et efficience politique et économique, l'exploitation des paysans s'accuse de plus en plus. La politique sud-est européenne des grandes puissances aiguillonne les espérances dans de nouvelles directions et associe à d'autres facteurs les initiatives de l'émancipation sociale et politique des peuples. Voici autant d'éléments qui trouvent leur expression dans des idées et des attitudes nouvelles, dans tous les secteurs de la pensée.

La conscience nationale gagna durant cette période, qui devait durer jusqu'aux premières décades du XIX^e siècle, un fondement idéologique bien défini pour chacune des nations sud-est européennes. L'affirmation bien documentée de l'origine latine des Roumains (un mérite de l'École transylvaine), la renaissance nationale bulgare (*Văzrăjdenie*), l'œuvre d'un Iovan Rajić de Kovila, auteur de l'*Histoire des différents peuples slaves et surtout des Bulgares, Croates et Serbes*, d'un certain Dosithée Obradović, propagateur des lumières parmi les Serbes de Hongrie, le premier ministre de l'éducation nationale de la Serbie libérée, datent de cette même époque. Convaincues que leurs aspirations et leurs droits doivent être cherchés dans le passé, durant les siècles de libre développement et de libre création, il est bien naturel que ces nations trouvent dans l'histoire leur premier allié, apte à les aider dans leurs essais de restaurer des formations politiques disparues (ou, comme c'était le cas des Pays roumains, partiellement asservies). L'historiographie ainsi née était moins une science qu'un corps d'arguments politiques, et ses créateurs (un Șincai et Maior, Bălcescu et Kogălniceanu, pour les Pays roumains, un Pašij Hilandarski pour la Bulgarie, un Naüm Veqilharxhi pour l'Albanie) sont dans chaque pays non seulement des investigateurs, mais de véritables combattants politiques aussi.

Il convient de mentionner, entre les œuvres destinées à révéler le passé à des générations qui pour des raisons objectives avaient perdu le sens de ce passé, l'ouvrage de Christophe (Hristofor) Žefarović intitulé *Stemmatographie*

(Vienne, 1714), dont le commentaire compare le passé glorieux des Serbes et des Bulgares aux conditions de leur actuel asservissement. Un siècle et demi plus tard, un Marin Drinov, un Spiridon Palausov, historiens animés de convictions patriotiques, s'inscrivent dans la même ligne de l'idéal patriotique bulgare.

Tout aussi militants sont les autres mouvements d'idées de la période des Lumières. Des tendances d'émancipation sociale, le désir d'élargir l'horizon de la pensée et de l'éthique, l'aspiration à la culture (désir de s'instruire, surtout parmi les citadins, et initiatives engendrant de nouveaux genres et de nouvelles œuvres de la part des lettrés) définissent le tableau du mouvement d'idées du Sud-Est européen durant toute cette période relativement longue, qui assure la transition de la pensée médiévale à la pensée moderne, fournissant du même coup les exemples les plus pertinents du conflit de la tradition et de l'innovation. Dans le cadre des formes politiques ou des institutions encore médiévales d'apparence se développent des idées, des forces et des attitudes nouvelles qui n'attendent que des circonstances propices pour obtenir des structures correspondantes. L'analyse des livres populaires (des livres de large diffusion) de cette période, dans le genre de celle entreprise par C.Th. Dimaras, Johannes Irmscher ou Alexandre Duțu, témoignent de manière convaincante des substitutions opérées dans l'idéologie, les opinions et les goûts. L'ancien « livre utile à l'âme » de la littérature religieuse est remplacé par des recueils de sentences, historiettes, contes historiques dont le climat d'idées n'est plus celui de l'Église.

En mentionnant le *Divan* de Démètre Cantémir comme typique pour les changements intervenus dans la pensée sud-est européenne, je ne visais pas autre chose qu'une analyse d'histoire des idées.

L'appréciation de M. Dimaras m'encourage. *Les Dialogues*, ces petits procès d'idées sont l'abécédaire des nouvelles idées du XVII^e au XIX^e siècle. Les écrits de Néophyte Bozveli confirment cette thèse. Dans *Mati Bolgarija* des positions s'affrontent, de même que dans les écrits rédigés par les ressortissants des Lumières roumaines ou serbes. Il ne s'agit, comme je l'ai déjà démontré, que d'une expression de doute et de la lutte intérieure d'un seul penseur, qui reprenait, avec les moyens de la réflexion et de l'écriture, la problématique de toute une génération.

Rien donc que de très naturel que de voir se dessiner à cette époque les premières prises d'attitude de la hiérarchie spirituelle de l'Europe du Sud-Est contre le nouveau cours pris par la pensée, qui en fin de compte pouvait conduire à l'annulation de la tradition doctrinaire orientale. La réaction de l'Église se manifeste non seulement dans les déclarations du patriarche œcuménique contre l'esprit voltairien, que M. Dimaras vient d'évoquer, mais jusqu'en Transylvanie, où le métropolite Jean Bob désapprouve hautement les œuvres audacieuses d'un Șincai, Maior ou Budai-Deleanu. Cette attitude jalonne définitivement le rôle

social de l'Église en Europe du Sud-Est. Durant quelques siècles, les structures ecclésiastiques, d'ordre institutionnel ou culturel, avaient tenu un rôle déterminant dans le maintien de la conscience européenne et nationale, notamment chez les peuples asservis de cette zone géographique. Le patriarche œcuménique était alors l'unique chef spirituel et politique, reconnu dans des territoires qui avaient perdu leur caractère d'État. Les couvents étaient les seuls foyers de culture des populations chrétiennes des Balkans et leur fonction salubre sous ce rapport a été nettement définie, il y a vingt ans, par Georges Dimitrov, qui soulignait leur rôle quand « ils ont sauvé, comme Ryla, le sentiment national, les espérances et la fierté nationale, ce qui a empêché le peuple bulgare de périr en tant que nation ». L'insistance de l'Église à défendre la tradition – trait qui en Moldavie aboutira à la tentative, échouée d'ailleurs, de faire revivre l'hésychasme dans l'œuvre de Païsij Veličkovski – ira, au XVIII^e siècle, contre le courant général d'idées. L'initiative appartiendra désormais aux laïcs. De mentor de la vie culturelle, l'Église se transformera en institution du passé, qui vit en se défendant.

Avant même que les circonstances politiques aient permis l'apparition des nouvelles structures institutionnelles, le développement des idées en Europe du Sud-Est commence à prendre le rythme, de plus en plus rapide, de l'occidentalisation. Après un apprentissage culturel dirigé dans des directions nouvelles et qui a duré un peu plus d'un siècle, les lettrés du Sud-Est européen osent renoncer aux traductions et aux adaptations pour passer à des créations originales.

Jamais, dans le processus que nous analysons, *la volonté d'un changement* à tout prix des anciens moules n'avait atteint une intensité pareille à celle du début du XIX^e siècle. Ce processus se manifeste avec une portée et des nuances différentes dans le domaine des idées et du goût. Il se traduit dans ce climat d'idées encore insuffisamment défini par l'adoption (pas toujours critique, comme de juste) des formes de pensée, des normes éthiques, des « modes » que l'Occident fournissait abondamment, nimbées d'un prestige de modernisme.

Phénomène non seulement explicable, mais parfaitement justifié, vu les circonstances, cette confusion entre *modernisation et occidentalisation* persistera plus d'un siècle. Seule une nouvelle attitude issue du développement de l'esprit critique, seuls les progrès de la recherche scientifique, la connaissance et la juste appréciation de la tradition, le progrès de la réflexion sur la spécificité nationale dans ce qu'elle a d'estimable et de créateur, pouvaient imprimer un cours réaliste aux transformations des idées de l'Europe du Sud-Est. Mais, naturellement, l'analyse de ce processus même, encore en plein développement de nos jours, ne saurait faire l'objet de cette communication.

Ainsi que nous l'avons déjà dit au commencement de notre exposé, selon nous *l'étude du rapport tradition – innovation doit partir d'une prise de*

conscience du conflit que chaque génération a dû soutenir à leur propos. C'est la prise de position contre la tradition et au profit des renouvellements qui a donné le coup de grâce à la pensée médiévale et contribué à la genèse de la pensée moderne, en Europe du Sud-est comme ailleurs. Notre recherche s'arrête à la seconde moitié du XIX^e siècle, au moment où, dans les États modernes récemment formés dans cette partie du monde, la lutte politique pour l'autonomie, l'unité nationale, l'indépendance (souvent menée par les mêmes personnalités) était secondée par l'effort de fonder les institutions indispensables à la création, au développement et à la diffusion des idées. La présence de personnalités comme Nicolas Bălcescu et Mihail Kogălniceanu dans les Pays roumains, Ljudevit Gaj et Iovan Mazuranić en Croatie, Hristo Botev en Bulgarie, Sami Frasheri en Albanie, au centre des luttes politiques et des réformes culturelles de leurs pays, n'est pas due au pur hasard. La comparaison des dates fournies par l'histoire politique et l'histoire culturelle montre dans quelle mesure les conquêtes politiques et la construction de l'appareil culturel sont presque concomitantes dans ce pays. La naissance d'un État s'accompagne naturellement de la fondation des universités et académies, des sociétés philharmoniques, des conservatoires, de l'élaboration d'une législation moderne de l'enseignement publique, de l'adoption d'une nouvelle orthographe, etc. Dans ces structures modernes, le rapport tradition – innovation prend des aspects nouveaux. C'est le lieu de mentionner l'œuvre d'un Néophyte Bozveli en Bulgarie ou d'un Vuk Karadžić en Serbie. En ce qui concerne ce dernier, son rôle a été éminent pour la formation de la langue littéraire, la découverte du folklore sud-slave, l'édification de l'innovation sur des assises fournies par la tradition populaire dont il fut infatigable à découvrir les profondeurs et les beautés.

Les jeunes cultures modernes sud-est européennes ont abouti à la réflexion et à la connaissance profonde des conditions qui leur sont propres, en passant par les réactions contre les innovations poussées parfois jusqu'à l'absurde. C'est ainsi qu'on approcha peu à peu la voie convenable à chaque peuple par rapport aux éléments de sa pensée traditionnelle. La réaction anti-latiniste dans la culture roumaine, le retour vers le trésor de la littérature populaire dans tous les pays de l'Europe du Sud-est, les réactions antinationalistes ou anti-cosmopolites que toutes les cultures de cette partie du monde ont connues confèrent dans ces nouvelles conditions politiques et sociales un sens tout neuf à la tradition. Le philosophe français l'a admirablement définie : « Selon l'image qu'évoque le sens actif de l'étymologie, et qui n'est pas une simple métaphore, la tradition véhicule plus que des idées susceptibles de forme logique : elle incarne une vie qui comprend à la fois sentiments, pensées, croyances, aspirations et actions. Elle *livre*, par une sorte de contact fécondant, ce dont les générations successives ont également à se pénétrer et ce qu'elles ont à léguer comme une condition permanente de vivi-

fication... ; elle est, par là même aussi, condition de progrès, dans la mesure où elle permet de faire passer de *l'implicite vécu* à *l'explicite connu...* ».

C'est une nouvelle interprétation de la tradition qui « précède toute synthèse reconstructive » ; tradition conduisant à la découverte des « permanences » et de leur importance dans le développement des civilisations. Voici un résultat de la pensée récente qui confère à la rencontre de la tradition et de l'innovation un sens nouveau, propre à mettre en valeur la contribution des peuples sud-est européens au trésor spirituel de l'humanité par leurs réalisations présentes, comme par tout ce qu'ils ont créé dès leur origine.

L'HUMANISME D'UDRIȘTE NĂSTUREL ET L'AGONIE DES LETTRES SLAVONNES EN VALACHIE

Les recherches effectuées dans le domaine de l'histoire des idées placent l'aube du renouveau de la pensée roumaine dans la deuxième moitié du XVII^e siècle. C'est l'époque des premières œuvres rédigées dans une langue châtiée qui, sans cesse épurée et figiolée, deviendra par la suite le roumain littéraire. C'est l'époque où, sous l'empire des réalités, la langue vivante du peuple commence à remplacer le vieux slave dans le culte, après l'avoir évincé des chancelleries princières et des livres parénétiques¹. C'est l'époque où l'érudition des lettrés, développant une vieille évidence – celle de la communauté de langage, de foi et de coutumes chez les habitants des provinces roumaines – fait germer les premières pousses de la conscience nationale, que le XVIII^e siècle, le Siècle des Lumières, se chargera de parachever. C'est l'époque où un retour éclairé sur le passé pose, grâce à des conceptions supérieures à celles nourries par les vieux annalistes, les fondements de l'historiographie roumaine. C'est l'époque où se dessinent et reçoivent une solution quelques-uns des problèmes essentiels de la pensée historique et politique roumaine : l'origine du peuple roumain, sa continuité sur l'ancien territoire de la Dacie, le statut de ses premières formations politiques, l'évolution de ce statut par rapport à la domination ottomane. Outre les anciennes préoccupations pragmatiques, à cette époque la pensée des lettrés se tourne vers des questions qui annoncent d'autres horizons philosophiques et éthiques.

Mais pour comprendre tout ce qu'une pareille époque apporte de neuf, il s'agit de connaître ses antécédents. Les recherches partiellement menées jusqu'à présent au sujet des idées et de l'ensemble culturel roumain de la première moitié du XVII^e siècle n'arriveront jamais, à elles seules, à déchiffrer le mystère de cette véritable « génération spontanée » qui illustra la fin du même siècle.

Les chroniqueurs : un Grigore Ureche, un Miron Costin ; les Brâncoveanu et les Cantacuzène ; le poète Dosithée, le lettré Varlaam ; les polygraphes Nicolas Milescu et Démètre Cantemir ; ceux, enfin, qui par leurs

¹ Le moment où a eu lieu le changement officiel à la suite duquel le roumain remplaça le slave dans la rédaction des documents attend encore une étude complète. « Les actes en roumain émis par la chancellerie princière de Valachie commencent à prédominer vers 1657-1658 » (P.P. Panaitescu, compte rendu de l'ouvrage *Documente privind istoria României. Introducere*, I-II, *Studii*, 10, 1957, n° 5, p. 195), mais les actes officiels en roumain apparaissent de manière sporadique déjà sous le règne de Simion Movilă, en 1600-1602.

préoccupations introduisent dans la culture roumaine de l'époque cette riche gamme de couleurs éclatantes et variées, tous suscitent une longue série de questions. Quel est le climat intellectuel qui les vit grandir ? Quelles sont les initiatives plus anciennes qu'ils pensent devoir continuer, les questions d'une génération antérieure auxquelles ils doivent répondre ? Quelles sont enfin les prémisses de cette époque où toute une mentalité se modifie, déterminant une transformation dans les moyens d'expression et la diffusion des idées ? La présente étude essaie de répondre à ces questions, du moins en ce qui concerne la Valachie, en se proposant de commencer avec la période si agitée des successeurs de Michel le Brave (1601), pour parcourir ensuite les années si hautement intéressantes du long règne de Matei Basarab (1632-1654).

1. La « faim spirituelle » de la Valachie au début du XVII^e siècle

Les renseignements, assez pauvres du reste, sur le climat culturel de cette première moitié du siècle portent en égale mesure sur le milieu général, celui des paysans et du clergé villageois, et sur les cercles fermés des lettrés appartenant à l'aristocratie, aux couvents ou au haut clergé. Faire une distinction entre ces milieux est, à notre avis, strictement nécessaire dans une analyse comme celle que nous sommes en train d'entreprendre.

Pour la grande majorité de la population, ce que nous appelons aujourd'hui *culture* signifiait d'une part l'ensemble des croyances et des productions folkloriques (mais celles-ci ne sauraient entrer dans cette étude) et, d'autre part, le terme prenait le sens d'une instruction à caractère essentiellement religieux propagée – grâce au clergé rural et aux moines – par l'Église, l'aristocratie et le trône, dont les efforts se concentraient ainsi afin de maintenir aux assises de la société médiévale roumaine la conception et l'éducation chrétiennes orthodoxes. Les résultats d'une telle éducation se mesuraient sur la discipline sociale, le respect des institutions, les bonnes mœurs – autant d'aspects dont les contemporains (ceux de l'intérieur du pays comme ceux de l'étranger) prenaient note, en se faisant de la sorte une opinion du degré de développement du peuple. Une instruction supérieure, acquise en tout premier lieu par la maîtrise des langues savantes du temps (le slavon d'abord, auquel s'ajoutent le grec, le latin, voire le turc), l'accès aux littératures étrangères, les contacts avec d'autres milieux, réalisés soit par la fréquentation des étrangers qui visitaient le pays, soit par des voyages, assuraient aux lettrés de la classe dirigeante – clercs ou laïcs – un capital de connaissances aptes à générer des idées neuves, que la réflexion et l'audace devaient féconder. Les étrangers jugeaient la culture roumaine d'après ses produits – lettrés, bibliothèques, imprimés, attitudes doctrinales.

Juste après le règne de Michel le Brave, la Valachie traverse une période difficile – conflits militaires, instabilité du trône, oppression fiscale, mouvements sociaux. Aussi les créations dans les domaines de l'architecture,

des lettres, de l'imprimerie, de l'enseignement s'en ressentent. Pour une première étape de trente ans, de Michel le Brave à Matei Basarab, onze princes défilent à la tête de la Valachie, les uns reprenant par deux ou trois fois le trône pour de brefs intervalles coupés d'une lieutenance princière ou d'une occupation étrangère. Au total, 17 changements de gouvernail. Ces choses ne vont pas sans de sérieux préjudices pour la vie sociale et économique, cela s'entend. Alors les imprimeries chôment, les écoles se réduisent à de petits groupes de disciples réunis autour de quelques maîtres dans les monastères, le nombre des manuscrits est minime. Le rythme de la vie culturelle diminue sous tous les rapports. L'architecture de ces années, par exemple, ne peut s'enorgueillir que de deux monuments : l'église du couvent de Radu Vodă à Bucarest (1614-1623) et celle de Bălteni – Ilfov (1626), et encore ne s'agit-il dans les deux cas que de « restaurations avec quelques additions »².

Ces données sont en concordance avec les critiques du lettré Matthieu de Myra. Celui-ci visita la Valachie. Il passa même un certain nombre d'années à la Cour de Radu Șerban et d'Alexandru Iliăș, avant de devenir l'higoumène du monastère de Dealu. Matthieu de Myra constate chez le peuple son absence de déférence à l'égard du clergé, qu'il accuse de mœurs corrompues, ainsi que l'intervention du pouvoir laïque dans les affaires spirituelles, le tout relevant d'une indifférence symptomatique vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique. En même temps, il constate la nécessité d'une plaidoirie en faveur de la charité et de la chasteté, de la fidélité, de la tempérance, du respect des croyances, ainsi que le besoin de fonder des écoles et d'entreprendre des travaux édilitaires. Et s'il donnait des conseils, c'est que les circonstances les justifiaient, sans quoi sa peine aurait été perdue. « De nos jours, vous ne trouverez en ce pays pas un homme instruit, prêtre ou moine ou archiprêtre ou laïc, parce qu'ils n'ont pas où s'instruire. De l'ignorance naissent ensuite mille et cent maux : crimes et sacrilèges s'accomplissent en quantité, inconvenances et confusions de toutes sortes dans les églises ; les prêtres ne savent pas baptiser, ni célébrer la liturgie ; quand vous leur parlez des mystères de la foi, ils restent à s'étonner comme si vous leur parliez de l'autre monde ; leur barbarie est complète, ne sachant que manger les colybes et les gimblettes qu'on leur apporte »³.

Ajoutons à ces remarques – à propos desquelles il convient sans doute de faire la part des exagérations dues au zèle du prélat et à l'élan poétique de

² G. Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, t. II, Bucarest, 1965, p. 77-78.

³ Matthieu de Myra, *Ιστορία τῶν κατὰ Οὐγγροβλαχίας τελεσθέντων*, dans A. Papiu Ilarian, *Tesaur de monumente istorice pentru România*, t. 1, Bucarest, 1862, p. 370 et *passim*. Ces désordres justifiaient les mesures en vue du rétablissement de l'ordre prises par le voïvode Léon Tomșa, en 1631 (Bibliothèque de l'Académie Roumaine, doc. 67/XL11). Voir aussi avec les renseignements hautement intéressants relatifs aux mouvements culturels roumains en Transylvanie au XVII^e siècle fournis par les articles de I. Herepei dans *A dattár XVII szádi szellemi mozgalmainak történetéhez. I. Polgári irodalom és kulturális torekvések a század elso felében. Herepei Iános cikkei*, Budapest – Szeged, 1965.

l'écrivain – les renseignements fournis par les documents et les chroniques étrangères de l'époque au sujet des mouvements populaires des années 1617-1618, 1623-1624 et 1629-1632 ; notons également les actes significatifs qui accompagnent ces troubles : incendie des résidences aristocratiques, chasse aux boyards, refus de s'acquitter des impôts, fuite en masse des paysans, insoumission à l'autorité du prince. Rapporté à l'idéologie du temps et à la discipline sociale à laquelle elle aspirait, le tableau s'annonce plutôt sombre. Il s'agit non seulement d'une irrévérence envers cette idéologie, mais de la franche rébellion contre ses règlements. L'instabilité politique d'un pays qui, après la « trahison » de Michel le Brave, avait perdu la confiance de la Porte, et l'oppression fiscale croissante⁴ expliquent suffisamment les circonstances.

En 1635, Matei Basarab⁵ donne le résumé suivant de l'état culturel de son pays : « ... tout mon pays est hanté par la faim et la soif, non pas celles du pain et de l'eau, mais, selon le Prophète, de nourriture et de breuvage spirituel » ; il constate que « nulle part il n'y a pareille nourriture » et craint que « le besoin des âmes de chez nous ne s'affaiblisse par une famine prolongée ». La cause de cet état des choses réside dans « la diminution des livres saints », par suite « des razzias et investissements fréquents, des différents peuples, des infidèles et même de quelques fidèles » – allusion probable aux incursions militaires en Valachie (1611) de Gabriel Báthory, prince de Transylvanie.

Cependant, ces remarques négatives portent sur le *climat général* de l'instruction et des mœurs roumaines. Les milieux dirigeants, laïcs ou ecclésiastiques, comptaient à cette même époque des personnalités remarquables. Au sein de cette même société qu'il avait critiquée avec tant de rigueur, Matthieu de Myra trouve néanmoins toutes les facilités pour l'accomplissement d'une importante œuvre de calligraphe, de moraliste, de chroniqueur et de poète à la fois. C'est dans ce milieu que Luc le Chypriote, évêque de Buzău et plus tard métropolite de Hongrovalachie (1603-1629), a pu orner les beaux manuscrits qui devaient établir sa renommée de calligraphe et de

⁴ *Istoria României*, t. III, Bucarest, 1964, p. 144 (P.P. Panaitescu). Pour les obligations vis-à-vis de la Porte consulter les études du professeur M. Berza : « Haraciul Moldovei și Țării Românești în sec. XV-XIX », *Studii și materiale de istorie medie*, 2, 1957, p. 7-47 ; « Variațiile exploatarei Țării Românești de către Poarta otomană în sec. XVI-XVIII », *Studii*, II, 1958, n° 2, p. 59-71 ; « Regimul economic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească », dans *Istoria României*, t. III, p. 13-24. Réduit au début du siècle, le tribut (*haraci*) de la Valachie sera plus que doublé sous le règne de Matei Basarab. Ajoutons-y la gamme des présents (*peșcheș*) offerts au Sultan et aux dignitaires ottomans, ainsi que les dépenses occasionnées par l'achat du trône et récupérées ensuite par une fiscalité écrasante.

⁵ Dans la préface de l'*Euchologe* slave de Câmpulung (D. Simonescu, D.P. Bogdan, « Începuturile culturale ale domniei lui Matei Basarab », dans *Închinare P.S. Patriarh Miron*, Bucarest, 1938, p. 270 ; I. Bianu, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. IV, Bucarest, 1944, p. 184-185). Cette « faim spirituelle » apparaît de nouveau deux siècles plus tard dans les notes du voyageur russe, le savant Porfirij Uspenskij, qui visite la Valachie en 1846 (G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, Bucarest, 1947, p. 366-367).

miniaturiste. De son temps l'illustre Cyrille Loukaris, patriarche de Constantinople, fait plusieurs visites en Valachie ; d'autres prélats s'y rendent également en 1615 (Parthène d'Ochride, Jérémie de Kitra, Joachim de Dristra) et en 1616 (Parthène de Grébéna). Les couvents importants avaient pour supérieurs des lettrés grecs (Matthieu de Myra à Dealu, Parthène de Prespa à Snagov)⁶, ce qui ne veut pas dire que les lettrés roumains faisaient défaut ; il suffit de nommer en ce sens ce Michel Moxa qui, s'intéressant à l'histoire universelle, traduit en roumain, en 1620, un *Chronographe* slavons.

Les princes de leur côté n'étaient pas étrangers à cette sorte de préoccupations. Nous savons par exemple qu'Alexandre Iliaș a encouragé l'activité de Matthieu de Myra, qui lui dédie d'intéressants *conseils* sur la manière de gouverner, et que Radu Mihnea jouissait d'une instruction de choix, acquise au Mont Athos et à Venise – ce qui implique la connaissance du grec, du latin et de l'italien. Paul Strassburgh, ambassadeur suédois de passage à la Cour de Leon Tomșa (1629-1632), entend son discours latin traduit, à mesure qu'il le débite, par le prédicateur de la Cour, un Grec érudit parlant quatre langues. Ce voyageur, qui de fait n'avait vu que la Cour, parle de Bucarest comme d'une ville « très grande et étendue » ; il mentionne dans ses notes⁷ les fiers Dalmates de la garde, « les marchandises rares » dont les rues et les marchés regorgent, la richesse agricole, animale et minière du pays, les parties de plaisir de la Cour, les fêtes pastorales au son des musiques cachées dans les sous-bois, les *fantasias* et autres tournois militaires.

Toutefois, ce qui nous importe ici ce sont les remarques portant sur le climat d'idées et les mœurs, et celles-ci concordent avec celles des autres contemporains. Le prince se plaint de « la perversité de ses sujets, de leur âme toujours encline à la rébellion », mais cette critique est certes discutable, puisqu'elle est née des incertitudes du règne de Léon en personne, qui se trouvait menacé par les aspirations de Matei Basarab, alors prétendant au trône. Et pourtant, la Valachie disposait, aussi diminuée qu'elle fût par les circonstances défavorables, d'une classe d'hommes cultivés, capables d'assurer la continuité des préoccupations savantes.

Cet état des choses propre aux trois premières décennies du siècle devait continuer dans une bonne mesure sous le règne de Matei Basarab. L'image brillante que nous nous faisons des *conditions culturelles générales* sous ce

⁶ Pour les clercs lettrés de l'époque, grecs dans leur majeure partie, voir R.P. N. I. Șerbănescu, « Mitropolii Ungrovlahiei », *Biserica Ortodoxă Română*, 77, 1959, n^{os} 7-10, p. 765 sqq. Cf. aussi avec les listes de lettrés du XVII^e siècle de I.G. Sbierea, *Mișcări culturale la românii din stânga Dunării în răstimpul de la 1504-1714*, Tchernovtsy, 1897, p. 131-150 et 297-327 ; Al. Elian, « Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte biserici ortodoxe. A. De la întemeiere până la 1800 », *Biserica Ortodoxă Română*, 77, 1959, n^{os} 7-10, p. 918-921.

⁷ Résumées par N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, t. I, Bucarest, 1928, p. 283-287, d'après T. Cipariu, *Arhiva pentru filologie și istorie*, 1, 1867, p. 13 sqq.

règne si riche en fondations et textes imprimés, comportant un nombre beaucoup plus important de lettrés que l'étape précédente, n'est point confirmée par les témoignages contemporains. En 1640, Pietro Deodato-Bakšić trouvait le pays se ressentant encore des dernières guerres, et les recherches récentes ajoutent à celles-ci l'oppression de la fiscalité⁸. Les villages sont dévastés, les églises mal entretenues, les champs non labourés. Le palais princier de Târgoviște lui semble « bâti bon marché » ; celui de Bucarest est ruiné, ainsi que Strassburgh l'avait remarqué quelques années auparavant⁹. Les communautés catholiques de Câmpulung, Râmnic, Târgoviște, elles-mêmes étaient en déclin et la grande église des franciscains, dans la capitale d'alors, était en ruines. En ce qui concerne les moines de Dealu, le missionnaire catholique pense qu'ils « ne sont bons à rien en ce monde », ne sachant pas même lire – critique du reste difficile à accepter entièrement. Pour les moines de Bucarest, il les découvre dans les guinguettes, égalant en ignorance ceux de Târgoviște.

Quelques années plus tard, Marco Bandini devait faire en passant quelques remarques analogues, mais avec plus d'objectivité que son confrère dépourvu de sympathie envers un pays « schismatique »¹⁰. Même la communauté des minorités de Câmpulung se révèle à ses yeux *sine ullo prorsus spirituali progressu*, motif de scandale pour le prince, les boyards et le reste des citoyens. Les mêmes remarques se retrouvent chez d'autres missionnaires catholiques contemporains ; ils y mentionnent également des conversions à l'orthodoxie, voire à l'Islam – ce qui dénote la décadence religieuse générale, dont les milieux catholiques n'étaient point exempts, bien que par leurs contacts nécessaires avec l'Occident cultivé et grâce à leurs dirigeants spirituels instruits dans les écoles de l'étranger, leur foi fût fondée sur une toute autre culture¹¹.

⁸ N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, t. II, p. 5-16, d'après *Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium*, t. XXVIII : *Acta Bulgariae ecclesiastica*, Zagreb, 1877, p. 95 sq. Cf. aussi *Istoria României*, t. III, p. 159 et D. Mioč, « Reforma fiscală din vremea domniei lui Matei Basarab », *Studii*, 12, 1959, n° 2, p. 53-85. Les rapports de la Valachie avec la Porte, ainsi que les rapports internes, du prince avec les boyards (qui s'étaient constitués en caste nobiliaire, similaire à celle des Polonais et avaient accaparé les hautes dignités, aggravant l'exploitation de la classe paysanne), sont analysés par E. Stănescu, « Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene » (étude introductive à l'ouvrage *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, t. I, Bucarest, 1961), p. XXIV sq. et « Regimul politic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească » (*Istoria României*, t. III, p. 24-29).

⁹ G. Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, t. II, p. 115. Mais Bucarest semble s'être montrée sous de meilleures couleurs aux yeux des Polonais faisant partie en 1636 de l'ambassade de G. Krasinski (P.P. Panaitescu, *Călători poloni în Țările Române*, Bucarest, 1930, p. 29-32).

¹⁰ V.A. Urechia, « Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646 », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 16, 1893-1894, p. 179-183.

¹¹ G. Călinescu, « Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII », Rome, 1925, p. 91-92 (tirage à part du *Diplomatarium italicum*, I, 1925). L'ignorance et les mauvaises mœurs des moines catholiques de Valachie sont également mises en cause par Pantaléon Ligaridis, voir G. Călinescu, « Altre notizie », *Diplomatarium italicum*, II, 1930, doc. XX (2 décembre 1648).

Les lettrés du pays constataient non seulement, comme Melchisédech de Péloponèse, l'ignorance – explicable – de la langue grecque¹², mais, comme Udriște Năsturel, l'absence des livres¹³ et le fléchissement de l'orthodoxie même, voire l'alliance avec les hérétiques. Cette dernière allusion porte sur les événements intervenus en Transylvanie découlant de l'influence de la propagande calviniste, à même de contaminer la Valachie¹⁴. Matei en personne, au bout de douze ans de règne, est obligé de constater que « quelques-uns d'entre nous n'ont pas la moindre idée de l'art des écritures », alors que « d'autres possèdent cet art des écritures, mais ne font pas ce que les écritures commandent » et « d'autres encore lisent les écritures et ne comprennent pas leurs dires », n'acceptant pas les docteurs et n'honorant pas leur devoir d'enseigner aux fidèles¹⁵. En 1651, le métropolite Ștefan se plaignait de « tant d'ignorance chez quantité de prêtres du pays », notant les reproches adressés aux fidèles et encore plus aux officiants, qui ne savaient pas administrer le Saint Sacrement « à cause de leur gaucherie et de leur grossièreté »¹⁶.

Ces critiques de la part des lettrés du temps laissent place à la conclusion que « l'époque de Matei Basarab » n'avait pas encore produit le redressement culturel, religieux et éthique général, mais que les facteurs capables de l'accomplir – le prince, les boyards et le clergé – en ressentaient le besoin. De cette préoccupation de la classe dirigeante devaient naître dans la période que nous avons en vue les initiatives – de valeur inégale, de conceptions nuancées – qui visaient à propager l'instruction et à redresser les mœurs d'un peuple abaissé à ce point où les réformes s'avèrent d'une extrême urgence.

2. La politique culturelle de Matei Basarab : redressement par la tradition

Dans un pays encore écrasé sous le poids de trente années d'instabilité politique et dont les institutions traversaient une phase de pénible relâchement, quelles pouvaient être les mesures aptes à assurer le redressement culturel souhaité par le premier prince disposant d'une paix relative et d'une longue administration, soutenue par des moyens financiers appréciables ? *Matei Basarab fait appel à la tradition de ses devanciers. Son programme est celui du*

¹² Préface des *Enseignements*, Câmpulung, 1642, rédigée par Udriște Năsturel (I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, Bucarest, 1903, p. 127).

¹³ Préface de l'*Anthologion slavon*, Câmpulung, 1643 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 134).

¹⁴ Préface de l'*Évangile didactique*, Govora, 1642 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 121). Mais Bakšic savait que la jeunesse roumaine fréquentait les écoles des « hérétiques » (calvinistes) de Transylvanie et Pantaléon Ligaridès écrit contre eux cinq « enseignements » (V. Papacostea, « Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie », *Revue des études sud-est européennes*, 1, 1963, n^{os} 1-2, p. 37, n. 95 et p. 38). Voir aussi chez Șt. Meteș, *Istoria Bisericii Române din Transilvania*, 2^e éd., t. I, Sibiu, 1930, p. 394, n. 1.

¹⁵ Préface de l'*Évangile didactique*, Dealu, 1644 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 145-146).

¹⁶ Préface du *Mystirio sau Sacrament*, Târgoviște, 1651 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 181).

siècle précédent : il comporte donc de multiples appuis accordés à l'Église par la construction d'édifices neufs, ainsi que par la réforme de la vie monastique, l'impression de livres de culte et l'enseignement – limité d'abord aux besoins du clergé officiant ou des secrétaires de la chancellerie princière, plus développé ensuite, mais toujours dans le sens traditionnel qui était celui de la Contre-Réforme, au bénéfice de la jeunesse aristocratique du pays.

Pareille conception politique de la culture ne saurait surprendre. En effet, selon Nicolas Iorga dans l'une de ses larges vues d'ensemble, Matei, au terme d'une étape trouble et décadente, « voulait ressusciter le passé, ce passé de richesse, de gloire, de puissance, d'orgueil et d'instruction. Regardant en arrière, à travers les âges, il voyait se dresser à distance d'un siècle un visage de saint portant la couronne du monde, qui rétablit la paix dans le pays, la fraternité parmi les boyards, construit des églises, encourage les métiers et la bonne science des lettres : c'était l'autre Basarab, Neagoe. Matei Basarab voulait ressembler à Neagoe Basarab. Et les lettres slavonnes faisaient également partie de l'héritage de celui-là. Elles étaient oubliées de tous, comme les coutumes et les bonnes habitudes avaient été oubliées de tous : il désirait les ressusciter, comme ces dernières, estimant – et ce fut là sa faute – que toutes étaient également nécessaires aux progrès de son peuple »¹⁷.

Sans doute, parmi ses prédécesseurs Matei ne pouvait-il choisir meilleur modèle que Neagoe Basarab, auquel il aimait être comparé¹⁸. D'autre part, le monde de l'Europe orientale contemporaine lui proposait pour modèle brillant Kiev et ses initiatives, avec pour but le rétablissement de la tradition orthodoxe, grâce aux nouveaux moyens importés par le Moldave Petru Movilă (Pierre Mogila) : écoles, éducation et imprimeries.

Pour des raisons politiques, Matei, comme on le sait, n'entretenait pas de relations trop étroites avec la Porte, alors engagée dans des conflits en Orient et protégeant son adversaire de Moldavie, le prince Vasile Lupu. Ses rapports avec le patriarcat œcuménique étaient plutôt officiels : il en appelait à celui-ci seulement pour obtenir la ratification de quelques décisions princières, comme ce fut le cas pour l'avènement du métropolite Ștefan en 1648 ou pour sa déposition en 1653¹⁹. Les établissements religieux grecs perdent une bonne partie de leurs revenus roumains en 1639-1641, par l'acte qui devait les évincer de leurs droits sur les grands couvents du pays, tout en leur laissant la jouissance

¹⁷ N. Iorga, « Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688 », dans *Studii și documente privitoare la istoria românilor*, t. VII, Bucarest, 1904, p. CXXX.

¹⁸ « ...Lequel des princes antérieurs du pays, sauf celui de la lignée et de la famille très illustre dont votre très noble Splendeur descend par ses aïeux, c'est-à-dire le très bon Bassarab Neagoe de jadis, s'est-il montré si porté vers la bienfaisance du pays comme votre trop bonne Altesse ?... » (préface d'Udriște Năsturel à l'*Anthologion slavon*, Câmpulung, 1635 ; voir I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 132).

¹⁹ Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia din Constantinopol...*, p. 921-922.

de quelques legs²⁰. Après plus de quarante années d'étroites relations avec le monde grec, l'intérêt de la culture roumaine se porte maintenant vers l'orthodoxie slave. De manière indirecte, la Valachie subit pour quelque temps l'influence de la Contre-Réforme qui, sans conséquences doctrinales, fut néanmoins sensible sur le plan culturel. La politique de Matei Basarab tâche donc d'être une politique de *restauration*. Elle est menée non seulement au profit des Roumains, mais des peuples slaves de l'Europe du Sud-Est aussi, en tant que « races apparentées à la nôtre par leur foi et ayant le même illustre dialecte slavons comme langue : les Bulgares, les Serbes »²¹. Et ce profit se traduit par des fondations, des legs, des livres.

L'ardeur orthodoxe de Matei apporte d'abord un revirement dans l'architecture roumaine. « Le vieux prince fut – vu le nombre d'édifices qu'il a fait bâtir – le plus grand fondateur d'églises de notre peuple ; dans un intervalle à moitié moins long que le règne d'Étienne le Grand, il construisit un nombre d'églises et de couvents supérieur à celui-ci : jusqu'à présent l'on en connaît 38, et selon toutes les probabilités ce nombre s'accroîtra »²². Dès que le rétablissement des finances – lourdement éprouvées par les dépenses de l'investiture et les dettes de Radu Léon – rendra la chose possible, Matei se mettra à bâtir à un rythme particulièrement vif. Nombre des plus importants monuments roumains du XVII^e siècle – dont les monastères d'Arnota, Brâncoveni, Căldărușani, Dintr-un Lemn, Plumbuita près de Bucarest, l'église Saint-Démètre à Craiova, etc. – sont ses œuvres. Ce sont des édifices durables, élégants, joliment décorés, reflétant l'aisance matérielle et la volonté de mécène religieux qui animait leur fondateur. Mais en même temps, comme il fallait bien s'y attendre, ils décèlent le caractère figé de cette architecture, comprimée dans des moules traditionnels. Les spécialistes notent à propos de ces églises de Matei Voïvode « une certaine absence d'élan créateur, en général manifeste dans la reprise et la conservation des vieilles formes, consacrées, en usage chez les maîtres d'œuvre du siècle antérieur »²³.

Visant toujours à la réforme de la vie spirituelle, Matei Basarab introduit au couvent de Câmpulung la sévère discipline du cénobitisme (*obštežitija*)²⁴. D'autre part, si l'ancien enseignement monastique doit subir une réforme, celle-ci ne se développe pas dans le sens d'un renouvellement complet du programme ; en effet, il ne s'agit que de la réorganisation des écoles conventuelles de Câmpulung, Dealu, Govora et de celle qui fonctionnait auprès

²⁰ C. Bolliac, *Mănăstirile închinat din România*, Bucarest, 1862, p. 465-490.

²¹ Préface du *Psautier slavons*, Govora, 1637 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 105).

²² C.C. Giurescu, *Istoria românilor*, t. III/2, Bucarest, 1946, p. 969 ; idem, « Matei Basarab, cel mai mare ctitor bisericesc al neamului nostru », dans *Prinos închinat Î.P.S. Nicodim*, Bucarest, 1946, p. 167-176.

²³ G. Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, t. II, p. 78.

²⁴ D. Simonescu, *Viața literară și culturală a mănăstirii Câmpulung*, Câmpulung, 1926, p. 62 sq.

de l'église métropolitaine de Târgoviște, mentionnée en 1640-1650 par des voyageurs²⁵.

Après 1646, la cité de Târgoviște servira d'asile au trop fameux Pantaléon (Païssios) Ligaridis, alors au service de la Contre-Réforme, lequel conduira pendant plusieurs années, dans cette ville, une école de langues grecque et latine à l'usage des fils des grandes familles, avec un programme sur le modèle jésuite, comportant l'étude de la grammaire, la rhétorique et la logique²⁶. Neuve en Valachie par les connaissances qui y étaient enseignées, par l'ampleur de son horizon et par les langues d'enseignement, cette école faisait néanmoins preuve de tendances conservatrices à une époque où l'École œcuménique de Constantinople inscrivait à son programme la philosophie néo-aristotélicienne de Théophile Corydalée, épurée de toute influence scolastique²⁷. C'est le *postelnic*

²⁵ V. Papacostea, « O școală de limbă și cultură slăvonă la Târgoviște în timpul domniei lui Matei Basarab », *Romanoslavica*, 5, 1962, p. 183-194. Il semble qu'on puisse associer à l'existence de cette école un texte passé inaperçu jusqu'à présent ; il s'agit d'un manuscrit slave du XVII^e siècle qui mentionne un bienfait d'ordre culturel de Matei, sur l'initiative du métropolite Ștefan (les vers qui suivent sont allégoriques), texte mentionné par V. Čorović, « Узајамне везе и утицаји код старих словенских записа », *Глас Српске краљевске академије*, CLXXVI, 1938, S. II, КН. 90, p. 164 : « Matei Basarab notre voïvode a voulu/ Que tous boivent à la source et non pas dans un verre./ Auprès de la métropole il l'a ouverte à grands frais./ Cela fut par la fréquente prière du prélat Ștefan » (cf. D.P. Bogdan, *Revista istorică română*, 9, 1939, p. 349). Il s'agit, à ce qu'il paraît, d'une source de la science, peut-être l'école réorganisée par Matei auprès de la Métropole de Târgoviște, ou peut-être un livre – traduit, composé ou imprimé là. Le problème serait résolu par l'étude du manuscrit en question, décrit par A. Gorskij et K. Nevostruev, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, II, Moscou, 1862, p. 192 (la référence de Čorović devrait elle aussi être vérifiée !).

²⁶ V. Papacostea, « Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie », p. 7-39. Mais cette école aristocratique pouvait être fréquentée quelquefois, de manière exceptionnelle, par un rejeton de souche paysanne, comme ce fut le cas de Daniel Panoneanul, celui qui a traduit le *Nomocanon*, futur métropolite de Transylvanie (*ibidem*, p. 37).

²⁷ *Ibidem*, p. 14-15 ; cf. aussi C. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée*, 2^e éd., Thessalonique, 1967, p. 143-146. L'auteur diminue le rôle de Ligaridis au profit de son confrère, Ignace Pétritsès, contestant le fait que Ligaridis aurait enseigné le latin. La diffusion du latin chez l'aristocratie valaque de l'époque fit également l'objet des préoccupations de B.P. Hasdeu, qui était convaincu qu'au XVII^e siècle « en Roumanie, la connaissance de cette langue [latine – V.C.] était généralement répandue dans la noblesse et le boyard ne sachant pas la langue latine était considéré en Roumanie... une exception » (*O indicație bibliografică*, publiée par Eufrosina Dvoicenco, « Un studiu necunoscut al lui Hasdeu despre traducerea cărții *De imitatione Christi* în 1647 », *Revista istorică*, 18, 1932, n^{os} 10-12, p. 328). Tout en gardant certaines réserves à l'égard de cette opinion du grand érudit, un peu trop générale et catégorique, il convient de rappeler, outre la connaissance du latin, vérifiée, d'Udriște Năsturel, les connaissances en ce domaine de sa sœur, la princesse Hélène Basarab. Notons sa lettre adressée aux citoyens de Sibiu le 18 mai 1653 (publiée par T.G. Bulat, « O mărturie a Doamnei Elena despre bătălia de la Finta », *Revista istorică*, 12, 1926, n^{os} 1-3, p. 18-19 ; voir aussi le fac-similé, qui témoigne d'une jolie calligraphie latine, chez N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, t. II, Bucarest, 1942, p. 97), où elle donne en latin une libre traduction du passage des *Proverbes*, 3, 34 (qui diffère de celle de la *Vulgate*) et la datation

(chambellan) Constantin Cantacuzène qui retient en pays valaque Ligaridis – alors en route pour la Moldavie – en l’engageant comme précepteur de ses fils Drăghici et Șerban ; la lignée des Cantacuzène commence par cet acte du *postelnic* une série d’actions culturelles qui eurent des conséquences importantes pour la Valachie.

L’activité typographique reprise, grâce aux moyens techniques supérieurs fournis par Kiev²⁸ et grâce aussi au papier produit sur place²⁹, a pour résultat la parution, sous le règne de Matei Basarab, de 19 livres³⁰, tous ecclésiastiques, comme de juste. Leur analyse confirme ce que nous savons déjà de la conception culturelle du prince. En effet, de dix-neuf livres, huit sont en slavon, cinq en slavo-roumain (c’est-à-dire que les rubriques sont en roumain, alors que les textes – sauf dans quelques cas exceptionnels sur lesquels nous reviendrons – sont rédigés en slavon) et six en roumain. Mais, des six derniers, *trois seulement* sont publiés « sur l’ordre » du prince : le Code – *Pravila* – de Govora en 1640 (et notons que si « l’ordre » émanait du prince, l’initiative par contre appartenait, en ce qui concerne cet ouvrage, au métropolite Théophile d’Hongrovalachie, qui est aussi le signataire de la préface) et les deux éditions de l’Évangile didactique – *Evangelia cu învățătură* – Govora 1642 et Dealu 1644 ; pour la première de ces deux éditions l’initiative appartient à son traducteur, le hiéromoine Sylvestre. *Le livre principal de ce règne, le Nomocanon – « Îndreptarea legii » (Târgoviște, 1652) – est également le fruit d’une autre pensée, d’une autre ferveur que celle de Matei, dont le nom est du reste à peine mentionné dans la préface, en raison de « sa bonne volonté » et de « son bon conseil ».*

Si l’on ajoute aux treize livres slavons et slavo-roumains parus sous le règne de Matei Basarab les manuscrits vieux slaves³¹, il devient évident que seul

latine d’après la chronologie orientale *anno mundi creationis*, autant de procédés concluants pour un connaisseur du latin conservant les habitudes de sa propre culture. De même, l’expression *Deo Peroptimo Maximo* atteste ses lectures chrétiennes en latin.

²⁸ G. Ștrempel, « Sprijinul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea », *Studii și cercetări de bibliologie*, 1, 1955, p. 15-40.

²⁹ M. Popescu, « Fabricile de hârtie ale lui Matei Basarab », *Revista istorică română*, 7, 1937, p. 384-388.

³⁰ Quatre autres livres mentionnés par les bibliographes (I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I. p. 158 et 175 ; I. Bianu, D. Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 24) comme publiés à la même époque sont néanmoins douteux. Le *Triôdion Pentecostarion* de 1644 (signalé par l’archimandrite Leonid) semble avoir été confondu avec celui de l’an 1649 ; l’*Évangile* de 1645 (signalé par Gh. Bran), avec l’*Évangile didactique* de 1644 ; le *Leitourgiarion* de 1646 de Târgoviște décrit par Karataev est certainement celui de Dealu de la même année (observation de Șt. Pascu, *O tipăritură munteană necunoscută în secolul al XVII-lea : cel mai vechi ceaslov românesc*, Bucarest, 1939, p. 17, n. 1) ; un *Triôdion du Carême* de 1649 ne fut jamais publié (voir ci-après, n. 57).

³¹ P.P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei*, t. I, Bucarest, 1959, mss. sl. 13, 175, 192, 194, 199, 204, 213 236, 258, 272, 279 de Valachie, XVII^e siècle, dont quelques-uns sont

un jugement superficiel peut se permettre d'affirmer que du temps du vieux voïvode « la pensée de travailler encore à des livres slavons a été abandonnée »³². Matei n'entendait faire aucune concession en ce qui concerne l'usage de la langue slavonne dans le culte. Les livres slavo-roumains sont là justement pour le prouver. En traduisant les rubriques, on reconnaissait que même les prêtres (et d'autant plus le peuple !) ne comprenaient guère le vieux slave ; en même temps, le fait d'avoir conservé en slavon dans ces livres les textes sacrés prouve la ferme volonté d'imposer quand même l'emploi de la langue « sacrée », sans tenir compte qu'elle était aussi ignorée par le troupeau que par ses bergers. Les huit lexiques du XVII^e siècle³³, l'enseignement slavon qui continue dans les couvents, la rédaction d'une grammaire slavo-roumaine (un manuel de vieux slave, donc)³⁴, confirment la direction du programme de Matei Basarab : le livre de culte « ne pouvait quitter sa vieille et lourde bière, la langue slavonne »³⁵.

D'autre part, le voïvode encourageait les arts de la calligraphie et de la miniature, qui devaient connaître de son temps leur dernière floraison en Valachie. Ainsi, une fois de plus nous avons la révélation significative que cette culture était dominée par la tradition médiévale. Le prince fait sans doute partie de la longue lignée des protecteurs des établissements religieux de l'Orient chrétien, avec ce correctif toutefois qu'il entend diriger vers l'orthodoxie roumaine et slave les subsides qu'il retire aux fondations grecques³⁶. Sa Cour

luxueusement présentés et munis de préfaces intéressantes (par exemple le n° 13, le *Tetraevangelion* de Căldărușani, illustré par le pape Vlaicu en 1643).

³² N. Iorga, *Istoria literaturii române*, 2^e éd., t. I, Bucarest, 1925, p. 247 ; S. Pușcariu, *Istoria literaturii române*, Sibiu, 1930, p. 84 ; Al. Procopovici, *Introducere în studiul literaturii vechi*, Tchernovtsy, 1922, p. 104-105. Ce dernier auteur revient sur ses opinions dans l'étude « De la Coresi diaconul la Teofil, mitropolitul lui Matei Basarab », dans *Omagiu à Ioan Bianu*, Bucarest, 1927, p. 300 sq.

³³ V. Papacostea, « O școală de limbă și cultură slavonă la Târgoviște », p. 191, et les notes 1-4.

³⁴ D. Strungaru, « Gramatica lui Smotrițki și prima gramatică românească », *Romanoslavica*, 4, 1960, p. 289-306. À retenir, dans le texte reproduit d'après le ms. roum. 312 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, cette intéressante distinction entre les nationalités : « Il est ressortissant d'un pays (*moșie*), celui qui d'après le pays est considéré : Valaque, Moldave, Hongrois, etc. Il est ressortissant d'une nation (*limbă*), celui qui est considéré selon un État quelconque, par exemple : Perse de la Perse, Grec de la Grèce, etc. » Staico le grammairien fut le traducteur du premier *Index* de livres interdits (ms. roum. 1570 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, ff. 8^v-11^r). Son introduction en Valachie tient naturellement des mêmes préoccupations de fidélité envers l'orthodoxie, de cette pureté doctrinale enfin qui caractérisait la politique culturelle du temps.

³⁵ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase*, p. CLXVII. C'est peut-être pourquoi Mitrofan de Buzău estimait en 1700 que, rapportées à l'œuvre de Constantin Brâncoveanu, les presses de Matei Basarab « n'ont fourni que des fruits rares et pas mûrs » (la préface de l'*Octoéhos*, Buzău ; I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 398).

³⁶ Pour les subsides accordés aux établissements serbes, voir E. Turdeanu, « Din vechile schimburi culturale între români și iugoslavi », *Cercetări literare*, 3, 1939, p. 170-173, et pour ceux accordés aux Bulgares, C.C. Giurescu, « Două ctitorii ale lui Matei Basarab în Bulgaria », *Revista istorică*

réservait toujours un accueil des plus bienveillants aux prélats ukrainiens, bulgares et serbes. *Mais toutes ces entreprises par lesquelles le vieux voïvode espérait ressusciter la vie culturelle du pays au XVII^e siècle s'avèrent désuètes et inefficaces.* Les coordonnées historiques du Sud-Est de l'Europe s'étaient modifiées ; le soldat ou l'homme politique qu'était Matei le comprenait bien – à preuve sa ténacité militaire, ses relations diplomatiques avec les Autrichiens et les Transylvains, sa fermeté envers la Porte, ainsi que la fière bravade qu'il oppose à Vasile Lupu ou les encouragements qu'il réserve à toute audace balkanique³⁷. *Il était par contre absolument fermé – à cause de ses conceptions désuètes – au rôle croissant des idées nouvelles dans la société roumaine et à la pensée qu'elles devaient nécessairement amener un changement dans son évolution.* Cette manière de se cramponner aux traditions d'une culture d'expression slavonne et de contenu exclusivement religieux définit assez le sens d'une politique qu'I.G. Sbiera appelait – peut-être avec une excessive sévérité – « le parti de l'obscurantisme et de la conservation des vieilles coutumes »³⁸.

Il serait injuste cependant de nier à Matei Basarab, à cause du traditionalisme de sa politique, *la conviction qu'il a mise dans l'accomplissement de son programme de redressement culturel* et de négliger les fruits de ce programme. Les exemples de conceptions devancées par les réalités historiques abondent dans les phases de transition de l'histoire culturelle. Ce qui diminue l'efficacité des entreprises de Matei Basarab est son insistance à conserver le vieux slave dans le culte. Mais cela ne veut point dire qu'il conteste le rôle de l'écriture en roumain, *en dehors du culte*. Preuves en sont les Codes (*Pravile*), les documents (toujours en roumain) et en général tous les écrits et tous les textes imprimés où *la fonction de l'écriture est de communiquer*, fonction liée à la complexité des relations sociales. La diffusion de l'enseignement étant tout aussi nécessaire, il fait toujours appel à cette intention *aux livres de catéchisme roumains*, comme on a pu le voir. Sous le règne de Matei Basarab, la politique de l'imprimerie se dessine donc comme fort réaliste : *elle ne néglige point le besoin des Roumains de pouvoir communiquer par écrit.*

română, 11-12, 1941-1942, p. 390-391 (il s'agit des églises construites à Vidin et Švitov). Mais l'attention du prince se porte également vers les autres provinces roumaines ; il fait bâtir en Transylvanie l'église de Porcești, accordant aussi d'autres bienfaits (Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 353-356, 416, 426), et en Moldavie celle de Soveja (C.C. Giurescu. *Istoria românilor*, t. III₂, p. 975). Les dons octroyés au Mont Athos sont consignés par T. Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Alhos*, Sibiu, 1940 (*Index*) ; pour d'autres établissements orientaux voir M. Beza, *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, 2^e éd., Bucarest, 1937, p. 26-27, 32, 49, 51.

³⁷ *Istoria României*, t. III, p. 165-168 (P.P. Panaitescu) ; I. Sârbu, *Mateiu Vodă Băsărabas auswärtige Beziehungen, 1632-1654*, Leipzig, 1899 ; I. Lupaș, « Politica lui Matei Basarab », *Studii, conferințe și comunicări istorice*, t. I, Bucarest, 1927, p. 139-164.

³⁸ I.G. Sbiera, *Mișcări culturale la românii din stânga Dunării*, p. 24-25.

Déjà à la fin du siècle précédent, l'activité de Coresi témoignait de la conviction des lettrés roumains que la langue de l'Église – qui pouvait demeurer le vieux slave – devait se différencier de la langue de l'enseignement – laquelle ne pouvait être que le roumain. *Imprimant des ouvrages parénétiques en roumain, Matei adopte cette conviction plus ancienne, appartenant au champ de l'initiative privée et encouragée par le prosélytisme calviniste, l'intégrant dans la politique des dirigeants de la Valachie*³⁹.

Loin de monopoliser l'écriture, l'usage du slavon est désormais *limité au domaine religieux*. L'éducation (au moyen des codes et des livres parénétiques) étant poursuivie dans la langue du peuple, il devient évident pour tous que l'écriture slavonne ne saurait plus couvrir entièrement, comme naguère, le champ de la culture. C'est ainsi qu'est née la distinction entre le livre religieux inintelligible et le livre parénétique « à la portée de tous ». L'introduction du roumain dans l'Église quelques dizaines d'années plus tard sera l'expression d'une réalité enfin reconnue, une concession faite à la langue populaire et en même temps la preuve du désir de conserver intact à l'Église son rôle antérieur dans l'instruction et l'éducation du peuple.

3. La conception culturelle d'Udriște Năsturel : promotion d'un humanisme roumain de langue slavonne

Le climat imprimé à sa politique par Matei Basarab et qui exprimait, comme on l'a déjà dit, « le triomphe de la vieille aristocratie »⁴⁰, laissait

³⁹ Le fait semble avoir été compris par Chesarie de Râmnic qui, ignorant les anciennes traductions manuscrites, savait en 1778 que « la traduction [des livres en langue roumaine – V.C.] a commencé sous le règne de Matei Voïvode Basarab » (Préface du *Ménée de Novembre*, Râmnic, 1778, chez I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. II, Bucarest, 1910, p. 227). C'est le lieu de remarquer que l'introduction de la langue roumaine dans l'exercice du culte est *un cas absolument particulier* dans l'histoire ecclésiastique et culturelle de l'Europe. Aux côtés des Églises réformées (pour lesquelles l'adoption de la langue parlée par le peuple constituait un principe confessionnel), *l'Église roumaine est la seule parmi les Églises chrétiennes d'Europe qui appartiennent à la vieille tradition à avoir écarté l'ancienne « langue sacrée » et à l'avoir remplacée par la langue vivante du peuple*. Le fait s'explique par la position spéciale des Roumains, obligés – bien qu'ils fussent d'origine et de langue romanes – d'écouter des siècles durant la messe officée dans une langue étrangère. Le problème ne pouvait certes se poser ni pour les Slaves de l'Est ni pour ceux du Sud, ni pour les orthodoxes grecs. L'audace des Roumains (mal vue par le Patriarcat œcuménique) exprime une attitude ecclésiale réaliste, que les chrétiens arabophones de Syrie et du Liban manifestent à la même époque, abandonnant le syriaque pour l'arabe parlé par le peuple (S. Salaville, *Les liturgies orientales*, t. I, Paris, 1932, p. 44-46 ; V. Cănde, « Une politique culturelle commune roumano-arabe au début du XVIII^e siècle, *AIIESEE Bulletin*, 3, 1965, n° 1, p. 53 [article reproduit dans ce volume (n. éd.)]). Mais on ne pourrait accepter les explications de R. Bousquet, « Le roumain langue liturgique », *Échos d'Orient*, 4, 1901, p. 35, ni celles de Salaville, *op. cit.*, p. 42-44, pour l'introduction du roumain dans l'exercice du culte. En ce qui concerne d'autres « nationalisations » du culte orthodoxe (chez les Estoniens, les Lettons, ou dans les territoires de mission), intervenues à une date plus récente, voir *ibidem*, p. 47.

⁴⁰ V. Papacostea, « O școală de limbă și cultură slavonă la Târgoviște », p. 183.

néanmoins place à d'autres initiatives culturelles. Aux côtés des vieux boyards qui, ainsi que Preda Brâncoveanu le faisait, élevaient des églises et chantaient aux offices, lisaient les *Psaumes* et buvaient à table en honneur du Christ et de sa Sainte- Mère⁴¹ ; aux côtés d'un voïvode qui achetait des reliques saintes à « un métoque du Mont Athos » en Valachie⁴² et voyait son nom mentionné (comme protecteur, naturellement) dans le livre-talisman *Abagar* de l'évêque bulgare Stanislavov⁴³, se dresse, travaillant éclairé par une conception nouvelle de la culture et doué de moyens littéraires supérieurs, le beau-frère de Matei Basarab, le deuxième logothète Udriște Năsturel⁴⁴.

Son portrait ne se dégage jusqu'à présent que de quelques témoignages contemporains, qui louent en lui l'homme « ami du savoir et respectueux de la juste foi »⁴⁵. On le rencontre dès 1625 à la chancellerie princière, préposé d'abord à la copie des documents⁴⁶ et ensuite, avec le temps, à la rédaction au nom de Matei – à celui de la princesse Hélène aussi, ainsi qu'au nom d'autres grands personnages également – des Préfaces (*Predoslovia*) des livres slavons ou roumains imprimés après 1635. Il était capable de faire des vers en vieux slave et de « conseiller » les traducteurs⁴⁷. Sa culture slavonne a été expliquée

⁴¹ Paul d'Alep, *Călătoriile patriarhului Macarie al Antiohiei, 1663-1658*, traduction roumaine d'Emilia Cioran, Bucarest, 1900, et N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, t. I, p. 347-348. [Voir aussi la version récente : *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, étude introductive, édition du manuscrit arabe, traduction roumaine, notes et index par I. Feodorov, Bucarest – Brăila, 2014 (n. éd.)].

⁴² T. Bodogae, *op. cit.*, p. 99.

⁴³ Roma, 1641 ; cf. V. Bogrea, « Între filologie și istorie », *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, Cluj, 1, 1921-1922, p. 322.

⁴⁴ Essentielles, entre les études concernant la vie et l'œuvre d'Udriște, demeurent les contributions de P.V. Năsturel, dans la préface à l'édition *Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf*, Bucarest, 1904, p. XI-LIX, et l'étude intitulée « Genealogia Năsturelilor », *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, 11, 1910, 1^{re} partie, p. 293-330, ainsi que celle de P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés Roumaines*, dans *Mélanges de l'École Roumaine en France*, 1926, 1^{re} partie, p. 36-48, sans négliger non plus les ouvrages cités ci-après.

⁴⁵ Le métropolite Varlaam, dans la préface à *Răspunsul împotriva catihismului calvinesc*, Mănăstirea Dealu, 1645 ; cf. I. Bianu et D. Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 192.

⁴⁶ *Documente privind istoria României. B. Țara Românească, veacul XVII*, t. IV, Bucarest, 1956, p. 482-483, n° 498. Leur liste, chez P.V. Năsturel, *op. cit.*, p. 293 sq. L'on peut ajouter aux remarques sur la manière dont il écrivait son prénom : Udriște, Uriil, Orest (*ibidem*, p. 314, n. 7), la graphie *Nasturel* constante dans les premiers actes (*ibidem*, les fac-similés des p. 294-295) et dans la préface de *Pravila* de Govora (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 109). P.Ș. Năsturel signale également la forme *Năsturelovici*, ainsi qu'une signature en caractères latins sur le mur de l'église de Hârlău (« Însemnări din Hârlău și împrejurimi », *Monumente și muzee*, 1, 1958, p. 220, n. 5).

⁴⁷ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 40-41, lui attribue aussi la traduction de *L'Évangile didactique* de Govora, 1642. Mais la préface citée à cette fin (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 121-123) n'est pas concluante. Udriște y est mentionné en tant que « conseiller », « surveillant » et préfacier (*predoslov*) de l'édition. Il serait surprenant qu'une personne qui aimait souligner même ses contributions en tant que préfacier ait négligé de signer

par des études poursuivies à Kiev, mais la chose n'est pas encore prouvée de manière péremptoire⁴⁸. Quant à sa culture latine, une preuve incontestable en est fournie par la traduction qu'il fit en vieux slave de l'ouvrage attribué à Thomas à Kempis, l'*Imitatio Christi* (Mănăstirea Dealu, 1647), dans l'introduction duquel il parle de « son grand et fervent... amour pour la langue romaine ou latine, visiblement apparentée à la nôtre »⁴⁹. Ses préoccupations littéraires sont confirmées par la version roumaine qu'il donne de la *Vie des saints Barlaam et Josaphat*, ouvrage attribué à St. Jean Damascène.

Udriște Năsturel était un personnage qui avait beaucoup voyagé. En dehors des autres contrées habitées par les Roumains – Moldavie et Transylvanie – il a visité la Hongrie et la Pologne, comme ambassadeur de son beau-frère. Il pouvait jouir dans la société valaque de l'époque d'un commerce d'idées des plus élevées, avant comme partenaires le *postelnic* Constantin Cantacuzène, son collègue au Divan, ou le métropolite Varlaam de Moldavie, Ștefan de Hongrovalachie, et sa propre sœur aussi, la princesse Hélène étant une personne cultivée. Parmi les lettrés étrangers qui avaient visité son pays, il connaissait les

une traduction faite par lui et de donner des explications sur la manière dont il l'aura composée. L'hypothèse concernant la reprise, pour une « rédaction littéraire », de *Răspuns la catihismul calvinesc* a été énoncée (par Liviu Onu) dans *Istoria literaturii române*, t. I, Bucarest, 1964, p. 371. Récemment, P.Ș. Năsturel a avancé une hypothèse intéressante qui fait d'Udriște l'auteur (du moins l'auteur moral) de la traduction roumaine des conseils du prince Neagoe Basarab à son fils, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* et de la *Viața Sfântului Nifon, patriarhul Constantinopolului* (« Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la "Vie de saint Niphon II, patriarche de Constantinople" »), *Revue des études sud-est européennes*, 5, 1967, p. 63-67).

⁴⁸ Ceux qui ont cru dans la réalité de telles études sont : P.V. Năsturel, *op. cit.*, p. XLI (en Occident aussi), N. Iorga, « Doamna Elina a Țării Românești ca patroană literară », *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, III^e série, 13, 1932-1933, p. 6 (envoyé par Gabriel Movilă, prince de Valachie en 1616 et en 1618-1620 et frère de Petru Movilă), C.C. Giurescu, *Istoria românilor*, III₂, p. 921, G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, Bucarest, 1947, p. 54, n. 1 (d'après A. Jacimirskij) ; le même dans *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse*, Bucarest, 1958, p. 73 (où il avance aussi la supposition d'études poursuivies à Ostrog). P.Ș. Năsturel reprend ces hypothèses dans son article *Însemnări din Hârlău și împrejurimi*, p. 220. Mais il ne faut pas négliger non plus la possibilité qu'il avait de poursuivre cette sorte d'études dans son propre pays, car les maîtres de slavon ne faisaient point défaut aux couvents roumains, et quant à ceux de latin, les couvents catholiques y étaient eux aussi bien pourvus. Udriște en personne raconte dans la préface de l'*Imitatio Christi* (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. IV, p. 197) les débuts de son apprentissage du latin, après la découverte d'un exemplaire de cette œuvre : « m'exerçant sans cesse, le jour et la nuit » et « non seulement de la sagesse des livres écrits, mais par des conversations opportunes ou importunes avec tous ceux qui connaissaient cette langue de manière naturelle et non artificiellement », avec ceux donc qui la parlaient couramment, c'est-à-dire les missionnaires catholiques. Ajoutons-y le fait que sa sœur Hélène témoigne une application similaire pour le slavon (patronnant des livres dans cette langue) et le latin (dont elle pouvait se servir pour écrire). Autant de faits à l'appui de ce que ces langues pouvaient être alors apprises en Valachie aussi et non seulement dans les écoles de Kiev, où du reste la princesse ne pouvait avoir eu en aucun cas accès.

⁴⁹ *Ibidem*.

Grecs Gabriel Blassios, Meletios Syrigos, Pantaléon Ligaridis, Ignace Petritsis ; le Ruthène Arsène Suhanov ; maître Grégoire le précepteur⁵⁰ ; les Serbes Longin et Sava Branković ou Gabriel, patriarche de Peć ; Michel, métropolite de Kratovo⁵¹ ; le Croate Raphaël Levaković, avec lequel il était en correspondance sur des problèmes religieux⁵². Il connaissait également, entre les prélats chrétiens du Moyen-Orient, le patriarche Macaire d'Antioche et son fils et secrétaire, l'archidiacre Paul d'Alep.

L'historiographie roumaine induit donc de tous ces éléments qui le concernent qu'une remarquable formation littéraire et humaniste était sa part ; mais pour le moment, celle-ci n'est attestée que par ses connaissances du latin et la haute estime où il tenait cette langue, auxquelles s'ajoutent les rares références à des motifs classiques relevés dans les préfaces qu'il écrivit⁵³. Il y a toutefois un document littéraire d'une grande valeur pour l'histoire de la culture roumaine de l'époque, attestant à quel point les préoccupations humanistes pouvaient être présentes même dans une culture d'expression slavonne, chez les lettrés valaques du milieu du XVII^e siècle. C'est la préface, non encore traduite en langue moderne, du *Pentecostarion* publié à Târgoviște en 1649⁵⁴.

Les auteurs de l'ouvrage consacré à la bibliographie roumaine ancienne (*Bibliografia românească veche*) ont signalé et décrit dès 1903 ce livre liturgique, publié par les soins et aux frais de la princesse Hélène, épouse de Matei Basarab. Une confusion, mise au point par Nicolas Iorga seulement en 1932⁵⁵, induisit les auteurs de la bibliographie mentionnée ci-dessus, I. Bianu et N. Hodoș, à croire à l'existence de deux éditions distinctes de ce livre : le *Pentecostarion* de 1649 d'une part et le *Triôdion du Carême*, signalé par Undolski et Karataev⁵⁶, de l'autre. Bien que le titre de l'édition de 1649 soit celui de *Triôdion*, son contenu prouve qu'il s'agit du livre liturgique orthodoxe qui sert pendant la période précédant la Pentecôte⁵⁷.

⁵⁰ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 38-39 ; V. Papacostea, « Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie », p. 20 *sq.*

⁵¹ E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 174. Sur Longin Branković, voir aussi Șt. Meteș, *Istoria bisericii românești din Transilvania*, 2^e éd., t. I, Sibiu, 1935, p. 244-246. Les marchands serbes et croates de Valachie sont également mentionnés par N. Iorga, *Doamna Elina*, p. 66.

⁵² P.V. Năsturel, préface de *Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf*, p. LVI-LVIII.

⁵³ Udriște compare la longévité qu'il souhaite à son beau-frère avec « les années de Nestor » (la préface à l'*Anthologion slavon* de 1643, I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 132) et il sait que « la louange agrandit la bienfaisance », citation prise aux livres sapientiaux (*ibidem*).

⁵⁴ Décrit par I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 171-175 ; I. Bianu et D. Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 200-201. L'existence de ce livre, dont il avait pris connaissance par D. Iarcu, était mise en doute par I.G. Sbiera, *Mișcări culturale...*, p. 91.

⁵⁵ *Doamna Elina*, p. 57, n. 1.

⁵⁶ I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 175, n° 56.

⁵⁷ Les compositions hymnographiques du *Triôdion* et du *Pentecostarion* sont similaires du fait que dans ces deux livres canoniaux elles ont chacune trois odes. D'où leurs titres de *Triôdion du Carême* et *Triôdion de la Pentecôte* (ou *Fleuri* ou *Pentecostarion*). Voir S. Salaville, *Les liturgies*

Les chercheurs qui s'en sont occupés jusqu'à présent ont négligé de mettre en valeur le contenu de cette préface du *Pentecostarion* de la princesse Hélène. En effet, les bibliographes, renonçant à reproduire le texte slavon et à le traduire, se sont bornés, pour toute explication, à dire qu'il s'agit d'un « contenu religieux »⁵⁸. Dans le mémoire que nous avons déjà cité⁵⁹, Nicolas Iorga reproduit le texte slavon, en énumérant quelques motifs et figures littéraires aptes à prouver les connaissances classiques de l'auteur supposé de la préface : Udriște Năsturel. Mais Nicolas Iorga non plus ne donne pas la traduction intégrale du texte. Plus tard, Dan Simonescu, à partir de renseignements fournis par P.P. Panaitescu, tente d'expliquer l'hésitation de nos chercheurs à traduire ce texte ; la préface du *Triôdion* « a un contenu d'une grande importance culturelle, mais elle est rédigée dans un slavon plein d'erreurs, par un bien faible connaisseur de la phrase slavonne, et par là intraduisible »⁶⁰. P.P. Panaitescu attire une fois de plus l'attention sur la valeur insigne pour l'histoire de la culture roumaine ancienne de la préface du *Pentecostarion*, qui comporte « nombre d'allusions à la mythologie gréco-romaine », tout en insistant aussi sur les difficultés qui s'opposent à la traduction d'un texte « écrit de manière si inintelligible qu'il n'a aucun sens en maints endroits », affirmation en réalité inexacte⁶¹. Il y a là, en tout cas, un nombre suffisant d'arguments faits pour éveiller l'intérêt pour ce texte à peu près inconnu.

Le livre, imprimé sept ans après la dernière édition de Petru Movilă (Kiev, 1642) à l'intention des moines de Hilandar désireux d'avoir un texte épuré selon les exigences de l'orthographe serbe⁶², marque un tournant dans l'histoire de la bibliographie slave et Safarik en parle comme du « livre ecclésiastique le plus volumineux après les *Menées* de Božidar Vuković »⁶³.

orientales, t. I, Paris, 1932, p. 188-189, et V. Mitrofanovici – T. Tarnavski, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, éd. N.N. Cotlarciuc, Tchernovtsy, 1929, p. 268-269.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 173.

⁵⁹ *Doamna Elina*, p. 58-61.

⁶⁰ I. Bianu et Dan Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 200-201.

⁶¹ P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Bucarest, 1965, p. 194. Les difficultés du texte proviennent de la langue archaïsante et du style rhétorique de l'auteur. Comme on peut le voir dans notre traduction (que M. Damian P. Bogdan a eu l'extrême obligeance de revoir du point de vue du texte slavon – obligeance pour laquelle nous lui sommes profondément reconnaissants), les obscurités du texte, bien que difficiles, ne sont point impossibles à vaincre, dans leur majeure partie. Nous serions heureux de saluer toute suggestion apte à améliorer la traduction que nous proposons, en la rendant plus intelligible – c'est pourquoi nous avons jugé utile de publier ici le fac-similé du texte slavon.

⁶² En quoi ces modifications résidaient-elles voir chez St. Novaković, « Српски штампари у Румунији », *Годишница Николе Чуича*, 17, 1897, p. 341-348. Le besoin d'une nouvelle édition en Valachie était moins grand, puisque les éditions précédentes, de 1631 et de 1642, circulaient encore, ainsi qu'A. Jacimirskij a pu le constater plus tard (voir G. Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse*, p. 76). A. Odobescu avait découvert en 1860 un exemplaire du *Triôdion* kiévien de 1631 au couvent de Bistrița (*Opere*, t. II, Bucarest, 1967, p. 417).

⁶³ Cf. B.P. Hasdeu, *O indicație bibliografică*, chez Eufrosina Dvoicenko, *op. cit.*, p. 327.

Nicolas Iorga le considère comme faisant partie du programme de livres imprimés en slave de Matei Basarab, programme auquel les missionnaires catholiques des Balkans cherchaient – avant que le prince valaque se fût tourné vers Kiev⁶⁴ – de donner une direction uniate. Un moine serbe, Jean Gonionitza, se déplaça à Târgoviște afin de surveiller l'impression de l'ouvrage et il y travailla de concert avec les imprimeurs indigènes. L'ouvrage fut ensuite diffusé en Bosnie, à Sarajevo, à Pekra⁶⁵ ; en Russie, en Ukraine⁶⁶, ainsi qu'à Hilandar, comme de juste⁶⁷.

Une épigramme de quatorze vers de 13 syllabes – métrique employée en Pologne par Jan Kochanowski et chez les Roumains par le métropolite Dosithée⁶⁸, ainsi que par Năsturel⁶⁹ dans d'autres dédicaces versifiées, précède l'intéressante préface dont nous parlons. Sans porter aucune signature, ces vers font l'éloge de la patronne du livre, dont le nom proviendrait – comme l'auteur le croit – du vocable grec ἔλεος, « pitié », « charité ».

Adressée aux bénéficiaires de cette édition, les moines de Hilandar, la préface a pour thème la générosité. Comme c'était toujours le cas lors des libéralités des souverains chrétiens du Moyen Âge, l'accent porte sur le fait que cette nourriture spirituelle est accordée sur leur demande aux pieux moines athonites au prix des prières qu'ils élèveront désormais pour la princesse Hélène et son époux, le voïvode Matei. Les arguments et les exemples que l'auteur cite à la suite des fragments bibliques accoutumés seraient bien à même de surprendre si le texte n'était pas celui d'un érudit, d'un humaniste bien décidé à se soustraire aux canons classiques de la littérature ecclésiastique orientale, pour sacrifier à un autre classicisme : celui de sources gréco-latines.

Tout au long des cinq pages qu'occupent l'Épigramme et la Préface, l'auteur part presque exclusivement d'arguments fondés sur l'autorité des auteurs de tout premier rang de l'Antiquité⁷⁰. Il est au courant de la théorie que le *Cratyle* de Platon donne en ce qui concerne les noms primitifs assignés, selon sa nature, à chaque être ; il se réfère au symbolisme pythagoricien des nombres, pour prouver que le « *Pentecostarion* [le nombre 50] est un nombre parfait ». Il compare la vie calme d'un couvent bien dirigé avec « les jours alcyoniens » ; les

⁶⁴ N. Iorga, *Doamna Elina*, p. 64-66.

⁶⁵ E. Turdeanu, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁶ I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁷ N. Iorga, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁸ Le *Psautier en vers*, Uniey, 1673, ps. 6, 7, 12, 28, 29 (éd. I. Bianu, Bucarest, 1887, p. 22-26, 38-39, 86-100) ; R. Ciocan, « La genèse du Psautier de Dosithée », *Balkanica*, 7, 1944, 2^e partie, p. 437.

⁶⁹ Voir par exemple les épigrammes slavonnes de Năsturel dans la *Pravila* de Govora, 1640 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 109), l'épigramme roumaine de l'*Évangile didactique*, Mănăstirea Dealu, 1644 (*ibidem*, p. 145), celles slavonnes de l'*Imitatio Christi*, Mănăstirea Dealu, 1644 (*op. cit.*, t. IV, p. 195).

⁷⁰ Voir l'annexe avec le texte de la Préface (*Predoslovie*).

dons surnaturels sont pour lui ce « lait d'oiseaux » mentionné par Aristophane dans ses comédies – *Les Guêpes* et *Les Oiseaux*. Il combat les prétentions incongrues, évoquant l'impudence des Cariens qui ne respectaient pas les *anthesières* ou l'avertissement d'Anthisthène (mentionnés par Diogène Laërce), qui conseille « d'avoir confiance plutôt dans les corbeaux que dans les flagorneurs ».

Pour notre érudit, la générosité est inépuisable comme « l'Arche intarissable de la grâce », selon la parole de Simonide de Céos. Le livre que la princesse Hélène offre aux moines de Hilandar est l'antidote de l'affliction comme le remède *νηπεγθής*, employé par la belle Hélène de Troie, comme l'herbe *μώλυ* de la magicienne Circé – prétexte à citer de longs passages de l'*Odyssée*, ce qui témoigne de la fréquentation assidue de l'œuvre d'Homère. La vertu de bienfaisance est fondée sur des idées prises à *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote ; elle est illustrée par les *Élégies* de Théognis de Mégare, la *Géographie* de Strabon, les *Vies des Césars* de Suétone. La difficulté de pratiquer cette vertu, l'auteur la retrouve une fois de plus dans l'œuvre de Platon (ou de Théognis), et la manière parfaite de sa mise en œuvre, dans le résumé donné par Diogène Laërce de l'enseignement d'Aristote en ce qui concerne les trois biens : spirituels, corporels et extérieurs. Le destin y est mentionné sous le nom qu'il porte dans le *Phédon* ou le *Gorgias* : ἡ εἰμαρμένη. La gratitude est comparée aux « trompettes tyrrhéniennes », la modestie de la personne qui distribue des libéralités se recommande de l'autorité de Plutarque (*Œuvres morales*) ou de Lucien (dans ses *Saturnales*, *Τὰ πρὸς Κρόνον*). L'auteur semble connaître ce que « solécismes » veut dire (mais en l'occurrence leur mention dans « la langue sicilienne » est une erreur) ; il connaît le sens de ce qu'on appelle « expression laconique » ; dans sa conclusion qu'il appelle « colophon », il compare les vierges sages aux Amazones, unies par les liens de la grâce plus fortement qu'avec les « nœuds de Gordion ».

Les références bibliques, ainsi que l'appel à la patrologie ne pouvaient manquer, naturellement, dans la préface d'un livre liturgique. Toutefois, essentiel pour l'esprit et la conception littéraire de l'auteur nous semble le fait que pour cinq citations de la *Bible*, il y en a plus d'une vingtaine empruntées à la littérature sapientielle et aux classiques de l'Antiquité. Selon nous, *nous sommes en présence du premier texte de la littérature médiévale roumaine concentrant beaucoup des moyens d'expression propres à l'humanisme*.

Qui est (qui pouvait être ?) l'auteur de ce texte singulier ? Nicolas Iorga⁷¹ et P.P. Panaitescu⁷² ont répondu à cette question en indiquant sans la moindre hésitation le plus savant des lettrés valaques du XVII^e siècle : Udriște Năsturel. *Nous manquons d'arguments aptes à réfuter pareille attribution*.

⁷¹ N. Iorga, *Doamna Elina*, p. 62.

⁷² P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 194.

Prendre au pied de la lettre la souscription de notre texte qui mentionne la princesse Hélène (patronne du livre) serait certainement une erreur. La sœur d'Udriște connaissait le latin – ce qui prouve une instruction étonnante pour une femme appartenant à la société roumaine médiévale – mais il n'y a aucune preuve qu'elle ait connu également le grec⁷³ des innombrables sources citées dans la préface parue sous son nom. Du reste, attribuer dans la souscription une préface à quelqu'un d'autre que le véritable auteur était à l'époque chose fréquente. La *Predoslovie* de 1643 (celle de l'*Anthologion slave*) signée par Melchisédech, higoumène du monastère de Câmpulung, s'achève sur un *nota bene* des plus concluants : « Cette préface, ô, très éclairé et très pieux seigneur, a été rédigée par moi le plus humble entre les serviteurs de Ton Altesse, Oreste Năsturel, deuxième logothète de Fierăști »⁷⁴. Une autre préface, celle de l'*Évangile didactique* de Govora (1642), à propos de laquelle Udriște est mentionné à la troisième personne, en tant que « conseiller », cite son nom en caractères gras comme « *préfacier de ce livre* ». Quant au nom mentionné par la souscription ou par la signature d'une préface, il n'était pas toujours nécessairement celui de l'auteur, mais bien plutôt celui de la personne ayant patronné le livre. L'édition valaque de la *Pravila* (*Code*) de Govora, de 1640, mentionne dans la souscription de sa préface le nom du métropolite Théophile, alors que celle de Transylvanie indique pour le même texte le nom du métropolite Ghenadie de Bălgrad⁷⁵. La préface en soi n'est que la traduction, avec des modifications minimales, de celle du *Nomocanon* de Kiev, de 1629 ; le nom de Petru Movilă est remplacé par celui de Théophile, qui estimait sans doute que la préface faisait elle aussi partie de sa traduction⁷⁶. Dans un premier tirage de l'*Euchologe slave* [*Molitvelnic slav*] de Câmpulung, en 1635, la note finale porte la signature de Jean Glebković, alors que son deuxième tirage, sans aucune modification intervenue dans le texte, porte cependant la signature du boyar Ivașco Băleanul⁷⁷.

⁷³ Pour les connaissances du grec de Năsturel, voir D.P. Bogdan, « Despre manuscrisele slave din Biblioteca Academiei Române », *Arhiva românească*, 4, 1940, p. 130. Il s'agit de notes marginales, dont quelques-unes *en grec et en latin*, qu'Udriște aura rédigées sur le ms. sl. 286 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. La note de lecture de 1636 avait déjà été signalée par A. Odobescu, *Analele Academiei Române*, 10, 1877, I^e série, p. 22, n. 1 (voir aussi *Opere*, t. II, Bucarest, 1967, p. 413. De même, chez P.V. Năsturel, dans sa préface à *Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf*, p. XLIII). Pierre Ș. Năsturel a eu l'amabilité d'attirer notre attention sur le fait que le ton même de cette préface, avec les éloges dédiés à la sagesse, la bonté et la libéralité de la patronne du livre (par exemple : « Jugeant ainsi ces choses d'une âme très instruite et d'un esprit richement doué par la science très divine, nous nous sommes accoutumés à donner et à envoyer tout doublement ») excluent toute idée que la princesse même en soit l'auteur.

⁷⁴ I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 132. De même, *Cuvântul către cititor*, *ibidem*, p. 134. Voir l'indication « Năsturel predoslov » dans l'édition de 1642, *ibidem*, p. 122.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁶ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 31.

⁷⁷ I. Bianu et D. Simonescu, *op. cit.*, p. 187.

Mais nous savons que, de par sa condition et son talent littéraire, Udriște est le rédacteur attitré des préfaces qui ouvrent les livres imprimés sous le règne de Matei Basarab. *Il ne pouvait refuser à sa sœur le service qu'il avait rendu à son beau-frère Matei Basarab ou à Melchisédech. Pour la même raison il ne pouvait non plus faire cas de son nom dans cette préface.* L'érudition slavonne, la rhétorique coutumière aux œuvres de Năsturel, ainsi que les circonstances mentionnées plus haut nous obligent donc d'accepter comme juste l'opinion des précédents historiens de notre culture médiévale.

Quelques conclusions inédites se dégagent de ce texte, par excellence humaniste. Celles-ci sont à même d'éclairer d'un jour nouveau l'œuvre toute entière du lettré Udriște Năsturel, ainsi que l'étape respective de l'histoire des idées en Valachie.

Il peut sembler singulier qu'un auteur fréquemment cité pour la traduction en roumain du roman religieux *Barlaam et Josaphat* concentrât tout son humanisme érudit dans la préface d'une anthologie d'hymnes chrétiens, imprimée en langue slavonne. Les jugements antérieurs portés sur l'œuvre de Năsturel doivent nécessairement s'en ressentir de ce fait. Cette œuvre s'avère de la sorte moins « difficile à définir », moins « contradictoire » et moins adressée « à une élite seulement », au mépris des autres lecteurs de l'époque, qu'elle n'a été appréciée tout récemment⁷⁸.

Il est certain que Năsturel tenait cette anthologie hymnographique dite le *Pentecostarion* en haute estime, fait ignoré par les chercheurs modernes. En effet, loin d'être un banal livre liturgique, c'est un véritable corpus poétique comportant, outre les œuvres de Joseph de Stoudion, les compositions les plus précieuses des hymnographes byzantins. C'est pourquoi le préfacier ne pouvait juger dissonantes ses références classiques par rapport à la substance littéraire des odes incluses dans les 900 pages et plus du livre. Lui apportant un hommage humaniste (à l'instar des auteurs de la Renaissance catholique à l'égard des textes classiques gréco-latins qu'ils mettaient au service du mysticisme chrétien) et composant une préface dans une langue dont il honorait en égale mesure les fonctions sacrées et culturelles, Udriște Năsturel se dresse devant nous dans l'hypostase typique du lettré de la Contre-Réforme. Et cette manière de procéder est l'illustration exemplaire de l'une des modalités propres à l'humanisme roumain médiéval, qui reprend l'ancien humanisme chrétien et rejoint l'humanisme né du courant déclenché par Petru Movilă à Kiev pour la défense de l'orthodoxie. *Ses promoteurs ont cru, de même qu'Udriște, que les valeurs de l'Antiquité classique se laisseraient véhiculer non seulement par le grec ou le latin, mais par le slavon liturgique aussi.* C'est ce qui explique la version de l'*Imitatio Christi* en vieux slave, version donnée par le même Udriște Năsturel. C'est de là que naît son ambition d'introduire le classicisme gréco-latin dans la

⁷⁸ P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 193-194.

culture roumaine, par le truchement du slavon érudit de l'époque. De là sa prédilection marquée pour le slavon archaïsant, « classique » à la manière du latin des humanistes de l'Occident et différant du vieux slave des chancelleries ou de la langue corrompue des clercs. À quiconque reprochera le caractère rétrograde de telles ambitions⁷⁹, l'on peut répondre *qu'entièrement d'accord avec le point de vue des autres humanistes européens, Udriște ne faisait qu'introduire dans la culture nationale les valeurs humanistes véhiculées par une langue de culture reconnue comme telle de son temps*. Les latinisants de l'humanisme occidental procédaient de la même manière, sans encourir aucun reproche ou risque d'être taxés de rétrogrades⁸⁰.

Udriște Năsturel contesta-t-il jamais le rôle de la langue roumaine dans les ouvrages de l'époque ? Bien sûr que non. L'on ne saurait certes en déduire que, traduisant dans sa langue maternelle les *Vies de Barlaam et Josaphat*, il avait la conscience d'accomplir en roumain une œuvre de la même valeur que celle réalisée en slavon. Mais, de même que la préface de l'*Évangile didactique* de 1642, ce travail était *une façon de se rallier à une entreprise plus large qui avait pour but l'éducation du peuple dans sa propre langue : le roumain*⁸¹. Ses références au « slavon sacré », qu'il compare au latin, pour qui il manifeste une égale ferveur⁸², indiquent clairement de quel côté penchaient les préférences littéraires du lettré. Selon lui, en plus de ses fonctions liturgiques, *le slavon pouvait avoir un autre rôle aussi, à l'instar du latin dans l'Occident, celui de véhiculer les valeurs de l'Antiquité classique*. Mais, quand l'éducation du peuple est en jeu, *Năsturel fait confiance à la langue roumaine qu'il sait manier habilement, grâce à ses grands dons littéraires*.

L'œuvre d'Udriște Năsturel offre de cette manière un témoignage de l'intérêt suscité par la littérature humaniste dans la culture roumaine, déjà avant l'abandon de la langue slavonne en tant que moyen d'expression littéraire. Qu'un aristocrate soit le promoteur d'un tel courant, la chose ne saurait surprendre. En effet, les dernières recherches ont prouvé que les intellectuels humanistes d'Europe orientale étaient dans leur majeure partie recrutés des rangs

⁷⁹ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁰ Ph. Monnier, *Le Quattrocento, essai sur l'histoire littéraire du XV^e siècle italien*, nouv. éd., t. I, Paris, 1931, p. 211-234.

⁸¹ Udriște en personne écrit pour l'higoumène Melchisédech l'éloge de l'éducation dans la préface des *Enseignements* de 1612 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 126-127). Par l'instruction, les sages « remplissent d'esprit leurs têtes et les rendent sages et fuient les maux... Et de nouveau se rappellent le bien... C'est là l'utilité que les sages trouvent dans les livres didactiques ». À cette même occasion, Udriște affirme l'idée humaniste du mérite personnel, en déclarant : « Selon sa raison et selon sa prudence à chaque homme qui a de l'application c'est cela que Dieu lui donne ». Le reproche de P.P. Panaitescu (*Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 194), qui affirme qu'« il ne pouvait comprendre que les écrits et les textes imprimés sont destinés à être lus par le plus grand nombre possible, afin de s'éclairer », est contredit par ce chapitre de l'œuvre d'Udriște.

⁸² Dans la préface de sa traduction de l'*Imitatio Christi* (I. Bianu et D. Simonescu, *loc. cit.*).

de la noblesse. Cependant, le phénomène n'est pas local : d'autres pays du continent – la France ou l'Italie – le connaissent aussi⁸³.

L'homme d'État qui dédie les loisirs que lui laisse la politique à l'étude des lettres classiques est l'un des spécimens typiques de l'humanisme médiéval. « Si à Milan – écrit Philippe Monnier – l'humanisme est surtout une arme, à Venise il est principalement un luxe. Nous n'y trouvons point des professionnels, sur le type d'un Filelfo ou d'un Poggio, nous y trouvons des patriciens de grande allure qui font de l'occupation des lettres leur passe-temps délicat... ils sont maîtres du Conseil, avogadores de la Sérénissime, procureurs de saint Marc, ambassadeurs, légats, podestats, prélats, patriarches d'Aquilée, grands amiraux et grands de Venise ... 'Les affaires publiques et privées nous obsèdent tellement', écrit Girolamo Donato à Politien, 'que nos études sont moins des études que des larcins faits au temps...' Pour ce monde, le latin n'est qu'une diversion heureuse et, comme l'un d'eux s'exprime : « une très belle volupté »⁸⁴. En voyageant vers l'Occident, Venise était la première cité humaniste que nos lettrés rencontraient sur leur route. Et la ressemblance d'Udriște Năsturel, de Miron Costin ou de Constantin Cantacuzène avec les Vénitiens érudits de l'époque ne pouvait être fortuite. De même qu'à Venise, la société roumaine de l'époque (et la société sud-est européenne en général) ne disposait pas des conditions nécessaires au bon développement d'une « carrière humaniste », indépendante des contingences primaires, matérielles, qui dans cette zone aussi se faisaient âprement sentir. Aussi, le lettré – clerc ou laïc – devait-il s'assurer en tout premier lieu par d'autres activités des revenus et une certaine position sociale.

Comme au début il n'y avait pas de difficultés doctrinales à vaincre, l'adhésion aux valeurs de l'Antiquité classique était d'autant plus facile aux intellectuels de l'aristocratie roumaine dans cette phase de diffusion de l'humanisme. C'est seulement quelques années plus tard que de telles lectures susciteront chez Démètre Cantemir des questions en désaccord avec la doctrine chrétienne⁸⁵. Séparons dans l'humanisme l'attitude culturelle-littéraire (manifestée par l'admiration envers les écrits et les langues de l'Antiquité) et la doctrine proprement dite (dont l'expression était l'anthropocentrisme). Une fois cette distinction acceptée, l'on constatera que les premiers humanistes roumains étaient les adeptes de l'humanisme littéraire.

⁸³ M. Gilmore, *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954, S.D. Skazkin, *К вопросу о методологии истории Возрождения и гуманизма*, dans *Средние века*, Moscou, 1958, p. 123-142 ; P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 202 sq.

⁸⁴ Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, t. I, p. 168-169. À retenir que l'humanisme patricial de Venise a pour première préoccupation l'éducation : encore une note commune avec le mouvement culturel contemporain des Pays roumains.

⁸⁵ V. Căndea, « Le dialogue Orient-Occident, traduction-innovation dans le "Divan" de Démètre Cantemir », dans le *Bulletin de la Commission nationale de la R.P. Roumaine pour l'UNESCO*, 6, 1964, n°1-2, p. 60.

En ce qui concerne Năsturel, les valeurs classiques lui furent révélées par son contact avec la littérature et les idées de la « Renaissance catholique », que l'Orient slave devait connaître dans sa phase dite « occidentalisation de l'Orthodoxie »⁸⁶. Cette manière d'en appeler aux auteurs antiques afin d'étayer des vérités chrétiennes et de « christianiser les stoïciens »⁸⁷, ainsi que la réforme de la vie monacale, la remise en circulation des œuvres de piété dues aux mystiques rhénans ou de l'*Imitatio Christi* attribuée à Thomas à Kempis répondent à un désir d'ordre, de discipline sociale, bien naturel après les périodes troubles, d'instabilité et de privations – désir auquel l'Église tâche de satisfaire selon ses propres moyens.

Pour l'Europe orientale, qui – dans la phase de transition du XVI^e au XVII^e siècle – venait de traverser des vicissitudes en tout point similaires à celles des pays de l'Europe occidentale et centrale, pour cet Orient chrétien de notre continent qui se sentait menacé dans ses Églises orthodoxes par le zèle de la Contre-Réforme, un rétablissement de la situation s'imposait. Et à cette fin, l'emploi des moyens mêmes de la Renaissance catholique semblait l'une des voies les plus sûres. L'œuvre de Petru Movilă, ce grand réorganisateur ecclésiastique et promoteur de la culture, consistait justement dans la promotion de cette voie⁸⁸. Aussi, ce sont précisément les liens avec Kiev d'une part et les contacts directs avec le catholicisme – soit par la zone de l'Adriatique, soit grâce aux missionnaires se trouvant sur place – d'autre part, qui ont permis à ces échos que nous venons de décrire d'atteindre la Valachie. Ils se traduisent par la réorganisation de la vie monacale et en même temps par l'intérêt porté aux auteurs classiques ou par la traduction du livre l'*Imitatio*, si largement répandu en Occident juste à cette époque⁸⁹.

⁸⁶ P.P. Panaitescu, « Influența polonă în opera lui Grigore Ureche și Miron Costin », *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, III^e série, 4, 1925, p. 156.

⁸⁷ La fréquence des citations prises à Plutarque ou Diogène Laërce (en ce qui concerne les stoïciens) dans la préface du *Pentecostarion* de 1649, ou à Sénèque, Epicure, etc. dans le *Divan* de Cantemir (Jassy, 1698), indiquent suffisamment les sources classiques « christianisées » qui circulaient parmi les lettrés roumains du XVII^e siècle.

⁸⁸ P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 5-9 ; Al. Iablonowski, *Akademia Kiowska – Mohilanska*, Cracovie, 1901 ; G. Florovski, *Пути русского богословия*, Paris, 1937, p. 44-49, et le résumé de Kyrios, 1937, p. 1-23, intitulé *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*.

⁸⁹ R. Mousmer, *Les XVI^e et XVII^e siècles. La grande mutation intellectuelle de l'humanité*, 3^e éd., Paris, 1961, p. 198-201 ; Thomas à Kempis, *Opera omnia*, t. I-III, l'édition classique de Henricus Sommalus, a été publiée juste au début du siècle dont nous nous occupons, c'est-à-dire en 1607. P.Ș. Năsturel nous signale d'après A. Fleury, *De Imitatione Christi*, Turonibus, 1920, p. 5, neuf autres éditions de cet ouvrage publiées entre 1599 et 1647 (1599, 1600, 1601, 1607, 1615 – par Sommalus ; 1617 – par Bellerus ; 1617 et 1627 – par Moretus ; 1647 par Chiffetus). C'est le lieu ici d'exprimer une fois de plus notre profonde gratitude à P.Ș. Năsturel qui, ayant pris la peine de lire la présente étude, nous fut d'une aide précieuse par ses remarques pertinentes.

De telles circonstances sont bien à même d'expliquer « l'humanisme dévot » de la princesse Hélène et de son frère Udriște Năsturel, qui éduquera ses enfants dans cet esprit⁹⁰. *Mais ce n'était pas à cet humanisme des lettrés de résoudre les grands problèmes liés à l'éducation du peuple, qui réclamaient d'autres moyens. Cela nous mène à l'œuvre des clercs savants d'origine paysanne, qui ont été à cette époque même les promoteurs d'un développement de longues conséquences pour la culture roumaine.*

4. Les initiatives des lettrés d'origine paysanne : l'enseignement en langue roumaine

Le clergé ne pouvait certes que soutenir de toute sa bonne volonté la politique d'un prince décidé à tant faire pour l'Église. C'est ainsi que Matei Basarab trouve de proches collaborateurs dans le domaine culturel non seulement dans les rangs de la hiérarchie ecclésiastique (qu'il avait lui-même choisie), mais dans le clergé des couvents également. Il s'en trouvera donc bien fourni en traducteurs, maîtres d'école et imprimeurs, capables de s'approprier la technique des artisans appelés de l'étranger. Il trouvera aussi les hommes de bon conseil, absolument nécessaires à l'établissement d'un programme éditorial qu'un seigneur du Moyen Âge – si habile politique ou stratège fût-il – ne pouvait guère songer à dresser à lui seul. Aussi, la source des initiatives qui ont joué un rôle décisif dans les transformations subies par la culture roumaine nous est-elle révélée justement par l'œuvre d'un de ses collaborateurs d'origine paysanne (origine qu'il se plaisait du reste à proclamer), le métropolite Ștefan. Lui et quelques autres ont contribué à encourager l'écriture et l'imprimerie en langue roumaine.

À son avènement, Matei trouve un métropolite « grec de race et de pays » – comme il le déclarait lui-même dans un document de 1629⁹¹. Il s'agit de Grégoire (1629-1637). Du temps de son successeur Théophile (1637-1648) furent fondées les imprimeries de Govora, Dealu, Târgoviște, auxquelles il convient d'ajouter celle qui fonctionnait déjà à Câmpulung depuis 1635. C'est des presses de Govora que sortira en 1639 le premier livre roumain paru en

⁹⁰ Radu Năsturel, selon le témoignage de son ami, le chroniqueur serbe Georges Branković, a poursuivi des études sous la direction d'un précepteur de Kiev ; il parlait le latin et s'occupa de faire une copie de la version roumaine que son père avait donnée de la *Vie de Barlaam et Josaphat*. Le même Radu fonda une école pour les enfants pauvres dans le vieux centre culturel de Câmpulung. Son frère Matthieu (adopté par leur tante, la princesse Hélène) accorda à dix-sept ans, de son lit de mort où une agonie prématurée le clouait, la liberté à tous les villages qui lui appartenaient, « serfs et biens aussi » (N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, t. II, p. 97-98). Les sympathies catholiques de Radu Năsturel sont confirmées par sa contribution (de concert avec le voïvode Grégoire Ghika) à la réfection de l'église franciscaine de Bucarest (G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici*, tirage à part, p. 80).

⁹¹ E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, t. XIV, Bucarest, 1915, p. 727.

Valachie : le *Canon paraclétique à la Vierge (Paraclisul)*, de caractère éducatif. En effet, après les Laudes à la Vierge, après les prières quotidiennes du soir et du matin – « en langue roumaine, pour que celui qui les lira comprenne ce qu’elles disent » – le livre comporte des conseils élémentaires, religieux et moraux, sur « la justice naturelle », « la justice de la loi ». Ensuite – fait assez singulier si l’on songe qu’il s’agit d’un ouvrage ecclésiastique –, il comporte encore un *Gromovnic* de treize pages – livre d’astrologie populaire où la destinée du monde et des hommes est expliquée selon le signe du zodiaque sous lequel le tonnerre tombe⁹². L’année suivante, Théophile donnera pour sien le Code – *Pravila* – de Govora : « J’ai jugé que presque toutes les nations ont des livres dans leur propre langue ; c’est pourquoi j’ai médité à mon tour... de publier ce livre ». Il s’agit plutôt d’un ouvrage parénétique, destiné aux clercs, « vous qui êtes les bergers », et comportant « plusieurs sortes de remèdes spirituels »⁹³. La préface est la traduction de celle écrite par Petru Movilă en 1629⁹⁴, mais comme l’on y découvre quelques petites adaptations, il est à supposer que dans sa version roumaine elle exprime les intentions mêmes de Théophile. La version roumaine du code est de Mihail Moxa, ce moine de Bistrița qui avait déjà traduit en 1620 le *Chronographe* bien connu, remontant à « la création du monde ». Le petit livre de 1640 n’a rien d’un « livre princier », ni par son contenu, ni par sa tenue typographique ; il ne s’agit pas non plus d’un livre juridique : ce n’est qu’un ouvrage parénétique, qui conseille l’abstinence et combat l’ivrognerie, présenté en réalité comme une documentation pastorale.

Il nous faut donc constater que *les premiers livres roumains parus en Valachie sont publiés sur l’initiative et par les efforts des milieux lettrés ecclésiastiques*. L’explication du fait réside dans les possibilités qu’avaient ces milieux de par leur fonction de mieux connaître les exigences du moment, étant au courant de l’ignorance qui sévissait dans le bas clergé et se trouvant directement engagés dans l’œuvre qui se proposait pour but d’éduquer le peuple.

Par contre, le prince est associé lui aussi aux *Évangiles didactiques* de 1642 et 1644, bien que ceux-ci fussent sans doute réclamés par les mêmes milieux. Le prince contribua en donnant « sa permission » et avec « ses frais », mais « la peine et la copie » pour la première édition appartiennent au hiéromoine Sylvestre ; pour la seconde, le mérite de « l’application » revient au métropolite Théophile.

⁹² I. Bianu et D. Simonescu, *op. cit.*, t. IV, p. 20-21 ; voir l’analyse du livre chez N. Drăganu, « Cea mai veche carte rākóczyană », *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, 1, 1922, p. 161-278. Le *Gromovnic* figurait à l’index des livres interdits par l’Église orientale que Staico le Grammairien devait traduire en 1666-1667 (N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, t. I, Bucarest, 1929, p. 178 et 268).

⁹³ I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 109-112.

⁹⁴ P.P. Panaitescu, *L’influence de Pierre Mogila*, p. 31 ; idem, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, p. 198.

Un quatrième livre roumain paru (toujours à Câmpulung) dans ce bref intervalle de cinq ans (1639-1644) est celui des *Enseignements* traduits du grec « par le grand soin et aux frais » de l'higoumène Melchisédech. Plus tard, en 1650, ce sera le « Rituel des funérailles des prêtres » – *Pogribania preoților* – qui paraîtra sur l'initiative du hiérodiaque Mihail; l'importance de cet ouvrage découle de ce qu'il atteste d'une part le besoin d'avoir un guide rituel en roumain et, d'autre part, l'encouragement que le métropolite Ștefan entendait donner à cette sorte de livres. Il nous semble significatif en l'occurrence que l'imprimerie de Târgoviște s'avère accessible aux personnes privées aussi. Ajoutons-y le rôle didactique de chaque livre imprimé alors en roumain.

Nous arrivons ainsi aux éditions roumaines du métropolite Ștefan. Les études qui ont exploré l'histoire de la culture roumaine n'ont accordé que peu d'importance à l'œuvre de ce lettré⁹⁵. Le métropolite Ștefan est né vers la fin du XVI^e siècle⁹⁶ « dans un village pauvre et de rien du tout, descendant de gens quelconques... village humble de Hongrovalachie » – ainsi que l'écrivait son collaborateur Daniel Panoneanul⁹⁷. Il a été précisé depuis qu'il s'agit du village de Râmești-Vâlcea et que les parents du métropolite s'appelaient Dimitrie et Dimitra de Costești Argeșului, où leur fils devait bâtir l'église de la Dormition⁹⁸. La même source contemporaine (et unique, du reste) nous apprend qu'il ne devait qu'à lui-même son instruction et son rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique, auquel il accéda grâce à sa grande application, « par sa seule peine et son grand jugement et son attention à se rendre parfait dans les actes et les conseils, à s'enrichir de bonnes choses ». Sa destinée nous offre encore un témoignage que le monachisme au Moyen Âge permettait l'accès à la culture, ainsi que l'élévation sur l'échelle sociale à ceux d'extraction roturière. Mais ce portrait littéraire du métropolite Ștefan brossé par Daniel Panoneanul nous fournit tout d'abord *le premier texte concluant de l'époque concernant le thème humaniste de « l'ennoblissement par la culture » – thème des plus fréquents dans la pensée de la Renaissance occidentale*.

« Bien des gens – écrit Daniel – pensent à propos d'un tel qui voit le jour dans une cité bien peuplée et illustre, issu de parents bien apparentés et illustres, et disent que quelqu'un de tel est digne et mérite d'être loué et envié et d'étonner par ses terres et le rang élevé de sa parenté. Mais ces gens sont grandement fautifs et jugent sans réfléchir, parce que le bien ne vient ni ne se tire des terres et des aïeux ; de même le mal et la mauvaise vie ne se

⁹⁵ Voir à son sujet la thèse de licence de G.I. Negulescu, *Ștefan I-ii, mitropolitul Ungrovalahiei*, 1900, et R.P. N. I. Șerbănescu, « Mitropoliții Ungrovalahiei », p. 775-776, 778-779.

⁹⁶ Hypothèse douteuse de G. I. Negulescu, *Ștefan I-ii, mitropolitul Ungrovalahiei*, p. 13.

⁹⁷ Dans sa préface de *Îndreptarea legii*, Târgoviște, 1652 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 192).

⁹⁸ Archives Nationales de Roumanie, Bucarest, fonds du monastère de Hurez, I, 15 (N. Iorga, *Studii și documente*, t. XIV, Bucarest, 1907, p. VIII, n. 2 ; idem, *Istoria bisericii românești*, 2^e éd., t. I, Bucarest, 1929, p. 289 et 376).

transmettront pas aux arrière-petits-fils, mais chacun de ses propres penchants (selon la parole de notre Seigneur) se déshonore ou se rend illustre. Parce que l'homme, n'importe de quels parents et parenté de grands hommes illustres et des meilleurs fût-il, et ses penchants à lui fussent-ils mauvais et bons à rien et terribles, celui-là a pour part outrages et bannissements. Et d'autre part, quand en échange une progéniture est née d'une bonne souche et qu'elle grandit dans un village pauvre et de rien du tout, issue de gens quelconques, et qu'elle arrive par sa propre peine et avec beaucoup de sagesse et d'application à se rendre parfaite dans les actes et les conseils et à s'enrichir de bonnes choses, alors d'autant plus convient-il que tous vantent bien quelqu'un de ce genre, et qu'un éloge éclairé lui soit fait. »⁹⁹.

Cette conviction de l'ennoblissement par la culture tenait une place importante dans la pensée des lettrés roumains de l'époque. Certaines réflexions de Nicolas Milescu, certaines pointes ironiques dirigées par Dosithée à l'adresse des boyards moldaves occupés de leur noble ascendance (sans doute sous l'influence de la noblesse polonaise) attestent une nouvelle conception de « l'élite », dans la pensée roumaine de la seconde moitié du XVII^e siècle¹⁰⁰. Ce trait peut se rattacher au fait que, contrairement à ce qui se passait en Occident ou à Kiev (gouverné au spirituel par le fils d'un voïvode, Petru Movilă), où le haut clergé était encore recruté uniquement dans les rangs de l'aristocratie, les évêchés et la vie monacale en Valachie étaient soumis à la direction d'un clergé provenant des milieux roturiers. Et ces derniers ne pouvaient guère oublier leurs origines, sans différence du degré où ils s'identifiaient, de par leur position sociale, avec les intérêts de la classe dirigeante.

Scribe d'abord au monastère de Bistrița, higoumène ensuite à Tismana, Ștefan s'élève au rang de métropolite en 1648, par la volonté de Matei qui obtient sans difficulté « l'élection canonique » du patriarche œcuménique. Son activité culturelle retient l'attention par la décision qu'il met à poursuivre l'œuvre de redressement des mœurs, l'enseignement et l'instruction des prêtres. Et il fonde sa décision sur des observations sincèrement faites, sur des mesures réalistes et – autant que les sources dont nous disposons aujourd'hui permettent de le supposer – sur une solide formation érudite¹⁰¹. Il connaissait, selon son

⁹⁹ La préface de *Îndreptarea legii*, loc. cit.

¹⁰⁰ V. Căndea, « Notele definitorii ale umanismului românesc. Înnobilarea prin cultură », *Familia*, 2, 1966, n° 10, p. 13.

¹⁰¹ L'opinion de N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor*, p. CXXXI, à l'égard de « l'absence des preuves de son instruction » est infirmée par le témoignage d'Arsène Souhanov, qui parle des disputes théologiques qu'il a eues chez le métropolite Ștefan avec les grands lettrés grecs Gabriel Blassios, Meletius Syrigos et Paissios Ligaridis, disputes auxquelles l'hôte ne pouvait certes s'abstenir de participer (P.P. Panaitescu, *L'influence de l'œuvre de Pierre Mogila*, p. 38-39). Le goût artistique du métropolite se manifeste dans le magnifique *Leitourgiarion des évêques* (vers 1650) en slavons, grec et roumain, conservé à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, ms. roum. n° 1790, copié et orné pour lui (G. Popescu-Vâlcea, « Slujebnicul

propre témoignage¹⁰², le grec et le slavon, étant capable de faire des traductions de ces deux langues en roumain. Ses préfaces des livres qu'il publie citent les Pères de l'Église – Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur – tout en attestant aussi son information (ne fût-elle qu'indirecte) dans le domaine de l'histoire antique ou byzantine et sa connaissance des exégètes dans le genre de Georges Pachymère. Sa référence aux commentaires de ce dernier et de Maxime le Confesseur aux *Œuvres* de Pseudo-Denys l'Aréopagite semble tirée directement de l'édition de Balthazar Corderius (Anvers, 1634)¹⁰³ – ce qui indiquerait qu'il pouvait consulter les éditions occidentales des Pères de l'Église peu de temps après leur parution.

Dans la fresque culturelle et morale de son temps, la contribution de Ștefan se distingue par la grande sévérité de ses jugements. Pour remédier à la déchéance qu'il constate, le moyen le plus approprié lui semble la publication en grand nombre des livres parénétiques et des guides, en roumain. Et ce fut là le principal mérite de ce prélat lettré. « Je pensais – écrit-il – effacer le reproche outrageant de ce petit pays », en publiant des enseignements sur les mystères de l'Église, « toujours en roumain, tous, à tour de rôle », pour que grâce à eux « l'obscurité se disperse et soit chassée, pour qu'elle se brise »¹⁰⁴. Le livre roumain lui paraît « très utile à notre pays valaque, n'en ayant pas en sa langue, pour que chacun le comprenne », en vue de « la découverte du savoir utile au pays »¹⁰⁵. Il savait que chaque domaine – grammaire, médecine, philosophie,

mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei (1648-1668) », *Analecta*, 1, 1943, p. 133-151). [Voir aussi *Slujebnicul Arhieresc al Mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei. Realismul apusean în miniatura românească din secolul al XVII-lea, ediție facsimilată după manuscrisul românesc 1790 al Bibliotecii Academiei Române*, avant-propos par R. Theodorescu, postface par G. Dumitrescu, Bucarest, 2017 (n. éd.)].

¹⁰² Dans la préface de *Mystirio*, Târgoviște, 1651 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 182).

¹⁰³ Voir la préface de *Târnosanie*, Târgoviște, 1652 (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 205) avec *Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae a Balthasare Corderio... latine interpretata*, t. I, Anvers, 1634, p. 374.

¹⁰⁴ Préface de *Mystirio*, *loc. cit.*

¹⁰⁵ Préface de *Târnosanie*, *loc. cit.* Afin de pouvoir préciser l'importance du courant qui avait pour but de « roumaniser » la culture valaque, il faut tenir compte non seulement des textes imprimés de l'époque, mais des manuscrits roumains également. Le *Roman d'Alexandre* avait été traduit en 1620 (N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, t. I, p. 216) et il devait sans doute circuler dans cette période ; un *Euchologe* traduit avant 1633 a été cité par M. Gaster, *Chrestomația română*, t. I, Leipzig - Bucarest, 1891, p. XLII et 80-86 (texte) ; mais, « durant le règne de Matei Basarab, les vieilles chroniques ont été rassemblées, celles en slavon ont été traduites en roumain, on leur a ajouté une introduction concernant les origines et le premier *letopiseț* (chronique) complet du pays fut composé en roumain, qui ne s'est conservé que dans les compilations plus récentes » – affirme P.P. Panaitescu, *Istoria literaturii române*, t. I, Bucarest, 1964, p. 415. Par contre un *Chronographe*, daté de 1638 par Mihail Eminescu (*Convorbiri literare*, 11, 1877-1878), p. 189-199), s'est avéré être de la seconde moitié du XVII^e siècle (Al. Elian, « Eminescu în vechiul scris românesc », *Studii și cercetări de bibliologie*, 1, 1955, p. 154, n. 1).

droit – est réglé par un *canon*, *code* ou *guide*, aussi tous les livres qu’il publie ont-ils justement pour but d’introduire des règles afin de « corriger le peuple de notre pays »¹⁰⁶.

Il prend l’initiative d’imprimer à ses frais un livre qui peut être taxé d’audacieux, le « Mystère ou Sacrement » – *Mystirio sau Sacrament* (Târgoviște, 1651)¹⁰⁷ – et qui donne la traduction roumaine des deux premiers mystères chrétiens, le baptême et la confirmation. Livre audacieux, disions-nous, parce que, parallèlement au texte slavon des prières, l’ouvrage donne en roumain non seulement les rubriques mais les exorcismes du baptême aussi, ce qui marque *le commencement de l’introduction du roumain dans l’exercice du culte*.

C’est toujours au métropolite Ștefan qu’on doit l’œuvre fondamentale réalisée par les traducteurs et les imprimeurs roumains sous le règne de Matei Basarab. Il s’agit du « Nomocanon » – *Îndreptarea legii*, de Târgoviște, en 1652. Les éditeurs modernes de ce monument insigne de la littérature roumaine médiévale signalent, et à juste titre, que « l’initiative, l’ordre du sommaire, ainsi que la surveillance du tirage » sont le mérite de Ștefan. Mérite auquel il convient d’ajouter, si l’on tient compte de la mention que porte la feuille de titre, celui de « toute la dépense » également¹⁰⁸. Les emblèmes héraldiques sont les siens et c’est à lui aussi que le traducteur dédie quelques vers et son épître. C’est lui qui écrira l’historique du livre et de sa version roumaine. L’ouvrage – en jugeant d’après les circonstances qui ont présidé à son impression et d’après son aspect matériel – se révèle en tout premier lieu comme l’un de ces « guides » de la vie spirituelle et du comportement moral conçus par Ștefan. Celui-ci déclare qu’il l’a publié « pour être utile à tous, en général », mais qu’il doit servir tout d’abord de corpus doctrinal « aux redresseurs de l’orthodoxie » et ensuite à ceux « qui ont la charge de guider ce monde ». Loin d’être un simple corpus juridique (en ce cas le rôle et la présence du facteur laïque auraient été plus accusés), le but principal du *Nomocanon* est de régler tous les domaines de la vie, à commencer par le spirituel et l’éthique. Il s’agit donc d’un livre parénétique et sa mission est très bien formulée par Ștefan en personne, qui écrit à son sujet : « Par sa lecture, corrigez vos vies. »¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Préface de *Îndreptarea legii*, *op. cit.*, p. 195, 201.

¹⁰⁷ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor*, p. CLXVII, pense qu’il s’agit d’une adaptation d’après *Șapte taine*, Jassy, 1644. Mais la singularité du titre gréco-latin (*Mystirio sau Sacrament*) rappelle le livre de Néophite Rhodinos, *Σύνοψις τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας Μυστηρίων*, Rome, 1628, dont le titre latin (de l’*imprimatur*) : *Compendium divinorum sacramentorum* explique les deux éléments du titre roumain (voir la description chez É. Legrand, *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, t. I, Paris, 1894, p. 261-263).

¹⁰⁸ *Îndreptarea legii*, 1652, Bucarest, 1962, p. 12.

¹⁰⁹ Cette opinion est confortée par les observations de C.S. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique*, Bucarest, 1938, ainsi que par les remarques judicieuses de V. Al. Georgescu, « Le XIV^e centenaire de la mort de Justinien I », *Revue des études sud-est européennes*, 5, 1967, n° 3-4,

Un autre livre appelé à remédier à l'ignorance du slavon des serviteurs de l'autel est celui intitulé *Târnosanie* (Târgoviște, 1652) qui donne les règles à suivre pour la consécration des églises. Là encore les rubriques sont en roumain.

Il convient de noter la persévérance avec laquelle Ștefan recommande, dès la parution de son *Mystirio*, la lecture de ses livres ; il prévient en même temps les oppositions que ceux-ci pouvaient susciter. Cette persévérance semble relever de la conscience qu'il avait d'avoir accompli une œuvre innovatrice, à même d'irriter certains milieux. Il s'arme donc contre les « traîtres » qui « s'opposent en secret à l'autorité de notre dignité épiscopale » et qui « pareils aux aspics sourds se bouchent les oreilles pour ne point entendre la parole du bon enseignement ». D'autre part, ce Ștefan devait être un homme bien rigide et Matei Basarab lui reprochait sa « nature atrabilaire »¹¹⁰. Fort probablement son entreprise de réformer le clergé par l'enseignement dut-elle se heurter à bien des difficultés.

Le fait est qu'en 1653 Matei demande au patriarche œcuménique Joannice de déposer Ștefan, sous la grave accusation d'avoir « conspiré avec les rebelles » (il s'agit des mercenaires et des fantassins dont le soulèvement avait eu lieu la même année). Rentré au couvent de Tismana, l'ex-métropolitain y séjournera jusqu'en 1656, quand la volonté du voïvode Constantin Șerban lui rendra sa dignité épiscopale. Comme l'activité des imprimeries valaques cesse en 1652 pour un quart de siècle, le champ des entreprises de Ștefan se bornera désormais au domaine ecclésiastique : mesures regardant la discipline conventuelle en 1666, fondation du *Saint Registre* de l'église métropolitaine de Hongrovalachie – *Condica Sfântă a Mitropoliei Ungrovlahiei* – qui sera continué jusqu'à nos jours, préoccupation de finir la nouvelle église métropolitaine de Bucarest. Mais son rôle politique dans le pays tient toujours et c'est lui qui signe en 1666 l'acte de réhabilitation du *postelnic* Constantin Cantacuzène – victime, trois ans auparavant, des dissensions des boyards valaques.

De brève durée, pourtant riche en résultats, l'œuvre culturelle de Ștefan servira de modèle à ses successeurs de même souche paysanne, Théodose (1668-1672, 1678-1679) et Varlaam (1672-1678), qui devaient reprendre à partir

p. 552 : « Demandons-nous seulement si avant et après Justinien, à Byzance et un peu partout jusqu'à la fin du féodalisme, la règle de droit en tant que telle n'avait pas déjà un caractère didactique, participant plus de l'enseignement éthico-juridique que du pur commandement positif. Le Code (*Leges*) fut pendant de longs siècles traité comme une source d'enseignement juridique, alors que Justinien avait conféré la force de loi à ses livres d'enseignement du droit (*ms*) ». À propos de l'ouvrage intitulé *Îndreptarea legii*, notons aussi la remarque de N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor*, p. CLXX, qu'il « n'avait d'autre but que de servir de lecture ». Et la note marginale de Năsturel, mentionnée ci-dessus (n. 73, p. 61-62) prouve que celui-ci, de son côté, considérait le *Syntagma* de Matthieu Blastarès – *Pravila* – comme un simple livre de lecture.

¹¹⁰ R.P. N. Șerbănescu, « Mitropolii Ungrovlahiei », p. 776.

de 1678 l'impression des livres parénétiques, et cette fois dans un climat incomparablement plus favorable à l'affirmation de la langue roumaine. *Néanmoins, le début de ces impressions remonte à 1639, moment où les lettres slavonnes jouissaient en Valachie d'une dernière période d'épanouissement.* Théophile, Ștefan et leurs collaborateurs étaient non seulement parvenus à exprimer les exigences culturelles d'une société en voie de se détacher lentement de ses formes médiévales, mais ils réussirent aussi à leur fournir les premières réponses.

5. Conclusions

Les constatations que nous venons de faire dans cette étude rendent maintenant possibles quelques jugements concluants pour la définition du climat culturel de la Valachie pendant la première moitié du XVII^e siècle. L'instabilité politique avait porté des préjudices sérieux au domaine idéologique, sous le rapport doctrinal, ainsi qu'au point de vue des institutions (la déchéance de l'appareil ecclésiastique) et au domaine éthique aussi. Sous le règne de Matei Basarab, les facteurs dominants de la culture du pays – le prince, l'aristocratie instruite et le haut clergé – constatent et décrivent de manière objective cette situation, en tâchant d'y remédier. En effet, de cette image rien moins que flattée et grâce aux circonstances propres à un règne de longue haleine, disposant des moyens financiers requis, un programme de redressement doctrinal et éthique est né. Son but était de répondre à des conceptions culturelles nuancées, mais en fin de compte convergentes, qui visaient à assainir les mœurs, à encourager des progrès comparables à ceux constatés dans d'autres pays.

Une première solution qui se dessine dans ce programme est celle proposée par le prince Matei Basarab, champion des traditions que ses devanciers lui avaient léguées.

Cette solution du prince sera nuancée par la culture humaniste d'expression slavonne de son épouse et de son beau-frère – la princesse Hélène et le frère de celle-ci, Udriște Năsturel. Leurs initiatives remontent au revirement orthodoxe stimulé par la Contre-Réforme et à l'origine duquel il faut voir l'œuvre commencée en Ukraine par le prélat moldave Petru Movilă, d'une part, et le contact direct de la Valachie avec l'Occident, par les voyageurs et les missionnaires catholiques, d'autre part. Ce revirement consistait dans les suffrages accordés à un humanisme de nuance philologique (défini par l'intérêt porté à la littérature classique gréco-latine), mais dépourvu de la conception anthropocentrique, laïcisante, de l'Occident. En l'occurrence, l'humanisme implique, naturellement, l'attachement au grec et au latin propre aux promoteurs du nouveau courant, mais ceux-ci n'auront garde d'oublier que le principal véhicule culturel restait, dans leur zone, le slavon. Et c'est justement grâce à ce slavon que la culture roumaine était entrée en contact avec les auteurs grecs, latins et byzantins. C'est grâce à ce slavon qu'Aristote et nombre d'autres

auteurs grecs deviennent accessibles aux lettrés roumains des XIV^e-XVI^e siècles. L'innovation introduite par le courant en faveur duquel militait Udriște Năsturel réside dans le fait qu'il se sert des auteurs « païens » pour les besoins de l'éthique orthodoxe, alors en quête d'une nouvelle autorité, à l'instar de l'iconographie des églises moldaves qui depuis un siècle déjà se servait de ces mêmes auteurs à des fins apologétiques.

Les lettrés issus des couches populaires apporteront une autre touche à ce programme culturel, qu'ils entendaient forcer jusqu'à l'extrême limite de la doctrine dominante, afin de le plier (et cela est d'un réalisme hardi !) à l'évidence indéniable que le slavon était devenu inopérant en tant que véhicule de la culture. L'introduction du roumain dans les livres liturgiques a été prônée avec une témérité qui ne saurait être sous-estimée par les métropolitains Théophile et Ștefan, ainsi que par leurs collaborateurs, tout en posant en même temps avec décision les premiers repères d'une littérature éthique. C'est le moment où l'ancien programme de Coresi apparaît de nouveau. La multiplication des ouvrages éducatifs restera dorénavant au centre des préoccupations de la culture roumaine deux siècles durant : le XVIII^e siècle sera tout rempli de telles préoccupations et elles se prolongeront jusqu'aux programmes éditoriaux d'un Ion Eliade Rădulescu ou d'un Mihail Kogălniceanu, au XIX^e siècle.

Et l'importance de la première moitié du XVII^e siècle réside justement dans ce revirement culturel, illustré par les personnalités complexes déjà mentionnées, qui devaient poser les assises de toute l'époque des Cantacuzène et de Brâncoveanu. Selon nous, c'est chose prouvée que *l'humanisme n'apparaît dans la culture de la Valachie ni après l'instruction constantinopolitaine de Nicolas Măleșcu, ni après les études à Padoue du Stolnic Cantacuzène ; cet humanisme s'était déjà affirmé dans tous ses traits essentiels quelques décennies plus tôt dans la formation et les écrits diffusés à l'étranger d'Udriște Năsturel*. Et le fait qu'un tel humanisme s'affirme d'abord dans une langue étrangère (mais qui était alors la langue consacrée de la culture roumaine) n'est qu'un parallélisme de plus avec le phénomène connu deux siècles auparavant par les cultures de l'Europe occidentale.

Il convient aussi de constater qu'en ce qui concerne *l'introduction de la langue roumaine dans la culture et l'éducation publique, les initiatives appartiennent à cette même époque, antérieure de quelques décennies à l'œuvre de Șerban Cantacuzène, de Constantin Cantacuzène, des Greceanu et d'Anthime l'Ibère*. Et alors que Simion Ștefan proclamait dans la Préface du *Nouveau Testament* de Bălgrad (1648) son message au sujet de la diffusion « des paroles à la portée de tous », c'est-à-dire en langue roumaine, d'autres gens en Valachie œuvraient dans cette même conviction et au service de la même vérité. À retenir aussi la parution quelques années auparavant (1643), en Moldavie, de *l'Évangile didactique* – *Cazania* – de Varlaam, ouvrage éducatif par excellence. Il s'agit donc d'une confluence de convictions et d'initiatives aptes à prouver de manière

péremptoire *l'unité du développement de la culture roumaine dans toutes les provinces du pays, malgré leur séparation politique temporaire.*

Des circonstances politiques et culturelles du dehors ont fait que, vers le milieu du XVII^e siècle, le mouvement d'idées né en Valachie rejoint et adopte de manière créatrice ceux des pays voisins : Transylvanie, Pologne, Ukraine, Turco – Grèce. Sans doute, ces contacts fécondèrent l'évolution des idées en Valachie, à cette époque, mais, *un phénomène dans le genre de la totale et irrémédiable éviction du slavon, remplacé par la langue roumaine, ainsi que la mise en œuvre du programme qui avait pour but l'éducation du peuple, ne sauraient être attribués à d'autres causes que les exigences intérieures nées des réalités autochtones.* Indépendamment des contacts fortuits ou cultivés par les lettrés de l'époque, ces exigences intérieures devaient s'affirmer. Ce sont elles qui ont voué à l'insuccès la tentative d'Udriște Năsturel de créer un humanisme d'expression slavonne. Ce sont elles toujours qui confèrent sa teinte spécifique à l'humanisme roumain, qui exprime dès ses premiers essais les aspirations et les idéaux du peuple roumain.

C'est ce qui justifie le titre de notre étude. Les années des impressionnants essais humanistes initiés par Udriște Năsturel sont justement celles de *l'agonie des lettres slavonnes en Valachie*. Les obstacles ne se dressent point devant l'affirmation du slavon en tant que langue vivante, puisqu'après le *Leitourgiarion* de Macaire en 1508, les presses roumaines, sous le règne de Matei Basarab, donnent les ouvrages les plus précieux des peuples de langue slave. L'*Euchologe* de 1635, l'*Anthologion* de 1643, l'*Imitatio Christi* de 1647, le *Pentecostarion* de 1649 sont autant d'œuvres remarquables pour cette époque de la culture slave en général¹¹¹. Mais, rapportées à l'étape que la culture roumaine était en train de franchir au même moment, ces œuvres ne représentent qu'un *dernier effort du slavon pour s'affirmer chez un peuple qui l'écarte de son chemin, ayant découvert, grâce à ses représentants autorisés, la véritable voie de son futur développement culturel*. Comme dans toute agonie, il y a eu un sursaut final, exprimé par des œuvres, brillantes si l'on veut, mais sans aucun avenir. *La démarche que la culture roumaine suivra dans les années ultérieures à « l'époque de Matei Basarab » mettra le point final au développement des lettres slavonnes chez les Latins d'Orient.*

¹¹¹ S. Salaville, soulignant le caractère pratique et innovateur des *Anthologion* (qui du reste étaient l'indice péremptoire de l'abandon des vieilles traditions liturgiques, sous la pression des contingences, qui réclamaient des messes écourtées) mentionne justement l'*Anthologion slavon* paru à Câmpulung en 1643 (*op. cit.*, p. 193).

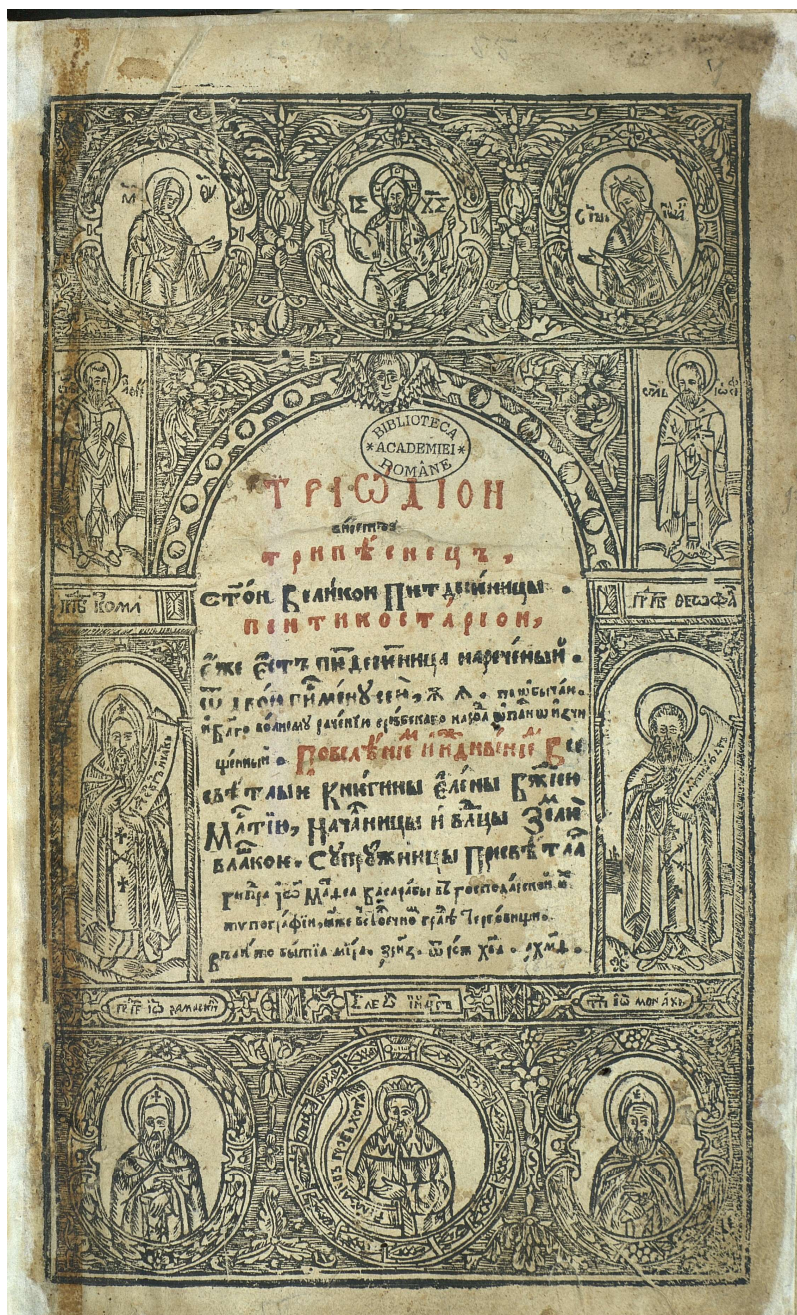


Fig. 1

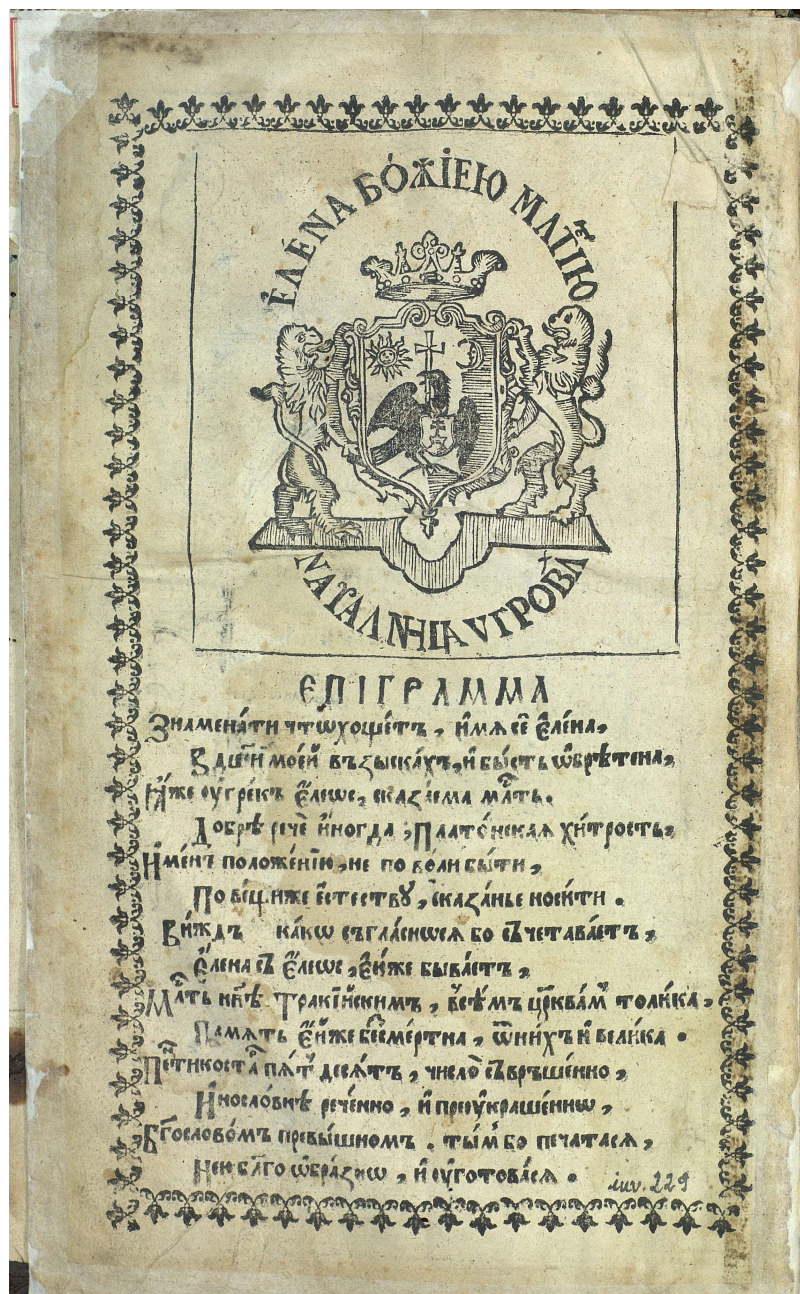


Fig. 2

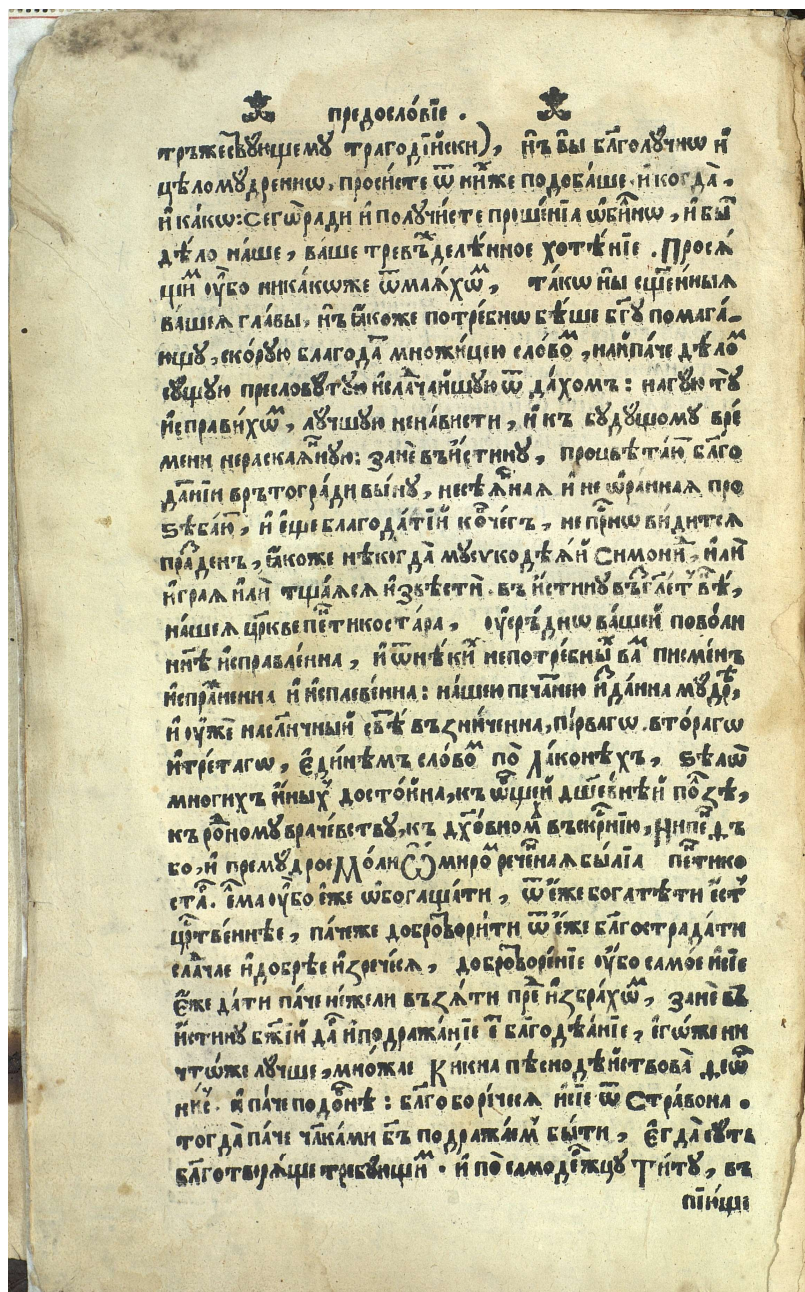


Fig. 4

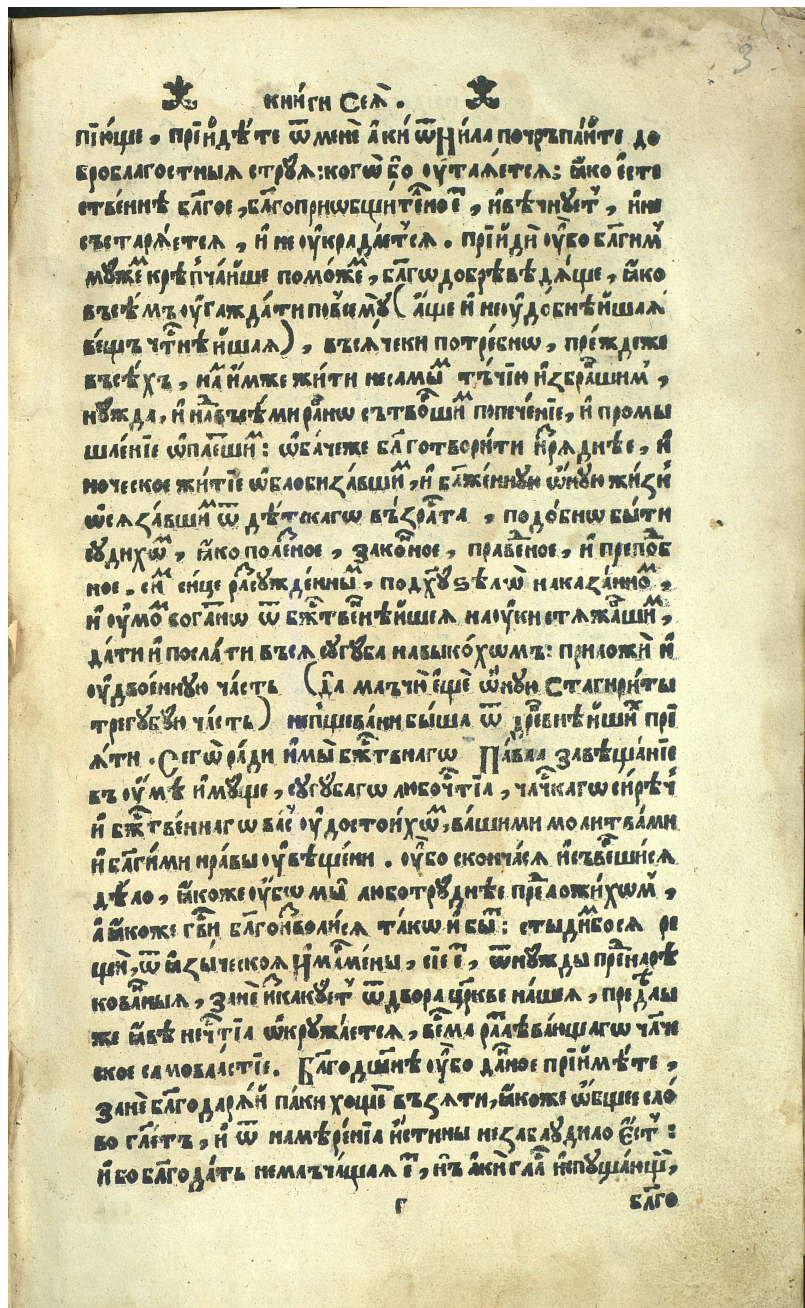


Fig. 5

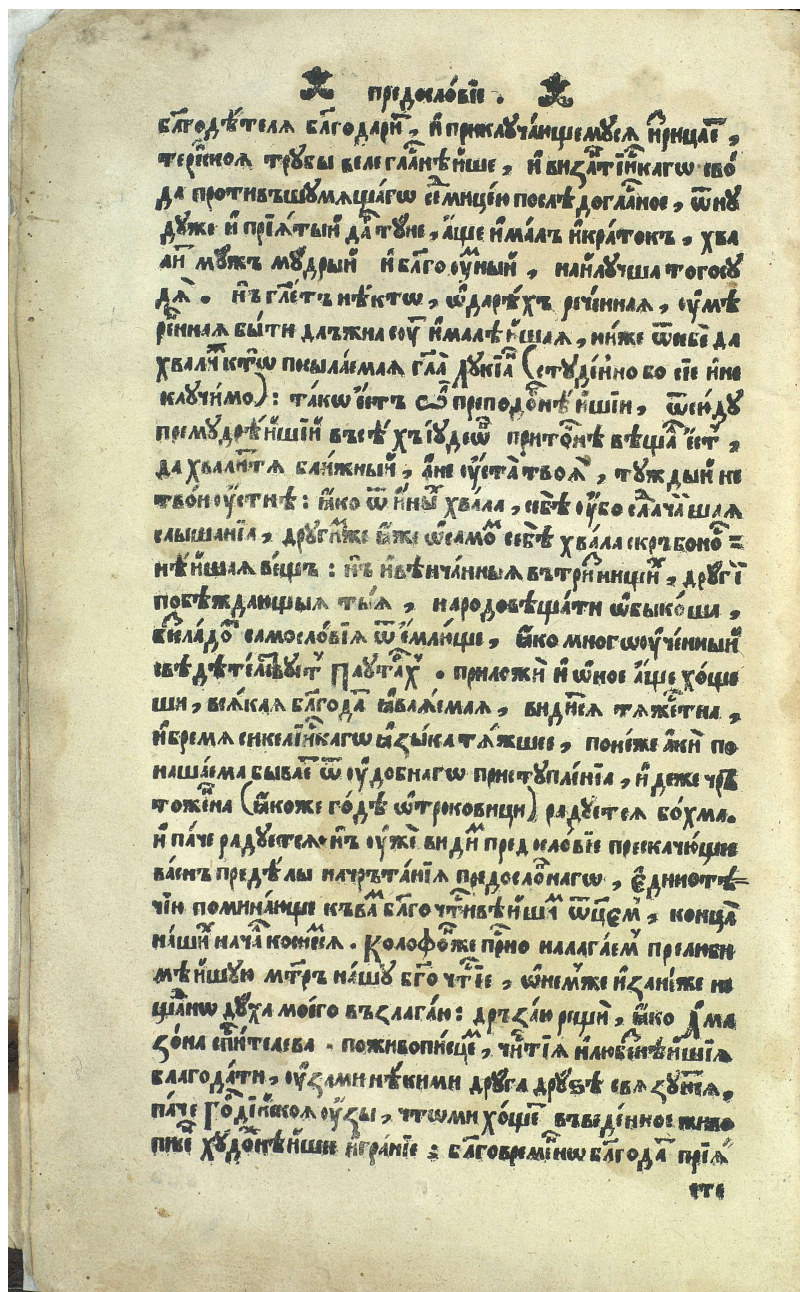


Fig. 6

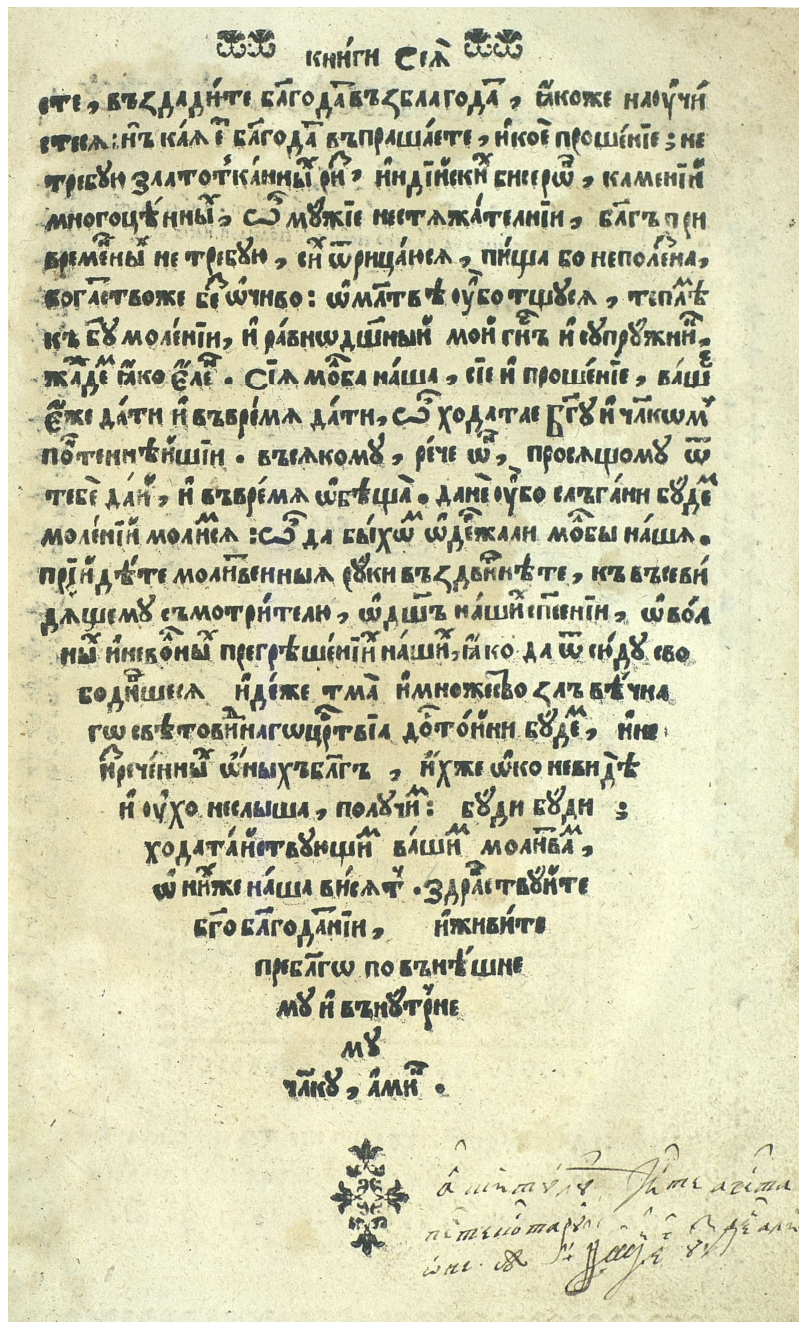


Fig. 7

ANNEXE

Triôdion,
 C'est-à-dire
 Tripēsneq
 De la Sainte- Grande Pentecôte.
 Pentecostarion,
 Qui s'appelle *Piatidesjatnic*,
 Avec la bienveillante application du peuple serbe
 Nettoyé avec soin de ces deux lettres Ж, А, comme d'habitude
 Sur l'ordre et aux frais de la princesse Hélène,
 Par la grâce de Dieu, princesse et maîtresse
 De Valachie, épouse de l'illustrissime
 Prince Io Mateiu Basarab, dans leur
 Princièrè imprimerie de la capitale de Târgoviște.
 L'an de la Création 7157, de la naissance du Christ 1649.
 Autour du blason : Hélène, par la grâce de Dieu maîtresse¹¹² de 1^v
 Hongrovalachie.

ÉPIGRAMME

Ce que veut dire le nom d'Hélène
 Je l'ai cherché dans mon âme et l'ai trouvé :
 Ἐλεος – chez les Grecs – signifie *charité*.
 Avec raison affirmait jadis la sagesse de Platon
 Que décerner des noms ne doit être au gré du bon plaisir
 Mais que d'après la nature de la chose le nom soit porté¹¹³.
 Vois comme s'accordent bien
 Hélène avec ἔλεος qu'elle a ?
 Elle dont la charité envers toutes les Églises de la Thrace est maintenant
 si grande

¹¹² **Началница**. Vu les connaissances latines et les intentions de l'auteur de cette préface, le terme peut se traduire par le mot « princesse », qui est l'équivalent de « *knjagine* », titre sous lequel la princesse Hélène est mentionnée sur la feuille de titre et dans la notice de l'imprimeur (f. 404^v I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 173). Voir aussi la feuille de titre, où tous les titres de la princesse Hélène sont mentionnés : **кнегиня, началница, владычица**.

¹¹³ Référence exacte à la théorie des noms primitifs de Platon (*Cratyle*, 422 c-d), résumée par Socrate dans son dialogue avec Hermogène : « il y a une seule manière d'être juste pour n'importe quel nom » et « la justesse consistait à faire voir la nature de chaque être » dans le nom qu'on lui assignait. C'est la première allusion qu'on relève dans l'histoire roumaine des idées à cette « première philosophie du langage » (L. Méridier, « Notice introductive » à Platon, *Cratyle*, *Œuvres complètes*, V/2, Paris, 1931, p. 22).

Et le souvenir qu'elles lui portent est grand et éternel !¹¹⁴

Le *Pentecostarion*, cinquante, nombre parfait

Autrement dit¹¹⁵, il a été orné

Par un théologien très érudit¹¹⁶ ; et c'est pourquoi aussi il a été imprimé

Par elle¹¹⁷, très joliment, et il a été achevé.

2^r Hélène, par la protection et la grâce de Dieu maîtresse¹¹⁸ de tout le pays de la Hongrovalachie transalpine¹¹⁹, etc.

Au très révérend et très pieux entre les hiéromoines dans le Christ, au Père Damascène¹²⁰, au très distingué confesseur de tout le mont Athos, au nom sacré, et à tous ceux de la synaxe serbe sacrée, salutation appropriée.

Une requête noble et audacieuse en soi-même, ô, trois fois heureux pères, offre des fondements évidents et des circonstances suffisantes quand se montre un visage¹²¹ plein de piété, proposant et sollicitant des choses bénies. Et encore, on la voit réclamant des choses audacieuses, par un homme¹²² qui ne promet pas peu de sacrifices et qui a le pouvoir qu'il détient non sans la volonté de Dieu, dirigeant le vaisseau de la communauté dans un esprit vigilant, passant heureusement sa journée, et qui assure aux novices soumis à lui des jours alcyoniens¹²³ et leur apporte, non à peu de frais, même du lait d'oiseaux¹²⁴. De

¹¹⁴ Voir pour les subsides accordés aux monastères athonites par la princesse Hélène (toujours mentionnée avec son époux, Matei Voïvode), T. Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p. 98-99, 155, 273 (« Thrace » : le *Pentecostarion* aussi a été imprimé sur la demande de la communauté de Hilandar).

¹¹⁵ Инословиѣ, ici, peut représenter un calque pour ἄλληγορέω (ἄλλος ἀγορεύω). Le nombre cinquante était parfait selon la conception pythagoricienne, puisqu'il résultait du produit du nombre 5 (symbole de l'hymen, parce qu'il unit le premier nombre pair 2 avec le premier nombre impair 3, l'unité étant jugée à part) avec 10 ou τετρακτὺς, série et somme des premiers quatre chiffres (1, 2, 3, 4). Voir pour la théorie pythagoricienne des nombres L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923, p. 68 sq.

¹¹⁶ Joseph de Stoudion, archevêque de Thessalonique († 830), celui auquel on attribue la composition du *Pentecostarion* ; mais cet ouvrage comporte également quelques œuvres dues à des hymnographes d'une époque plus récente.

¹¹⁷ La princesse Hélène, patronne du livre.

¹¹⁸ Ici : владычица.

¹¹⁹ Ъгровлаχία запаλινиска, Hongrovalachie transalpine, nom donné couramment à la Valachie dans la diplomatie latino-hongroise, voir D.P. Bogdan, « Diplomatica slavo-română », dans *Documente privind istoria României. Introducere*, vol. II, Bucarest, 1956, p. 83.

¹²⁰ Damascène, le supérieur du monastère serbe de Hilandar à Athos (cette « communauté serbe » qui sera mentionnée ci-après).

¹²¹ Personne (dans le vieux slave et le vieux roumain, *obraz* = « visage » signifie également « personne »).

¹²² Damascène, cf. n. 120 ci-dessus.

¹²³ Selon les naturalistes de l'Antiquité, période de sept jours avant et de sept jours après le solstice d'hiver, durant laquelle l'*alcyon*, l'oiseau fabuleux, déposait ses œufs sur la mer calme (Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 1594 ; Suidas, *Lexicon*, s.v. : Ἀλκυονίδες ἡμέραι).

¹²⁴ Au sens figuré : chose merveilleuse, impossible (en grec : γάλα ὀρνίθων, voir Aristophane, *Les Guêpes*, v. 508, et *Les Oiseaux*, v. 733).

même, vous aussi, bien faisant et bien travaillant, vous avez sollicité en marchant à la suite du commandement évangélique¹²⁵ ; mais ni du tout, ni toujours, ni de tous.

Car demander du tout est proche du comble de la cupidité ; toujours ou fréquemment conviendrait-il aux Cariens qui ont entendu dire à Athènes : « Sortez, Cariens, car ce ne sont pas encore les fêtes des fleurs »¹²⁶ ; et solliciter de tous est sans vergogne. Je jure que je ne connais pas une autre vérité respectée par la philosophie plus que tout ; s'il faut être sincère envers le corbeau ou envers le flagorneur qui joue la comédie et triomphe comme tragédien¹²⁷.

Mais vous, avec bonne sérénité et avec une totale sagesse, vous avez sollicité de ce qui était convenable, quand et comment il convenait. Et c'est pourquoi vous avez reçu aussi ce que vous demandiez, en abondance ; et notre œuvre a été votre volonté bien-aimée. Ainsi donc, ceux qui ont demandé, on ne les a éloignés nullement ; de même, ni vos saintes têtes non plus. Tel qu'il était nécessaire, Dieu nous aidant, nous avons octroyé le don empressé, très glorieux et très doux, par la multitude des paroles mais surtout par l'action. Alors le vide indésirable dans le temps à venir nous l'avons rempli par le don meilleur que la haine. Parce que, en vérité, les prairies de la grâce fleurissent éternellement et sans semences ni labour croissent, et encore l'arche de la grâce ne se voit pas continuellement vide, comme jadis le musicien Simonide¹²⁸, tantôt chantant et tantôt peinant, l'a fait connaître.

En vérité, le siècle de notre Église parlera du *Pentecostarion* maintenant corrigé par votre volonté persévérante et nettoyé et sarclé aussi de quelques lettres qui ne vous sont d'aucun usage¹²⁹, imprimé habilement sur notre presse et issu maintenant à la lumière du jour pour la première, la deuxième et la troisième fois¹³⁰. En un mot – selon les Laconiens – chose plus digne que bien d'autres au

¹²⁵ *Matthieu*, 7, 7.

¹²⁶ « Fête des fleurs » = ἀνθηστήρια (11-13 du mois Anthestérion), jours de fêtes dionysiaques, auxquelles les Cariens, population du sud-ouest de l'Asie Mineure, méprisée par les Grecs de l'Antiquité, pouvaient participer.

¹²⁷ Paraphrase des paroles du philosophe cynique Antisthène, rapportées comme suit par Diogène Laërce, VI, 4 : « Les *Enseignements* de Hécaton nous apprennent qu'Anthistène avait l'habitude de dire qu'il vaut mieux avoir affaire aux corbeaux qu'aux flagorneurs, parce que les premiers vous mangent après la mort, alors que les seconds vous mangent tout vif. »

¹²⁸ Les paroles du poète lyrique Simonide de Céos (vers 556-469 av. J.Ch.), rapportées par Plutarque, *Tà Ἠθικά*, 519 a (*Περὶ πολυπραγμοσύνης*) : Ἄν γὰρ, ὥσπερ ὁ Συμωνίδης ἔλεγε, τὰς κιβοτοὺς ἀνοίγων διὰ χρόνου, τὴν μὲν τῶν μισθῶν, ἀεὶ μεστήν, τὴν δὲ τῶν χαριτῶν, εὐρίσκειν ἀεὶ κενήν, οὗτος ἄν, τις τῆς πολυπραγμοσύνης, τὴν ἀποθήκην, ἀνοίγῃ διὰ χρόνου, καὶ κατασκέπτεται πολλῶν ἀχρίστων καὶ ματαίων καὶ ἀτερπῶν γέμουσαν.

¹²⁹ Cp. avec la feuille de titre : *Pentecostarion... nettoyé avec soin de ces deux lettres ж, ѡ*, c'est-à-dire les deux voyelles nasales écartées par les Serbes de leur orthographe.

¹³⁰ Le *Pentecostarion* a eu plusieurs éditions en Valachie (Târgoviște, 1558, imprimé par le diacre Coresi, voir I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 31-43 et 516 ; I. Bianu et D. Simonescu, *op. cit.*,

profit spirituel général, c'est pour la médication de la patrie, pour la résurrection spirituelle, pour le *népenthés*¹³¹ et la très sage herbe appelée *moli*¹³² par Homère, qu'est le *Pentecostarion*. Parce qu'enrichir est chose plus impériale que s'enrichir, et surtout faire le bien, on l'a dit, est plus doux et meilleur que recevoir le bien¹³³. Quoique précisément cette bienfaisance nous l'avons préférée – celle de donner plutôt que de recevoir – car un véritable don de Dieu et son imitation est « la bienfaisance, en regard de laquelle rien n'est meilleur », ainsi que fréquemment le chantait le poète Théognis¹³⁴. Ceci aussi a été dit par Strabon : « Alors Dieu est imité plus spécialement par les hommes quand ils font le bien à ceux qui en ont besoin. »¹³⁵ Et encore par l'empereur Titus, qui criait :
 3^r « Venez tirer de moi, comme du Nil, des ondes pleines de bonté. »¹³⁶ Car de qui la bienfaisance se cache-t-elle ?

En effet, ce qui est bon de nature est bon à communiquer et persiste à tout jamais, ni ne vieillit ni n'est volé¹³⁷.

Viens donc que nous aidions encore plus les hommes de bien, sachant bien que faire au gré de tous en tout – bien que ce ne soit pas la chose la plus honorable et la plus facile¹³⁸ – à tous est nécessaire, mais tout d'abord à nous, pour que nous vivions non seulement parce que la sagesse nous a choisie ; et encore, sachant bien que nous avons pris soin de tous également, ainsi que des accablés. Toutefois, nous avons pensé être utile, licite, juste et très pieux de faire

t. IV, p. 167-169 ; une édition douteuse de 1644 y est également mentionnée, *ibidem*, p. 24, d'après D.P. Bogdan, *Contribuțiuni la Bibliografia românească veche*, Bucarest, 1938, p. 9, n. 2) ; mais en Ukraine aussi, à la Pecerskaja Lavra de Kiev, en 1631 (I. Karataev, *Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами, 1491-1730*, Saint-Petersbourg, 1883, 2^e изд., n° 382 et É. Legrand, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, t. IV, Paris, 1896, p. 126-127) et en 1642 (I. Karataev, *op. cit.*, n° 538 et É. Legrand, *op. cit.*, p. 142-143).

¹³¹ Νηπενθής, remède égyptien contre « l'affliction, la colère et tous les autres maux », employé par Hélène (*Odyssée*, IV, 221).

¹³² Plante aux racines noires et à la fleur blanche, employée par Circé afin de charmer Ulysse (*Odyssée*, X, 305).

¹³³ Idées fréquentes chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1, 1120 a ; IX, 7, 1167 b-1168 a.

¹³⁴ Citation d'après Théognis de Mégare (VI^e siècle av. J.Ch.), les *Élégies*, 1, v. 547-548 : « Τὸ δὲ δικάϊον τῆς εὐεργεσίας οὐδὲν ἀρείοτερον ». L'expression slavonne inhabituelle **КІКІНА ПЪСНОДѢСТВОВА ТЕОГНИС** comporte une allusion à τὸ κύκνειον [ἄσμα, μέλος] (Athénée, 616 b).

¹³⁵ Strabon, *Geographica*, X, 111, 9 : εὐ μὲν γὰρ εἴρηται καὶ τοῦτο, τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεοὺς, ὅταν εὐεργετῶσιν.

¹³⁶ Référence prise chez Suétone, *De vita Caesarum*, non dans la biographie de Titus, mais dans celle d'Auguste (*Divus Augustus*, XVIII) : *Celui-ci Aegyptum in provinciae formam redactam ut feraciorem habilioremque annonae urbanae redderet fossas omnes, in quas Nilus aexestuat oblimatas longa vetustate opere deterisit*. D'où, fort probablement, ces débordements « des ondes pleines de bonté » du Nil.

¹³⁷ Paraphrase de Matthieu, 6, 20.

¹³⁸ Dans *Cratyle*, 384 b, Socrate rappelle à Hermogène « le vieux proverbe que les belles choses sont difficiles » (χαλεπὰ τὰ καλὰ). Mais voir aussi Théognis, *Élégies*, I, v. 1027-1028 : πρῆξις ... ἀγαθοῦ χαλεπή.

le bien surtout à ceux qui ont embrassé la vie monacale et qui ont senti cette heureuse vie dès l'âge de l'enfance. Jugeant ainsi ces choses d'une âme très instruite et d'un esprit richement doué par la science très divine, nous nous sommes accoutumés à donner et à envoyer tout doublement. Ajoutons que la dichotomie (pour passer sous silence la trichotomie du Stagyrte)¹³⁹ ne fut point estimée digne d'être acceptée par les anciens. C'est pourquoi nous aussi ayant à l'esprit le commandement du divin Paul, nous vous avons jugés dignes du double honneur¹⁴⁰ de l'amour humain et de l'amour divin aussi, étant incités par vos prières et vos bonnes mœurs.

Or donc, on a fini et achevé l'ouvrage, ainsi que nous nous l'étions proposé par amour de la peine, et selon le bon plaisir du Seigneur, ainsi il en a été. Car nous avons honte à dire : « De l'Eimarmén¹⁴¹ païenne cela est, de la nécessité susmentionnée », pour que notre action sorte de la cour de notre Église, manifestement cernée par les frontières de l'impiété, qui débauche extrêmement l'indépendance de l'homme¹⁴².

De bon cœur donc recevez ce qui est donné, parce que « celui qui remercie recevra de nouveau »¹⁴³ comme on le dit en général « et de la voie de la 3^v vérité il ne s'est point égaré ». Le don, en effet, est muet, mais comme s'il émettait un son il remercie le bienfaiteur. Et à celui qui se trouve présent il le lui dit de manière plus retentissante qu'une trompette tyrrhénienne¹⁴⁴ et qu'une voûte byzantine qui répète sept fois ce qu'on a prononcé ; d'où aussi le présent reçu en don, bien que petit et insignifiant, l'homme sage et qui s'y entend le loue en le jugeant le meilleur.

¹³⁹ Par *dichotomie... trichotomie*, l'auteur semble se référer à une théorie éthique (il s'agit des bienfaits) et non aux divisions de l'âme, bien connues dans la pensée grecque. Diogène Laërce (V, XIII, 30) résume ainsi l'enseignement éthique d'Aristote : « ...il disait que le bonheur est la réunion de trois sortes de biens : les biens spirituels, qu'il considère au premier rang, au deuxième rang viennent les biens corporels, la santé et la vigueur, la beauté et les autres, et en troisième lieu les biens extérieurs, comme la richesse, la naissance illustre, la renommée et autres biens similaires. Il jugeait que la vertu à elle seule ne suffit pas à créer le bonheur, et que les biens corporels et ceux extérieurs sont aussi nécessaires, car le sage serait malheureux de vivre dans la souffrance, la pauvreté ou quelque chose du même genre ». Le sens de cette allusion serait donc que les moines (les sages) ne peuvent vivre de biens spirituels (leur vertu) uniquement, et que tous les biens leur furent accordés doublement (c'est-à-dire les biens corporels aussi), le partage en deux (dichotomie) n'étant pas bon.

¹⁴⁰ *I Timothée*, 5, 17 : « Que les prêtres qui dirigent bien *soient jugés dignes d'un double honneur*, surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement. ».

¹⁴¹ ἡ εἰμαρμένη [μοῖρα] = le destin, le sort fixé par le destin (voir Platon, *Phédon*, 115 a ; *Gorgias*, 512 e).

¹⁴² L'édition du livre n'est pas due à une exigence aveugle, au destin, c'est un acte de piété accompli dans le champ de l'Église cernée par les infidèles.

¹⁴³ De même, dans la préface de l'*Anthologion* paru à Câmpulung en 1613, Udriște disait que « selon les grands sages... le bienfait qu'on loue grandit » (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 130).

¹⁴⁴ Lat. *tuba tyrrhena* (selon les auteurs antiques, les Romains auraient emprunté leurs instruments musicaux aux Etrusques).

Mais, dit-on, les paroles sur les dons doivent être mesurées et très brèves. Et que personne ne loue soi-même ce qu'on donne, a dit Lucien¹⁴⁵, car c'est déshonnête et d'aucune utilité. Ainsi en est-il, ô très pieux pères. De là le plus sage de tous les Juifs a dit dans ses *Proverbes* : « Que ton prochain te loue, mais point ta propre bouche ; l'étranger – mais pas tes lèvres »¹⁴⁶, car la louange d'autrui est plus douce que celle entendue de soi, et l'éloge de soi-même est pour les uns l'action la plus apte à causer du déboire. Mais même dans le cas de ceux couronnés dans les solennités, l'usage était que d'autres annoncent publiquement les vainqueurs, en écartant l'éloge de soi-même dépourvu de douceur, ainsi qu'en témoigne le très savant Plutarque¹⁴⁷. Ajoute, encore, si tu le veux, que tout don que l'on fait ressortir semble gauche, et que le fardeau de la langue sicilienne¹⁴⁸ est très lourd, parce qu'elle semble dénigrée en raison de sa facile accessibilité ; par contre, là où le don est enfermé dans une chambre, comme il convient à une vierge, il se réjouit entièrement et encore se réjouit.

Mais nous voyons maintenant notre introduction dépasser les règles du plan de l'exposé d'une préface ; en vous le rappelant seulement une fois, très orthodoxes pères, nous arriverons à la fin de ce que nous avons commencé. En guise de colophon, nous plaçons à tout jamais notre Très Chère Mère, la glorification de Dieu, en qui et pour qui je dépose sans ménagement mon âme. J'ose dire que les Amazones de notre Sauveur, d'après les peintres¹⁴⁹, s'attachent l'une à l'autre avec des liens de grâce pure et très aimée, plus encore que tous les
 4^r nœuds de Gordion. Que signifie pour moi le jeu très travaillé mis en évidence par le peintre ? Le don, vous l'avez reçu en temps utile ; récompensez don sur don, comme vous l'avez appris.

Mais vous demandez quel est le don et quelle la requête ? Je ne demande ni vêtements brodés de fils d'or, ni perles des Indes, ni pierres précieuses, ô hommes sans pécule ; je ne demande pas de biens temporaires, je m'en défais, car c'est là une nourriture sans profit et une richesse impudente ; ainsi donc,

¹⁴⁵ Lucien de Samosate, *Tὰ πρὸς Κρόνιον*, 15 : τὰ ἐπὶ τοῖς δώροις λεγόμενα ὡς μετριώτατα καὶ ὀλίγιστα ἔστω. Ἐπαχθὲς δὲ μηδεὶς μηδὲν συνεπιστελλέτω, μηδὲ ἐπαινείτω τὰ πεμπόμενα. Il s'agit des présents qu'on envoyait aux amis pendant les Saturnales. Nous retrouvons cette citation dans une lettre contemporaine, de 1650, écrite de Valachie par Pantaléon Ligaridis (*Laus in ore proprio scordescit*), et. G. Călinescu, « Altre notizie », *Diplomatarium italicum*, 2, 1930, p. 404, n° LIV.

¹⁴⁶ Salomon, dans les *Proverbes*, 27, 2.

¹⁴⁷ Plutarque, *Tὰ Ἠθικά*, 539 b (*Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως*) : ἀλλὰ καὶ τοὺς στεφανουμένους ἐν τοῖς ἀγῶσιν ἕτεροι νικῶντας ἀναγορεύουσιν, τὴν ἀηδίαν τῆς περιαιτολογίας ἀφαιροῦντες.

¹⁴⁸ « La langue sicilienne » semble être (selon l'opinion de notre confrère Mihai Nasta) une erreur et se référer à la langue parlée dans la cité microasiatique Soles, fondée par les colons d'Argos et de Rhodos sur la côte de la Cilicie et où l'on parlait un grec fort corrompu, d'où le terme de *solécisme* (σολοικισμός) pour définir les erreurs de syntaxe.

¹⁴⁹ Image assez obscure. L'auteur semble avoir en vue les « vierges sages » (*Matthieu*, 25, 1 sq.), liées entre elles par la vertu ; il les appelle Amazones afin de souligner leur zèle à servir le Christ. Mais la peinture n'offre aucun exemple de « liens » concernant les vierges sages et les Amazones.

c'est de prière que j'ai cure, après la prière plus fervente à Dieu nous sommes assoiffés comme le cerf¹⁵⁰, moi et mon seigneur et époux¹⁵¹, qui par l'âme est semblable à moi. Ceci est notre prière, ceci est aussi notre requête. C'est à vous de donner, ô très honorés intermédiaires entre Dieu et les hommes, et de donner en temps utile. « Quiconque sollicite de toi, dit-il, donne-lui de toi »¹⁵² et à temps, il a promis, pour que nous ne soyons pas, par hasard, trompés par nos prières, nous vous prions.

Ô, si nous étions les maîtres de nos prières ! Venez élever des mains orantes vers la Providence qui voit tout pour délivrer nos âmes des fautes volontaires et involontairement commises, pour qu'en nous échappant d'ici où sont les ténèbres et une foule de méchancetés, nous soyons dignes du royaume d'aspect lumineux et que nous recevions ces biens indicibles que l'œil n'a pas vus et que l'oreille n'a pas entendus¹⁵³. Ainsi soit-il ! Ainsi soit-il ! En intercédant par vos prières dont les nôtres dépendent, vivez, vous qui êtes doués de la grâce par Dieu, et menez votre vie très bien, selon l'homme du dehors et celui du dedans. Amen !

¹⁵⁰ *Psaumes*, 41, 1.

¹⁵¹ Matei Basarab Voïvode.

¹⁵² *Matthieu*, 5, 42.

¹⁵³ *I Corinthiens*, 2, 9.

LES INTELLECTUELS DU SUD-EST EUROPÉEN AU XVII^e SIÈCLE (I)

L'histoire culturelle du Sud-Est européen au XVII^e siècle a été moins étudiée, dans son ensemble, que l'histoire politique de cette même époque et de ce même monde. Des événements qui ont intéressé tout le continent, comme la soumission de la Crète et le siège de Vienne, ont relégué à l'arrière-plan d'autres aspects de l'évolution de la Péninsule Balkanique. La crise de l'Empire ottoman et le regain d'acuité de la question d'Orient ont donné la primauté aux recherches d'ordre politique, diplomatique et social-économique, de sorte qu'une tentative de reconstituer la société du siècle à l'aide des études effectuées jusqu'à ce jour porterait à la scène un bien plus grand nombre d'hommes politiques, de stratèges et de diplomates que de lettrés et laisserait se perdre dans un fond incolore les gens du commun.

Vu ce que toute investigation sur l'histoire de la culture dans les Balkans au XVII^e siècle peut rapporter, cette pauvreté relative des études semble singulière. D'habitude, le XVII^e siècle constitue un objet d'intérêt pour les historiens dont le domaine de recherches se situe entre le Moyen Âge et les temps modernes. Mais alors que la connaissance du XVIII^e siècle a représenté une obligation pour les spécialistes en histoire moderne, désireux d'éclairer les faits antérieurs qui ont imprimé la nouvelle orientation de la société qu'ils étudiaient, le siècle précédent ne fit pas l'objet d'une exigence qui aurait réclamé des recherches complexes. Pour la compréhension des phénomènes modernes et contemporains de l'Europe sud-orientale, un recul de deux siècles a paru suffisant¹.

¹ Nous devons souligner que, en limitant ces préoccupations à certains phénomènes ou à certaines périodes, on a délaissé l'histoire spirituelle du *Levant* au XVII^e siècle. Récemment, R. Clément (*Les Français d'Égypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, 1960, p. 5) faisait remarquer que l'expédition de Bonaparte a concentré toutes les études européennes sur l'histoire du Levant aux XVIII^e-XIX^e siècles, au détriment de l'époque antérieure ; P. Masson (*Histoire du commerce français dans le Levant au XVIII^e siècle*, Paris, 1911) avait déjà fait la même remarque ; on ne peut s'empêcher de déplorer que même des études d'histoire ecclésiastique orientale d'une certaine ampleur, comme celle de P. Dib, *L'Église Maronite*, vol. I-II, Paris, 1930 – Beyrouth, 1962, passent complètement sous silence les aspects spirituels et intellectuels, pourtant essentiels pour le thème traité. Cette observation est valable pour l'ensemble des cultures de la Méditerranée orientale – appellation par laquelle nous entendons les pays de l'Europe du Sud-Est et du Levant – et des problèmes que soulève leur histoire culturelle au XVII^e siècle. Les seuls domaines mieux éclairés par les recherches sont ceux de la littérature et de l'art, surtout de la Grèce, des Pays

Or, à notre avis, une position aussi confortable repose sur une illusion et renferme même un danger, car le siècle des Lumières ne peut être vraiment compris que si l'on tient compte aussi de ses antécédents. On pourrait répliquer, assurément, que cette même exigence est valable pour toute période de l'histoire, chacune se définissant à la lumière de son passé immédiat ; mais une telle objection ne nous semble pas pleinement justifiée². En effet, dans le processus tradition – innovation qui marque l'évolution de toute la culture de l'Europe du Sud-Est, le XVII^e siècle a un tout autre poids que les siècles antérieurs³. Dans une division plus large des périodes historiques, ce siècle appartient plutôt à l'époque moderne qu'au Moyen Âge. Mentalités, attitudes, idéaux prédominants dans l'histoire de ce coin du continent jusqu'au temps modernes – c'est au XVII^e siècle qu'ils se cristallisent. Nous ferons remarquer, en ce sens, que le programme de libération politique et d'organisation d'un certain nombre de

roumains et, partiellement, des cultures sud-slave et melkite. Moins bien connues, pour la même période, sont les cultures turque et albanaise. De même, il faut signaler le peu d'intérêt dont a bénéficié jusqu'ici l'œuvre d'expression slavonne – en grande mesure inédite – d'un nombre considérable d'auteurs grecs, turcs ou balkaniques. Si pour Théophile Corydalée on dispose de la solide monographie de Cléobule Tsourkas (*Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*), l'œuvre même du philosophe est restée jusqu'à ce jour en grande partie inédite. En échange, des auteurs aussi prolifiques que Sevastos Kyménitès ou Nicolas Milescu, des commentateurs de classiques comme Constantin Doukas ou, pour la littérature islamique européenne, 'Abdallah 'Abdī Ibn Muhammed al-Bosnawī – nous ne faisons que citer quelques noms au hasard – n'ont bénéficié ni d'éditions scientifiques, ni d'études qui situent leur œuvre à la place qui lui reviendrait dans le contexte du mouvement culturel sud-est européen. *L'étude du développement parallèle et des relations entre les différentes cultures de la Turcocratie, ainsi, et surtout, que celle des échanges d'idées turco-balkaniques au XVII^e siècle, est encore à faire*. Toutes ces lacunes augmentent la difficulté d'une analyse comme celle entreprise par nous ici, de même que, jusqu'à la publication d'une quantité substantielle de textes, de biographies et d'études partielles, elles rendent impossible la rédaction d'une « Histoire comparée des cultures sud-est européennes ».

² « Au risque d'encourir le ridicule du professeur anonyme et célèbre qui enseignait que toute période s'appuie sur la précédente et prépare la suivante – observait récemment Jean-François Revel – je dirai qu'il est trois manières d'envisager le Moyen Âge : en se plaçant du point de vue de l'Antiquité ; en se plaçant du point de vue de la Renaissance (et de sa suite) ; enfin, en se plaçant du point de vue du Moyen Âge lui-même. » (*Histoire de la philosophie occidentale*, t. I, Paris, 1968, p. 265). Étant donné que la présente étude a pour objet les antécédents de *l'intellectuel d'aujourd'hui* de l'Europe du Sud-Est, notre attitude est celle illustrée, pour des phénomènes comparables, par l'érudit égyptien Taha Hussein, qui « dans son œuvre ne se tourne vers le passé que pour amener le lecteur à réfléchir, non à imiter » (G. Wiet, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966, p. 290). Dans ce sens, le dossier complet du processus que nous examinons doit, à notre avis, partir du XVII^e et non du XVIII^e siècle, pour pouvoir offrir des résultats valables à ceux qui s'intéressent aux intellectuels sud-est européens contemporains.

³ Mentionnons aussi, à cet égard, les observations pénétrantes de P. Chaunu, « Réflexions sur le tournant des années 1630-1650 », *Cahiers de l'histoire*, 1968, p. 249-268, au sujet des « mutations profondes qui ont eu lieu alors en Occident sur les plans économique, intellectuel, spirituel et esthétique, mutations qui font de ces deux décennies le tournant d'où est né, pour l'essentiel, le monde moderne ».

nations sud-est européennes en États modernes s'est manifesté pour la première fois au cours de ce siècle. La laïcisation de la pensée, les attitudes humanistes, les nouveaux courants de la politique étrangère datent, comme on le sait, du XVII^e siècle. C'est toujours à cette époque que les peuples balkaniques commencent à occuper une place importante dans la conscience de l'Europe occidentale et à susciter des images véridiques. Il suffit, à cet égard, de souligner que c'est au cours de ce même XVII^e siècle qu'on voit l'orientalisme occidental marquer un intérêt accru pour la Turcocratie⁴, se multiplier et se nuancer les notes de voyage au Levant et que, sur le plan religieux, économique et politique, l'intérêt de l'Europe occidentale pour le monde oriental détermine le développement du commerce dans la Méditerranée ottomane, l'accroissement de l'activité des ambassades des Grandes Puissances auprès de la Porte et celle des missions catholiques en Orient.

Les événements de ce siècle tumultueux se sont reflétés, comme de juste, dans le domaine des idées, tout en influant sur elles et en favorisant l'essor. Parmi les acteurs ou les témoins des transformations qui avaient lieu alors dans l'Europe du Sud-est, les *intellectuels* occupent une place de choix : tant par leur éducation, leur information et leur rôle social que par l'habitude de la réflexion, ils étaient plus en mesure de comprendre le sens de la marche des événements et, plus d'une fois, de prendre part à ceux-ci ou même d'entreprendre des actions d'une certaine durée dans un esprit qui les rattache étroitement, comme intentions ou comme idéal, à l'époque moderne.

Les modifications profondes qui ont affecté la pensée, les croyances ou les attitudes, ce sont eux les premiers à les avoir perçues et dévoilées. Dans toute tentative de rétablir un contact avec les hommes du XVII^e siècle, les intellectuels sont pour l'instant – soit par leurs écrits, soit par leurs activités, telles qu'elles sont consignées dans les documents – les seuls interlocuteurs. Une enquête à leur sujet peut fournir la réponse à maints problèmes : comment un intellectuel sud-est européen passe-t-il d'une formation théologique à une formation laïque ? Quelle est sa réaction à l'égard des problèmes majeurs du temps ? Comment formule-t-il ces problèmes et quelles solutions essaye-t-il de leur fournir ? Quelles sont ses attitudes profondes et ses manifestations conventionnelles ? Ces intellectuels du Sud-est sont de fait les derniers hommes du Moyen Âge et les derniers humanistes de l'Europe ou, si l'on préfère, les plus anciens

⁴ Orientalisme distinct de la préoccupation pour la Turcocratie du XVI^e siècle, qui a produit des ouvrages – remarquables, du reste – comme ceux de Guillaume Postel ou de Francesco Sansovino, dont le but n'était que "to prove in the long run a better guarantee of Europe's capacity to resist and overcome the Turks than the intolerant fanaticism of propagandists and pamphleteers" (P. Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, Londres, 1968, p. 152). En ce qui concerne la turcologie du XVI^e siècle, née d'études de byzantinologie et illustrée par Leunclavius ou Crusius, voir l'étude d'E. Stănescu « Die Anfänge der Byzantinistik und die Probleme Südosteuropas im 16. Jahrhundert », *Byzantinische Beiträge*, éd. J. Irmscher, Berlin, 1964, p. 373-397.

« modernes » dans la pensée européenne. La nature de leur évolution, qui s'explique par les conditions politiques existantes, a une signification générale : elle est *un exemple de la difficulté que représente pour certaines cultures la transition d'une ère historique à l'autre*. Cet exemple peut, aujourd'hui encore, constituer un sujet de réflexion pour des sociétés dont le développement se heurte à des obstacles similaires.

La présente étude ne prétend pas fournir des réponses définitives aux questions énoncées plus haut : le sujet même est trop vaste pour pouvoir être épuisé dans les limites qu'elle comporte. Mettre en évidence le rôle important de l'intellectualité sud-est européenne du XVII^e siècle dans le cadre général de la société du temps et souligner l'intérêt que de telles connaissances présentent, tant pour compléter notre vision de la civilisation européenne que pour bien comprendre l'intellectualité *moderne* de l'Europe sud-orientale, nous paraissent à l'heure actuelle des objectifs suffisants.

Une région du Levant au XVII^e siècle : les Balkans

Cependant, pour situer correctement notre étude, il convient d'en préciser non seulement le cadre chronologique, mais aussi les limites dans l'espace. Avouons que nous étions tentés au premier moment de l'intituler : « Les intellectuels du *Levant* au XVII^e siècle ». Si nous nous sommes arrêté au titre actuel, c'est pour des raisons théoriques plutôt que de méthode. Il est en effet évident – et nous espérons pouvoir le démontrer dans les pages qui suivent – que l'Europe du Sud-Est au XVII^e siècle peut mieux être comprise dans son contexte encore levantin que dans un contexte européen. Mais c'est aussi le moment où cette zone manifeste sa volonté de se dégager du système de forces extra-européennes et, en ce qui concerne le cours ultérieur de l'histoire des Balkans, c'est cet aspect-là qui nous intéresse. Il n'en reste pas moins que *pour écrire sur les intellectuels des Balkans au XVII^e siècle on doit nécessairement prendre en considération toute l'aire de culture et d'idées de la Méditerranée orientale* à laquelle ils appartenaient. Ainsi procéderons-nous.

Il convient donc de rapporter les phénomènes qui nous intéressent non seulement au bloc continental auquel ce monde appartient géographiquement, mais aussi, et en premier lieu, à tout l'ensemble de structures, d'institutions et de formes de pensée dont il faisait partie en vertu d'anciennes traditions. Même en laissant de côté, en tant qu'anachroniques, les anciens œcuménismes macédonien, romain et byzantin, qui avaient englobé jadis toute l'Europe du Sud-Est, *l'époque où se situent nos recherches est dominée par des frontières et des réalités dans le cadre desquelles Bucarest, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est plus proche de Jérusalem et du Caire que de Vienne ou de Rome*. Quiconque connaît les institutions, les sources et l'atmosphère générale de l'époque devra admettre que pour trouver des termes de comparaison c'est en premier lieu vers l'Orient, vers l'Empire du Croissant qu'il faut porter ses

regards. Ce critère est valable non seulement pour l'histoire des Pays roumains, mais aussi pour la Serbie et la Grèce. Le fait ne diminue d'ailleurs en rien le mérite des efforts déployés par l'intelligentsia balkanique pour proclamer son appartenance européenne, bien au contraire : *en montrant quelles sont les structures générales dans le cadre desquelles les intellectuels de ces pays ont tâché de modifier le cours du développement de leurs sociétés respectives dans un sens correspondant à leurs anciennes lignes d'orientation et de création, on ne peut que souligner la valeur – et plus d'une fois le dramatisme de ces efforts.*

Pour l'histoire des relations Orient – Occident, l'Europe du Sud-Est représente au XVII^e siècle une aire particulièrement fertile. Au temps où l'école orientaliste de l'Occident ne comptait encore que peu d'adeptes, il existait déjà ici des chrétiens érudits liés, de par leur formation même, à deux spiritualités – la chrétienne et l'islamique ; à deux cultures – l'européenne et l'arabe. Dans cette histoire de la civilisation de l'Ancien Monde on peut citer des érudits slaves musulmans, tel 'Abdallah 'Abdī Ibn Muhammed al-Bosnawī, qui sont les derniers commentateurs de penseurs persans de la taille du mystique Muhiyy d-dīn Ibn 'Arabī, inspirateur, selon certaines opinions, de la *Divine Comédie* ; ou des Moldaves comme l'orthodoxe Nicolas Milescu, qui traduisit en roumain une *Septante* protestante et fut le premier ambassadeur du tsar Alexis Mikhaïlovitch en Chine ; ou bien son compatriote Dimitrie Cantemir, fin connaisseur du classicisme gréco-latin et arabo-persan, auteur d'un système de notation de la musique turque, à la fois conseiller intime du tsar Pierre le Grand et membre de l'Académie des Sciences de Berlin ; ou bien encore ce Géorgien, Anthime l'Ibère, classique de la littérature roumaine, promoteur de l'imprimerie dans sa patrie et l'un de ceux qui ont contribué à la création de la première imprimerie pour les Arabes chrétiens de Syrie et du Liban. Citons enfin des voïvodes de Valachie, tel Constantin Brâncoveanu, prince du Saint-Empire romain germanique et ancêtre d'Anna de Noailles, qui étala sa munificence sur un territoire dix fois plus vaste que sa patrie et déposa en même temps son argent à la Zecca de Venise et son portrait au monastère Sainte-Catherine du Mont Sinaï, sur la rive de la mer Rouge.

Disparates pour nos actuelles facultés de compréhension, de tels éléments étaient intimement liés les uns aux autres il y a trois siècles. Une enquête comme la nôtre ne saurait les ignorer. *Voilà pourquoi la première approche du sujet nous impose d'évoquer les érudits du Levant, sans oublier pour autant, bien sûr, l'Occident séducteur, finalement victorieux dans la vaste confrontation d'idées et d'attitudes qui avait lieu alors.*

L'intellectuel du XVII^e siècle : une définition balkanique

Quel est le sens donné dans cette étude au terme d'« intellectuel » ? Contrairement à l'acception courante, aussi bien qu'à celle savante des

spécialistes, nous penchons vers deux sens qui nous semblent plus appropriés aux réalités sud-est européennes : un sens traditionnel et un sens historique local.

Dans un ouvrage récent, Jacques Le Goff adoptait de son côté pour ce terme une acception particulière, valable pour les intellectuels occidentaux. Cet auteur estime que les intellectuels sont apparus avec la naissance des villes au XII^e siècle, en même temps que le développement des structures économiques et sociales qui définissent ces agglomérations. L'intellectuel serait « un homme dont le métier est d'écrire ou d'enseigner – et plutôt les deux à la fois, un homme qui professionnellement a une activité de professeur et de savant »⁵. Ces intellectuels ont une attitude nouvelle, moderne par rapport à leur époque et ils *aiment* se proclamer *modernes*. Hissés sur les épaules des grands auteurs de l'Antiquité, ils se sentent à une « hauteur gigantesque » (Bernard de Chartres) et ont le sentiment de voir plus loin que leurs proches. Leur attitude comporte des éléments de progrès et d'orgueil. Dès cette époque, ils sont mus par l'esprit de l'intellectuel d'aujourd'hui.

Pour le monde savant de l'Europe du Sud-Est, cette acception particulière, qui n'est justifiée que par la sociologie historique de l'intellectuel occidental, s'avérerait trop étroite et n'expliquerait pas les changements d'attitude et dans la façon de penser grâce auxquels les sociétés de cette partie du monde se sont évadées du Moyen Âge et ont emprunté des voies modernes. Si nous nous bornions à considérer comme intellectuel, dans cette acception, le « savant et professeur, penseur par métier » des XVI^e-XVIII^e siècles, notre registre de personnalités et de mouvements d'idées serait, en effet, singulièrement restreint. Or, justement, des circonstances historiques déterminantes ont permis, dans la Péninsule Balkanique et au Levant, l'éclosion de professions intellectuelles autonomes. De même que les érudits vénitiens qui – écrivait Benedetto Accolti – « rem suam publicam unice diligunt, proque illa agenda ingenti semper laboraverunt »⁶, nos intellectuels, particulièrement à l'époque qui nous occupe, sont dignitaires, gens d'église, fonctionnaires – toutes personnes pour qui la culture est en premier lieu un instrument ou une arme, ou simplement « une belle volupté ». En partant de cette circonstance historiquement explicable, qui rapproche le type de l'intellectuel sud-est européen de celui de Venise, tel que le décrit Monnier⁷, il nous semble plus juste d'opter pour le sens ancien, traditionnel du terme, celui selon lequel le mot latin *intellectus* se définissait « *facilitas cognoscitiva quae versatur circa ens, ut verum est percipiendum* »⁸.

⁵ *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1962, p. 10.

⁶ Voir son dialogue *De praestantia virorum sui aevi*, cité par Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, t. I, p. 170.

⁷ *Op. cit.*, p. 168 *sqq.* ; mais l'analyse doit évidemment être nuancée, la culture étant pour l'Européen du Sud-Est, comme pour l'humaniste vénitien, un luxe.

⁸ Voir J. Zama Mellinius, *Lexicon scholasticorum verborum*, dans S. Thomae Aquinatis *Summa theologia*, t. VI, Turin, 1904, s. v. *Intellectus*.

Dans ce sens, l'intellect (« dicitur enim intelligere quasi intus legere », professait saint Thomas d'Aquin) était la faculté supérieure de connaissance (« *intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis* »)⁹. Ainsi donc, l'intellectuel était l'homme qui se consacrait à la connaissance de la vérité. C'est dans ce sens que le terme est utilisé en 1265 par Brunetto Latini, et c'est à cette catégorie d'hommes que Dante s'adresse dans le tercet suivant :

*O voi ch'avete li 'ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto 'l velame de li versi strani*¹⁰.

Telles étant les circonstances, il est difficile de restreindre la qualité d'intellectuel aux professeurs et savants qui commencent à former une catégorie sociale à part dès le XII^e siècle dans les conditions du développement de la ville médiévale¹¹. De même, on ne saurait refuser cette qualité à nombre de personnalités illustres de la pensée européenne des siècles précédents, ni à ceux qui, retirés dans les monastères, s'étaient assigné comme but principal de leur vie la *connaissance* de la vérité et la *pratique* de cette vérité, en dehors de toute ambition d'écrire ou d'enseigner.

L'Europe du Sud-Est, comme on le sait très bien, est restée plus longtemps attachée au mode de penser médiéval : d'où l'obligation pour le chercheur de déterminer *quand* le concept d'intellectuel – et les réalités correspondantes – ont, dans cette partie du monde, perdu leur sens traditionnel en faveur des nouvelles significations.

Il convient de souligner encore que, dans les considérations qui suivent, ce qui en dernier ressort nous intéresse chez l'intellectuel, c'est son rôle social. Certes, l'évolution personnelle de tout penseur – sa formation, ses préoccupations, ses conflits, ses triomphes et ses échecs – est d'un intérêt indéniable, mais s'il nous semble justifié de l'évoquer ici, c'est dans la seule mesure où elle contribue à une transformation générale des mentalités et des attitudes.

Les intellectuels sont les yeux, le cerveau et le verbe de leur génération : c'est sous cet angle que nous entendons les considérer. On définit souvent les époques uniquement d'après ce qu'ils nous ont laissé, au détriment des producteurs anonymes de biens matériels, injustement laissés dans l'ombre par les créateurs de valeurs spirituelles. Si l'on tente de cerner l'aventure de cette Europe du Sud-Est, tendue au XVII^e siècle vers l'Occident riche en tentations novatrices, ceux qui se font remarquer en tout premier lieu sont les intellectuels. C'est chez eux que l'on relèvera les mérites et les responsabilités, les fautes et les réussites capables d'éclairer le pathétique processus de transformation qui se

⁹ *Summa theologica*, II, 2, qu. XLIX, 5.

¹⁰ *Divina commedia*, Inf. IX, 61-63.

¹¹ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 9 *sqq.*

déroule alors. Tout bien pesé, c'est en leur compagnie qu'il est possible d'entreprendre une enquête *à rebours*, susceptible de restituer des faits et des pensées depuis longtemps disparus.

La Turcocratie culturelle du XVII^e siècle. Vue du dehors

Nos intellectuels sont le produit d'une période de crise, celle de l'Empire ottoman. Dans l'évolution séculaire de cette crise, amorcée dès la fin du règne de Soliman le Magnifique (1520-1566), leur présence – par des personnalités marquantes, tel Alexandre Mavrocordato l'Exaporite, par leurs écrits ou par les témoignages des personnes frappées par la « nouveauté » de ceux-ci – ne se fait sentir que vers le milieu du siècle suivant. Mais il existe évidemment des antécédents remontant plus loin. Les manifestations, les attitudes, les comportements et les apparences des sociétés aussi bien que des hommes peuvent longtemps cacher des modifications structurales, bonnes ou mauvaises, déjà consommées et déterminantes pour le sens de l'évolution ultérieure. Ainsi, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, l'Empire ottoman pouvait encore donner à ceux du dehors l'illusion de la puissance par son étendue, sa population, ou par des actions militaires réussies, telles que la conquête de la Crète, de Kameniec et de l'Ukraine occidentale, ainsi que par l'éclat de la Cour du padischah. Un voyageur européen qui eut, à Constantinople, l'occasion d'assister aux splendides parades du sultan en gardait, tout comme ses ancêtres en présence du faste byzantin, une image de grandeur sans pareille : « Toutes les descriptions d'entrées, de triomphes, de tournois, de carrousels, de mascarades et de jeux faites à plaisir, que je me souviens avoir lues dans les romans, n'ont rien qui doive les faire entrer en comparaison avec la pompe de celle effective que je considérai exactement, avec tous les étrangers chrétiens qui s'y trouvèrent »¹². Et pourtant, dès cette époque, l'Empire était sapé à la fois par ses vices intérieurs, par les programmes expansionnistes des grandes puissances européennes et par les nouveaux espoirs de libération, formés lentement mais sûrement, des peuples subjugués. Parmi les témoins occidentaux, plus d'un est conscient de cette faiblesse masquée par le faste oriental et par les dehors de la puissance. Robert Mantran constate l'existence de cette conscience dans la seconde moitié du XVII^e siècle : « Le spectacle de l'incapacité des sultans, de la concussion ou de l'incompétence de leur entourage, la dégradation de la valeur militaire ottomane et notamment de la flotte conduisent les Occidentaux à agir avec plus de désinvolture, sinon d'insolence. On ne redoute plus le Turc, on traite avec lui d'égal à l'égal, parfois même de vainqueur à vaincu. C'est une sorte de revanche du chrétien sur le musulman, un rétablissement, fait d'une façon pacifique, d'une situation

¹² Antoine Galland, *Journal... pendant son séjour à Constantinople (1672-1673)*, publié et annoté par Ch. Schefer, t. I, Paris, 1881, p. 122.

longtemps favorable aux Turcs, un renouveau de l'influence latine ou franque dans le Proche-Orient et à Constantinople même »¹³.

Pour sûr, ce qu'était à même de constater un étranger de passage dans l'Empire était depuis longtemps évident pour l'observateur autochtone. Ainsi que nous verrons plus loin, la conscience d'un nouveau climat autorisant des espoirs et des initiatives de libération se faisait de plus en plus sentir à mesure que l'on approchait de la fin du XVII^e siècle.

L'histoire de ces années compte de plus en plus fréquemment comme acteurs des voïvodes en pourparlers avec les chancelleries de Vienne et de Moscou, les envoyés – laïcs ou religieux – utilisés pour ces pourparlers, des chefs militaires insurgés et des haïdouks recrutés parmi les populations chrétiennes de l'Empire. Mais, tout aussi fréquemment, apparaissent des personnages dont l'œuvre comporte des dimensions et des visées bien plus vastes, puisque le fruit ne devait en être cueilli que deux siècles plus tard : les *intellectuels*. Tâchons de voir dans quels milieux culturels ceux-ci se manifestaient.

Or, s'il n'est pas difficile de reconstituer certains fragments – parfois assez étendus – du tableau culturel de l'Europe du Sud-Est au XVII^e siècle, bien des zones demeurent néanmoins dans l'ombre et le « montage » des parties connues n'est pas toujours chose aisée. Ces difficultés sont explicables pour tout chercheur désireux de contempler l'*ensemble* du tableau, c'est-à-dire la vie des intellectuels turcs à côté de celle des Grecs de Constantinople ; ces mêmes Grecs à côté de leurs compatriotes des régions encore sous domination vénitienne ou de ceux de la Diaspora ; les Roumains des trois Principautés oscillant entre la Turcocratie et l'Europe, laquelle se rapprochait à ce moment d'eux par l'intermédiaire des Autrichiens, des Italiens et des Russes ; les Slaves du Sud, chrétiens sous domination ottomane, à côté de leurs frères catholiques qui gravitaient vers Raguse et Rome, ou de ceux de religion musulmane, intégrés à la culture islamique ; les renégats et les convertis, *ulema* et drogmans, théologiens conservateurs et humanistes aux idées avancées. Chacune d'entre elles penchée sur son propre passé, les historiographies modernes du Sud-Est européen nous ont accoutumés à des images partielles, utiles certes, mais qui n'acquièrent leur véritable signification qu'intégrées à l'ensemble des formes et des phénomènes culturels de l'époque¹⁴.

¹³ R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1962, p. 621.

¹⁴ Il faut bien le dire ici, une fois pour toutes : la difficulté d'arriver à une vision d'ensemble complète et véridique de la vie culturelle sud-est européenne résulte pour une bonne part des tendances nationalistes et particularistes des écoles historiques qui se sont formées au XIX^e siècle dans les États balkaniques. En effet, les facteurs qui ont entravé le développement des cultures nationales balkaniques au Moyen Âge – la domination ottomane et les Phanariotes – n'ont pendant longtemps été envisagés par ces écoles que sous un jour strictement négatif. Il convient de souligner que dès les premières années de ce siècle, dans plusieurs de ses ouvrages, Nicolas Iorga

En effet, aussi flatteuses que soient les traditions des cultures nationales, la science ne peut négliger le fait que, des siècles durant, ces cultures se sont développées ici, en ce coin de l'Europe, dans une symbiose particulière qui a déterminé des échanges d'idées, des influences littéraires, des formations intellectuelles, toutes participant simultanément, au-delà de leur fonds traditionnel – islamique pour les unes, byzantin pour les autres –, aux structures et aux styles si différents de l'Orient et de l'Occident.

Comment faire pour reconstituer ce tableau ? Avant de recourir aux rares ouvrages de synthèse ou consacrés aux relations culturelles sud-est européennes, interrogeons les témoins du temps.

On ne dispose malheureusement pas, pour l'époque qui nous intéresse, d'une bibliographie complète de la littérature européenne concernant la Turcocratie, comme il en existe pour le siècle précédent¹⁵. On peut utiliser, en

a tenté d'imposer une attitude objective à l'égard des deux facteurs mentionnés ci-dessus, obtenant par là des résultats scientifiques corrects, dont tirent profit jusqu'à ce jour les chercheurs qui s'occupent du passé commun des peuples sud-est européens. Il suffit de citer, à l'appui de ces observations, des ouvrages comme *Geschichte des osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, vol. I-V, Gotha, 1908-1913, *Histoire des États balkaniques jusqu'à 1924*, Paris, 1925 et *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1935, œuvres du grand historien qui gardent non seulement leur incontestable autorité scientifique, mais aussi toute leur valeur morale, hautement irénique par leur esprit objectif. C'est dans ce même esprit et avec les mêmes résultats profitables que sont entreprises les recherches sud-est européennes des écoles anglaise, allemande et américaine (voir à cet égard le recueil d'études *The Balkans in Transition*, éd. Ch. et B. Jelavich, Berkeley et Los Angeles, 1963, ainsi que les études approfondies de Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Oxford, 1959, D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford, 1966, et S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968). Dernièrement, le prof. Mihai Berza soulignait une fois de plus combien il est nécessaire d'envisager et d'analyser dans leur ensemble les formes de vie et de pensées communes aux nations de la Turcocratie. Au temps de la domination ottomane, « (...) malgré la physionomie propre conservée par chaque peuple et l'expression culturelle originale conservée par chacun d'entre eux, un air de famille s'établit sur toute la région, visible dans les modes de vie et de pensée, dans les formes de la civilisation matérielle et spirituelle (...). Malgré une certaine imperméabilité culturelle due à la différence de religion – il ne faut pourtant pas oublier que l'Islam avait gagné lui-même des adhérents, surtout en Albanie, en Bosnie, en Herzégovine – on constate chez les populations chrétiennes une influence turque ou orientale véhiculée par les Turcs, qui se manifeste dans les arts, dans le théâtre et dans la musique populaires, même dans des œuvres littéraires, et qui n'est pas encore assez étudiée ». Cf. le rapport du prof. M. Berza, « Les grandes étapes de l'histoire du Sud-Est européen », dans *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, Bucarest, 1969, p. 22.

¹⁵ C. Göllner, *Turcica. Die europäischen Turkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, vol. I-II, Bucarest – Berlin, 1961-1967 ; voir vol. I, p. 9, la critique de la bibliographie de J. Hammer, « Verzeichnis der in Europa aufter Konstantinopel erschienenen, die osmanischen Geschichte betreffenden Werke », publiée dans sa *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vol. X, Pest, 1835, incomplète et souvent erronée, mais néanmoins bien utile aujourd'hui encore. Pour l'époque qui nous intéresse, on a surtout insisté sur les bibliographies des relations de voyages, telles que : A. Levai, *Voyages en Levant pendant les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Essai de bibliographie*, Budapest, 1897 (extrait de la *Revue d'Orient et de Hongrie*) ; N. Iorga, *Les voyageurs français dans l'Orient européen*,

échange, d'abord des études partielles, comme celles de Rouillard ou de Billacois, qui nous font connaître l'opinion de l'Europe sur les Turcs telle qu'elle se reflète dans des brochures de « propagande anti-ottomane » et chez les historiens du temps¹⁶. Mais le résultat n'est guère encourageant : les informations européennes sont dénaturées par les sources, par la politique (de 1600 à 1620, 11 projets de Croisade contre les Turcs voient le jour, dont 7 français¹⁷), par les idées préconçues sur les « païens » établis à Byzance. L'image plus ancienne, fruit de deux siècles d'expansion et de danger ottomans, est toujours de mise.

Dans les 53 brochures, anonymes pour la plupart, des années 1561-1683, conservées à la Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras, Billacois distingue tantôt la plume politique des diplomates, tantôt celle hostile des Franciscains – gardiens des Lieux Saints – ou des chevaliers de l'Ordre de Malte¹⁸ – gardiens de la libre navigation des chrétiens dans la Méditerranée –, tantôt même l'attitude des voisins de l'Empire – Autrichiens, Italiens – transmise par des traductions. L'image que fournissent de tels écrits est tendancieuse et fautive. Les Turcs continuent à être dépeints comme une menace permanente pour l'Europe et la France (au XVII^e siècle !), menace qu'il convient d'éliminer par une « Croisade ». Remarquons que, par l'ineptie de ces clichés moyenâgeux, toute cette littérature va, de manière assez inattendue, à l'encontre de la politique française du temps, favorable – comme on le sait – aux relations avec la Porte et bénéficiaire du commerce dans la Méditerranée ottomane.

Le même XVII^e siècle amène pourtant peu à peu un relâchement de la méfiance et du mépris, produits du fanatisme religieux, de l'ignorance et de la

Paris, 1928 (extrait de la *Revue des cours et conférences*, 1926-1927) et *Une vingtaine de voyageurs dans l'Orient européen...*, Paris, 1928 ; J.M. Carré, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, vol. I-II, Le Caire, 1932 ; Sh. H. Weber, *Voyages and Travels in Greece, the Near East and Adjacent Regions, Made Previously to the Year 1801*, Princeton, New Jersey, 1953 (les pages 51-104 comprennent la description de 231 éditions d'œuvres parues au cours de la période 1600-1700) ; voir également une excellente bibliographie générale des Balkans après la chute de Constantinople chez L.S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York, 1958, p. 873-946 ; d'autres bibliographies générales ou spéciales chez C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néo-hellénique*, Annexe, Athènes, 1966, p. 13-21.

¹⁶ C.D. Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, 1938 ; F. Billacois, « Le Turc : Image mentale et mythe politique dans la France du début du XVII^e siècle », *Revue de psychologie des peuples*, 21, 1966, n° 2, p. 233-246. Voir également P. Martino, *L'Orient dans la littérature française des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1906 ; N. Daniel, *Islam and the West : the Making of an Image*, Édinburgh, 1960 ; S. Searight, « The Turkey Merchants : Life in the Levant Company », *History Today*, 16, 1966, n° 6, p. 414-421 et W. Market, *Osteuropa und die Abendländische Welt, Aufsätze und Vorträge*, Göttingen, 1966.

¹⁷ Cf. G. Tongas, *Les relations de la France avec l'Empire ottoman durant la première moitié du XVII^e siècle et l'ambassade à Constantinople de Philippe de Harlay, comte de Césy, 1619-1640*, Toulouse, 1942, p. 7 sqq.

¹⁸ J. Salrá, *La orden de Malta y las acciones navales españolas contra turcos y berberiscos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1944.

superficialité, en faveur d'un intérêt éclairé, générateur de jugements objectifs et, dans des cas notables, de sentiments de respect pour les civilisations des Balkans et du Proche-Orient¹⁹. Alors, aux profits politiques ou commerciaux d'un voyage en Méditerranée Orientale viennent s'ajouter ceux de la connaissance et il ne faut donc pas s'étonner d'un ouvrage comme celui de Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages et de l'avantage que la recherche des antiquités procure aux sçavans*²⁰, paru à la fin du siècle. Ce qu'on peut sélectionner de la riche littérature de notes de voyage du temps représente la partie la plus authentique et la plus vivante de la bibliographie du problème qui nous occupe. On trouve dans de tels écrits des jugements européens objectifs sur la Turcocratie et, par là, des efforts systématiques pour inclure celle-ci parmi les objectifs de la science européenne. C'est l'époque à laquelle les sentiments de l'Europe à l'égard de la culture et du peuple turcs sont en voie de transformation, prêts à se muer en estime et sympathie. Du moment où l'Empire ottoman cesse de représenter un péril pour le continent, pour devenir un débouché intéressant pour son commerce et un pion utile dans la politique orientale des Grandes Puissances, les savants trouvent une raison et les moyens de compléter leurs études orientales avec une zone peu ou mal connue jusque là. Cette mutation a lieu vers le dernier quart du XVII^e siècle²¹.

L'avantage des impressions laissées par les voyageurs étrangers réside dans leur caractère de documents reflétant les contacts entre les civilisations qui s'étaient tenues jusqu'alors à distance. Le défaut de cette littérature est sa valeur inégale due aux difficultés objectives et subjectives rencontrées par les auteurs, comme la difficulté de l'information et l'incapacité de saisir les traits essentiels de sociétés qui leur sont totalement étrangères. Ainsi, un voyageur de 1650, A. Poulet, signale la difficulté qu'il éprouve à s'informer, « après mille relations qui ont été faites d'une infinité de personnes qui ont passé... et la plupart desquelles en ont rien décrit que des choses imaginées, récitées ou mal expliquées », car « les voyageurs prennent plus les remarques de nos livres que ce qu'ils ont vu dans les pays étrangers »²². Le système des « voyages à la plume » est, du reste, fort répandu au cours des XVI^e-XVIII^e siècles et c'est à juste titre que les auteurs

¹⁹ Les Turcs commencent même à trouver des admirateurs, comme O.G. Busbecq, *Exclamatio, sive de re militari contra Turcam instituenda consilium*, Leyde, 1633, p. 439.

²⁰ T. I-II, Paris, chez Pierre Aubouin et Pierre Emery, 1686, (XVII) + 732 p.

²¹ Pour ce changement d'optique des voyageurs européens, voir les études de R.W. Franz, *The English Traveller and the Movement of Ideas, 1660-1732*, Lincoln, Nebraska, 1934, et de G. Atkinson, *Les relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, Paris, 1924. Cette vision avait été précédée de celle nettement élogieuse – mais naturellement peu objective – de certains auteurs du XVI^e siècle (Machiavel, Paolo Giovio ou Jean Bodin), qui louent la bonne administration, la discipline militaire et l'esprit de tolérance qui régnaient dans l'Empire ottoman (cf. P. Coles, *op. cit.*, p. 145-153).

²² A. Poulet, *Nouvelles relations du Levant*, t. I, Paris, 1667, p. I-II ; t. II, Paris, 1668, p. 420.

plus récents invitent à la prudence²³. Le fait a été relevé au début du XIX^e siècle, par le baron de Tott, quand il dénonçait les voyageurs qui « ont accrédité une foule d'absurdités, sans avoir d'autre tort que de ne s'être pas assez méfiés d'eux-mêmes ». Dans son ouvrage récent, Raoul Clément attribue la faiblesse des relations de voyage au fait que les « voyageurs visitent tous les mêmes monuments, s'intéressent aux mêmes curiosités et leurs récits se ressemblent, même quand ils ne se copient pas... Sensibles au pittoresque de la vie musulmane, ils nous décrivent l'animation des rues..., les grandes fêtes..., plusieurs, aussi, moins superficiels, s'intéressent à la vie même des Musulmans, nous expliquent les cérémonies... Mais ce n'est là qu'une exception »²⁴. Même des voyageurs comme Tavernier²⁵ ou Thevenot²⁶ étaient frappés surtout par la religiosité superstitieuse des Turcs et par leur manque de culture européenne.

Pour rencontrer un observateur libre des préjugés de ses prédécesseurs et de ses contemporains, possédant une curiosité scientifique impartiale et un goût authentique pour les études orientales, capable d'observer la culture ottomane avec les yeux d'un savant, il faut attendre Antoine Galland. Celui-ci était venu à Constantinople pour y apprendre les langues orientales, y compris le turc, et acheter des livres, activités qui lui donnent l'occasion – ainsi que nous le verrons – de fréquenter des intellectuels raffinés et des œuvres importantes. Ce qui s'impose dans son *Journal* (pour les années 1672-1673) c'est l'objectivité de ses jugements et son désir sincère de connaître l'Islam par tous les moyens que lui offrait de ce temps la capitale ottomane ; d'où ses remarques sur l'érudition des

²³ D. Hemmerdinger Iliadou, « La Crète sous la domination vénitienne et lors de la conquête ottomane (1322-1664). Renseignements nouveaux ou peu connus d'après les pèlerins et les voyageurs », *Studi veneziani*, 9, 1967, p. 535 *sqq.* Commentant les opinions de Poulet ou de Tott, l'auteur relève (p. 536-537) le caractère partial et souvent inexact des informations des voyageurs, qui en général imaginent les faits ou compilent tout simplement les relations antérieures. Un ouvrage caractéristique à cet égard est *Le voyageur français*, par l'abbé Joseph Delaporte, que N. Iorga a réédité (Bucarest, 1940) dans la traduction moldave de 1785, en soulignant que « l'auteur n'a voyagé que la plume à la main, que le plus souvent il ne sait pas grand-chose des pays dont il parle et qu'il les fait connaître d'après des voyageurs antérieurs, c'est-à-dire fort mal » (*op. cit.*, p. 7-8). En 1675, André-Georges Guillet inventa un *Sr.* de la Guilletière pour son ouvrage *Athènes ancienne et nouvelle, et l'état présent de l'empire des Turcs*, Paris ; le procédé était assez répandu pour fournir la substance de la note de H. Lewy, « Imaginary Journeys from Palestine to France », *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 1, 1937, p. 251-253. Ajoutons que dans l'autre camp les relations de voyage ne sont pas plus dignes de confiance ; le « reporter » turc par excellence de cette époque, Evliya Tchelebi, n'a guère visité toutes les régions qu'il décrit ; quant à la valeur des données par lui consignées, voir les observations de Fr. Babinger, *Evliya Tschelabi's Reisewege in Albanien*, dans *idem, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, vol. II, Munich, 1966, p. 51 *sqq.*

²⁴ R. Clément, *Les Français d'Égypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, 1960, p. 31.

²⁵ *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier (...) en Turquie, en Perse et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans*, vol. I-II, Paris, 1676-1679.

²⁶ *Voyages de M. de Thevenot au Levant (1655-1666)*, vol. I-II, Paris, 1664. Voir surtout vol. I, p. 250 *sqq.*

savants turcs, la valeur des écrits qui nourrissent leurs préoccupations intellectuelles ; d'où son assiduité à analyser un monde qui, dans ses aspects profonds, commençait à peine alors à s'ouvrir aux érudits européens²⁷.

Avec son habituelle clairvoyance pour les affaires du royaume et la méticulosité qu'il apportait à la réalisation de ses projets, Colbert avait donné à la politique française dans la Méditerranée Orientale – outre la réforme des consulats, dans le secteur diplomatique, et l'encouragement de la Compagnie du Levant, dans le domaine économique – une orientation scientifique : 12 « jeunes de langue » avaient été envoyés à Constantinople pour y apprendre les langues orientales²⁸, cependant que des émissaires spéciaux étaient partis en Orient à la recherche de manuscrits et de livres destinés à enrichir d'une documentation nouvelle la bibliothèque royale²⁹.

À l'action des érudits laïcs venait s'ajouter celle des missionnaires. Une « mission du Levant » avait été créée en 1609 à Constantinople. En 1622 prenait naissance la Congrégation *De propaganda fide*³⁰. En ce qui concerne le sens immédiat de l'offensive missionnaire au Levant, il n'y a pas à se tromper : il était moins pro-chrétien qu'anti-islamique. L'élan « fut donné par un homme qui était bien placé pour être très efficace : le célèbre Père Joseph, 'l'Éminence grise', ami de Richelieu. Parmi les grands desseins de ce vaste cerveau, il y avait eu celui d'entreprendre une Croisade contre les Turcs. Lorsqu'il se fut rendu compte que son projet était irréalisable et qu'il eut éliminé ses belliqueux complexes dans son interminable poème *La Turciade*, le Capucin se tourna vers d'autres moyens de faire reculer l'Islam : la mission »³¹.

Nous verrons plus loin quel fut le rôle des missions dans la formation d'une catégorie particulière d'intellectuels sud-est européens : les convertis. Mais les apôtres du catholicisme au Levant ont également inscrit une page

²⁷ Cf. M. Abdel-Halim, *Antoine Galland, sa vie et son œuvre*, Paris, 1964.

²⁸ Il s'agit des « enfants de langues de France », au sujet desquels voir A. Galland, *Journal...*, vol. I, p. 163 et n. 3. Recrutés à l'École des Langues Orientales de Paris, entretenus à l'Ambassade de France à Constantinople, ces jeunes gens avaient un professeur turc (*hodja*) et étaient destinés à l'appareil français de relations avec l'Orient. Voir également M. Abdel-Halim, *op. cit.*, p. 34, n. 15. Pour les projets de Colbert concernant le Levant, voir notamment *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, éd. P. Clément, vol. I-X, 1861-1865 ; Comte de Saint-Priest, *Mémoire sur l'Ambassade de France et le commerce français dans le Levant*, Paris, 1877 ; C.W. Cole, *Colbert and a Century of French Mercantilism*, vol. I-II, New York, 1939.

²⁹ H. Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, vol. I-II, Paris, 1902.

³⁰ R. Clément, *op. cit.*, p. 22.

³¹ Daniel-Rops, *Histoire de l'Église du Christ*, vol. V/2 (*L'Église des temps classiques. L'ère des grands craquements*), Paris, 1958, p. 137 ; cf. également L. Kilger, « Die ersten fünfzig Jahre Propaganda. Eine Wendezeit der Missionsgeschichte », *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 12, 1922, p. 15 *sqq.*, et A. Castellucci, *Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della S. Congregazione de Propaganda Fide*, dans *Le conferenze al Laterano, marzo-aprile 1923*, Rome, 1923, p. 117-254.

importante dans l'histoire de l'Orientalisme. Par zèle ou par curiosité – ils arrivaient jusqu'en Égypte et en Abyssinie. Ils s'intéressaient aux monuments, aux manuscrits, à la langue, aux mœurs des pays où ils pénétraient³². L'Europe découvrait ainsi de nouvelles zones de culture, qu'elle commençait maintenant à aborder en faisant usage de moyens plus sûrs, d'informations exactes, prises sur les lieux par des personnes instruites et souvent objectives.

Indices culturels de la Turcocratie : le livre

Le contact avec l'Europe du Sud-Est a dû paraître tout aussi déconcertant aux premiers orientalistes qu'il l'est pour le chercheur d'aujourd'hui. Il s'agissait en effet d'un monde extrêmement varié dans ses manifestations culturelles, où peuples, langues, formations intellectuelles, aspirations, structures mentales constituaient autant de problèmes qui demandaient, pour être déchiffrés correctement, à la fois de l'expérience, de l'érudition et de la réflexion.

Dans la distribution territoriale des cultures du temps, les points de repère n'étaient pas les frontières, mais les centres d'activité et de rayonnement. L'Europe du Sud-est possédait au XVII^e siècle un certain nombre de centres pareils, à l'intérieur ou en dehors de son territoire : Constantinople, Candie, Athènes, Jannina, l'Athos, Agra, Chios, Corfou, Bucarest, Jassy, Raguse – mais aussi le Caire, Venise et Rome. Quoique située au-delà des bornes de l'Europe sud-orientale, l'Université de Padoue, par exemple, jouait dans la formation des intellectuels de cette zone un plus grand rôle que l'Académie Patriarcale du Phanar.

Ces centres avaient des fonctions multiples. Ainsi, Constantinople était le siège d'une vie intellectuelle turque, mais grecque aussi et, en outre, un lieu de rencontre pour des intellectuels d'autres nationalités : Roumains, Arméniens, renégats magyars ou vénitiens, mais aussi pour des orientalistes d'Occident. Crète ou les Îles Ioniennes étaient des centres d'éducation pour les Grecs, mais aussi pour les Italiens ; Raguse, pour les Italiens et les Slaves du Sud ; Bucarest et Jassy, pour les Roumains et les Grecs. En dedans ou en dehors des frontières de l'Empire, ces centres favorisaient les contacts entre l'Orient et l'Occident.

À Constantinople il y avait un incessant contact entre des idées et des hommes appartenant à deux mondes et à deux spiritualités différentes. Sur les

³² L'exploration de l'Égypte commence dans la seconde moitié du XVII^e siècle par les Capucins François et Portais (R. Clément, *op. cit.*, p. 101 *sqq.*), mais dès 1633-1636 l'humaniste et collectionneur De Peiresc demandait des livres éthiopiens à P. Agathange et recevait des manuscrits coptes de P. Minuti (A. de Valence, *Correspondance de Peiresc et de P. Agathange de Vendôme*, Paris, 1891, p. 210-269). Pour les recherches égyptiennes de 1647 de P. Elzéar, voir Balthazar de Monconys, *Journal des voyages...*, Lyon, 1665, p. 169-192 ; pour celles de 1672-1673 de P. Vansleb, voir sa *Nouvelle relation en forme de Journal d'un voyage fait en Égypte... en 1672-1673*, Paris, 1677.

rives du Bosphore, la nouvelle capitale coexistait avec l'ancienne cité de tradition byzantine. Dans la société turque soumise au rituel islamique, d'un rigorisme caractéristique pour les structures réfractaires aux changements, l'intellectuel – prêtre, magistrat ou enseignant – occupait nécessairement une position centrale, souvent une position privilégiée. Galland relève avec justesse *la place importante qu'occupe le livre dans la vie ottomane*. Le *Journal* de ce collectionneur passionné de manuscrits orientaux abonde en notes concernant le commerce des livres et ses propres acquisitions – qui étaient fort importantes. Les contacts assidus du docte français avec les intellectuels européens ou turcs étaient complétés par la fréquentation d'une catégorie spéciale d'auxiliaires de la culture, souvent plus réceptifs que les érudits – esclaves de la tradition – aux nouvelles tendances et aux nouvelles préoccupations intellectuelles : les marchands de livres. « Il y a à Constantinople et aux lieux voisins, note-t-il, plusieurs manuscrits grecs ou entre les mains des Turcs qui les ont pris sur les Chrétiens, ou chez les Grecs, particulièrement les moines ou les prestres et leurs héritiers ; et les uns et les autres s'en soucient à vendre »³³. Avec leur aide, Galland réussit à acquérir des œuvres remarquables. Quant au profit qu'il a tiré de telles fréquentations, toute son activité d'orientaliste l'atteste. Au cours de celle-ci, il se convainquit de la valeur de la culture orientale, ainsi qu'en témoignent ces paroles : « Tous ces livres si diversifiés donneront lieu de faire réflexion que *les sçavans des nations orientales ont un grand champ pour acquérir chez eux ce que l'on appelle érudition* »³⁴.

Galland avait très bien observé que le manuscrit et le livre sont d'excellents indices de la circulation des idées, de l'intensité et des nuances de la vie intellectuelle³⁵. Dans la formation d'un nouveau type d'intellectuel oriental, aussi bien que dans le renforcement des contacts Orient – Occident, le livre joue un rôle de premier plan. Des lectures abondantes et variées deviennent au XVII^e siècle une pratique et une passion pour l'humaniste sud-est européen. L'« éloge du livre » dû au chroniqueur moldave Miron Costin³⁶ et fréquemment cité, d'une part, les catalogues des bibliothèques roumaines et grecques de la période pré-moderne, d'autre part, attestent le nouveau courant. Il apportait de l'Occident, avec les livres, ce besoin nouveau de lecture, qui visait à satisfaire non seulement des buts strictement *doctrinaires*, mais aussi la simple *curiosité* et

³³ A. Galland, *Journal*, p. 275.

³⁴ A. Galland, dans la préface à la *Bibliothèque Orientale ou... Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance de l'Orient...*, par M. d'Herbelot, Paris, 1697.

³⁵ Concentration de la pensée, moyen de diffusion rapide des idées, instrument créant de nouvelles habitudes de travail intellectuel – le livre (et non seulement le livre imprimé) a fait l'objet, en tant que facteur de civilisation, des jugements lucides de Lucien Febvre, dans sa « Préface » à L. Febvre et H.J. Martin, *L'apparition du livre*, Paris, 1958, p. XXV.

³⁶ « Il ne saurait y avoir dans toute la vie de l'homme de plus utiles et de plus beaux loisirs que la lecture », écrivait à la fin du XVII^e siècle le vieux chroniqueur moldave : voir *De neamul moldovenilor*, dans *Opere*, éd. P.P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 244.

le plaisir³⁷. Soulignons qu'un courant semblable de textes avait lieu en sens inverse. La chasse aux manuscrits orientaux – grecs, arabes, persans, coptes, turcs, karaïtes, arméniens, hébreux, etc. domine toute l'histoire des échanges entre l'Orient et l'Occident aux XVII^e – XVIII^e siècles. Les agents de ce noble trafic sont des plus variés : marchands, ambassadeurs, consuls, voyageurs, prêtres, moines, libraires locaux. Dès le XVI^e siècle, les ambassadeurs de France auprès de la Sublime Porte sont invités à chercher des manuscrits³⁸. L'historien Jacques de Thou, bibliothécaire du roi, écrit en ce sens à l'ambassadeur Harlay de Sancy. En 1613, des recherches dans ce même but sont projetées à Alexandrie et dans la Thébàide. L'intérêt pour les antiquités – tel que le manifestent un Maillet ou un Le Chaire – devient un atout pour une nomination au poste de consul au Caire, ainsi qu'il ressort de ce passage d'une lettre de de Thou à Peiresc au sujet des titres du candidat à ce poste, Santo Seghezzi : « Il est fort homme de bien et capable de faire avoir afforce livres et à bon marché »³⁹. Les connaisseurs en livres – érudits, libraires ou courtiers, métier en plein essor – sont de plus en plus recherchés. Galland fournit de précieuses informations sur les libraires, il montre les marchandages qui ont lieu à Constantinople pour un livre caraïte⁴⁰. Les bibliothèques impériales, princières ou conventuelles sont fréquentées dans toute l'étendue de la Turcocratie – des Pays roumains à Constantinople, de Syrie et Jérusalem jusque dans les coins les plus perdus de l'Égypte et de l'Abyssinie. Il existe des témoignages des XVII^e et XVIII^e siècles sur la bibliothèque de Mărgineni (Valachie) des Cantacuzino, qui fut visitée par le patriarche Macaire d'Antioche et, plus tard, par l'épigraphiste anglais Edmund Chishull⁴¹ ; sur la bibliothèque du monastère de Văcărești, à Bucarest, des princes Mavrocordato et sur celle de la Métropole de Hongrovalachie, où se documentait l'historien Sulzer ; sur la bibliothèque du boyard Andronachi, fréquentée par Jean-Claude Flachet⁴². Lors de son long séjour à Constantinople, Dimitrie Cantemir utilisait, par l'intermédiaire d'amis, la bibliothèque du

³⁷ Voir dans ce sens les analyses pertinentes d'Al. Duțu, *Peregrinarea cărților de „desfătare” brâncovenesti*, dans son ouvrage *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Bucarest, 1968, p. 25 *sqq.*, où il s'agit aussi des dernières décennies du siècle précédent.

³⁸ R. Clément, *op. cit.*, p. 26-27 ; H. Omont, *op. cit.*

¹⁹² Bibliothèque Nationale, Nouv. Acquisitions, Ms. 5174, p. 125 et 129 ; cf. R. Clément, *op. cit.*, p. 27, 106-107.

⁴⁰ A. Galland, *Journal*, p. 31, 185, 275, etc. Selon Evliya Tchelebi, *Seyahatnamesi...*, éd. N. Asim, vol. I, Istanbul, 1314 (= 1898), p. 609, il aurait existé à Constantinople, en 1631, 300 *sahaf* (libraires), avec 50 magasins, pour les corporations religieuses, et 200 autres, avec 60 magasins, pour les autres catégories de lecteurs. À ces chiffres il faut ajouter – d'après la même source – comme auxiliaires de la confection et de la conservation du livre 300 relieurs travaillant dans 100 ateliers.

⁴¹ C. Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino Stolnicul*, Bucarest, 1967, p. 3 *sqq.*

⁴² N. Georgescu-Tistu, *Bibliografia literară română*, Bucarest, 1932, p. 136-139.

Sérail⁴³. À l'occasion des luttes entre Turcs et Impériaux en Hongrie (1687), auxquelles il prit part, le studieux jeune boyard fréquenta probablement les bibliothèques des monastères, qui lui auront peut-être fourni certaines sources pour son premier ouvrage *Le Divan* (Jassy, 1698)⁴⁴. Au cours du même siècle, le Capucin Cassien visite des monastères coptes et établit des listes de manuscrits, mentionnant que « ce sont des livres ecclésiastiques, grand nombre de psautiers, évangiles » et déplorant que « leurs livres sont jetés par terre et tenus en fort peu estime ». Toutefois, dans les quatre monastères coptes de saint Macaire il ne put accéder qu'à trois bibliothèques, « car au quatrième ils ne purent ou feignirent de ne pouvoir trouver les clefs »⁴⁵. La réserve des moines face à la curiosité des chercheurs occidentaux – qui se manifeste aujourd'hui encore – avait à sa base des motifs anciens et légitimes : en 1717, au monastère Sainte-Catherine du Mont Sinaï, on ne permet à un voyageur ni de faire un inventaire, ni de copier des manuscrits, mais seulement de les voir, « à cause des vols précédents »⁴⁶. Cette réserve devait être encore plus marquée dans les bibliothèques arabes ou turques, nombreuses, importantes et bien organisées, mais accessibles seulement aux fidèles de l'Islam stipulés par l'acte de donation des livres (*waqf*)⁴⁷; les informations de Cantemir sur les collections de la bibliothèque du Sérail constituent une grande exception.

Indices culturels de la Turcocratie : les écoles

Un réseau étendu de bibliothèques implique, certes, un public instruit, à la fois capable et désireux de les fréquenter. La capitale de l'Empire ottoman disposait, à ce qu'il semble, de nombreuses institutions d'enseignement pour la formation d'érudits ou de fonctionnaires d'État. À en juger par les chiffres, quelque peu optimistes peut-être, d'Evliya Tchelebi⁴⁸, il existait à Constantinople de son temps 1 993 écoles primaires, 78 médressés, dont les plus élevées étaient celles fondées par des sultans, 35 écoles coraniques et 135 écoles de traditions (*dar ü'l-hadis*)⁴⁹. Même en réduisant le nombre par souci

⁴³ Demetrius Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. par M. de Joncquières, t. I, Paris, 1743, p. 184.

⁴⁴ Cf. notre étude « Începuturile literare ale lui Dimitrie Cantemir », dans D. Cantemir, *Divanul*, éd. V. Căndea, Bucarest, 1969, p. XXIII.

⁴⁵ R. Clément, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁶ M. Labib, *Pèlerins et voyageurs au Mont Sinaï*, Le Caire, 1961, p. 103-104.

⁴⁷ I. Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas, 1967, p. 374. Pour les bibliothèques turques de l'Europe du Sud-Est, voir l'article de C. Çulpan, « Balkanlar'da osmanlı türk kütüphaneleri » (Les bibliothèques turques aux Balkans à l'époque ottomane), *Türk kültürü*, 1966, n° 40, p. 418-425.

⁴⁸ L. Bazin, *Littérature turque*, dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des littératures*, vol. I, Paris, 1955, p. 930, attribue pourtant à Evliya une « valeur documentaire inégalée à l'époque, en dépit d'exagérations que leur invraisemblance rend pratiquement inoffensives ».

⁴⁹ Evliya Tchelebi, *Seyahatnamesi...*, éd. cit., I, p. 524-525.

d'objectivité, ces chiffres attesteront néanmoins une intense activité d'enseignement – car il s'agit, pour l'instant, seulement de la population de la capitale de l'Empire.

Cependant, pour un Turc à l'âge de la formation intellectuelle, Constantinople n'était pas tout. De même que Padoue pour les jeunes Grecs, le but rêvé pour un Turc assoiffé de culture était Le Caire, avec son université d'immense prestige – al-'Azhar. La jeunesse estudiantine ottomane détenait assurément une place importante dans cet ancien centre de culture islamique, puisque, parmi les salles destinées aux différents groupes d'étudiants, l'une était réservée aux Turcs (*al-'Atrāk*)⁵⁰.

De tous les centres urbains de l'Empire, Constantinople était le siège de la vie intellectuelle grecque la plus intense. La capitale n'avait jamais cessé, depuis la conquête, d'exercer ce rôle, mais au XVII^e siècle sa vie culturelle connaissait une nouvelle orientation. La grande école nationale du Patriarcat était dirigée à partir de 1626 par le philosophe néo-aristotélicien Théophile Corydalée et ensuite, à partir de 1646, par le disciple de celui-ci, Jean Caryophyllis⁵¹. Pourtant, en 1655, Alexandre Mavrocordato constatait – ainsi que nous l'apprend son élève Jacques Manos – que « les chrétiens de la ville étaient non seulement privés de toutes notions philosophiques, mais ignorants sur les lettres grecques ; aussitôt il organisa une réunion d'hommes intelligents ; il améliora d'abord leurs mœurs conformément aux principes de la philosophie morale ; puis, comme un bon et diligent père de famille, il leur enseigna la langue grecque et la philosophie »⁵². Il s'agit du soi-disant Παιδαγωγείων créé avec l'aide financière de Manolakis Manos de Castoria, protecteur connu de la culture et de l'enseignement grecs⁵³. Outre la philosophie, on y enseignait la littérature, la rhétorique et les « sciences ». C'est l'école dont Cantemir fait l'éloge et dont il a lui-même suivi les cours.

Des écoles grecques similaires existaient dans différentes régions de la Turcocratie, dans les Îles Ioniennes ou dans l'Archipel. À la fin du siècle, Anastase de Naoussa rapporte que le nombre de « collèges » fonctionnant dans les villes grecques s'élève à 40⁵⁴. Les plus connus, par leur ancienneté, leur continuité ou le prestige de ses professeurs, étaient : le Petit Collège, ou Collège d'Epiphánios, de Ianina, fondé en 1645 ; le Grand Collège, ou Collège de Gionma, de la même ville (1675) ; le Mouseion d'Agrafa (où enseignèrent

⁵⁰ H.A.R. Gibb et J.R. Kratners (éd.), *Handwörterbuch des Islams*, Leyde, s.v. « Al-Azhar ».

⁵¹ Cf. C. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, p. 54 sqq.

⁵² Cf. G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 27-28.

⁵³ M.I. Gedeon, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας. Ιστορικά είδήσεις περί της Μεγάλης του Γένους Σχολής, 1454-1830*, Constantinople, 1883.

⁵⁴ G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, p. 30.

Eugène Ianoulis, disciple de Corydalée et ensuite Anastase Gorgios) ; l'École d'Athènes, fondée par Corydalée en 1645, puis celle d'Epiphaios (1667) ; le Collège de Chios, fondé en 1660, avec une importante contribution de Léon Allatius ; l'Hellénomusée de Pathmos, créé du temps d'Alexandre Mavrocordato, l'École de Jérusalem, qui a connu une activité particulière sous la direction des patriarches Nectarios, Dosithée et Chrysanthos ; enfin, l'Académie de Corfou, qui a fonctionné jusqu'en 1732. Ajoutons le collège grec de Venise et le Frontistère Flanginien fondé dans cette même ville en 1664 par Thomas Flanginis de Corfou, l'Hellénomusée Cotounien, créé par la donation de Jean Cotounios de Veria, auprès de l'Université de Padoue⁵⁵.

Enfin, les structures pédagogiques grecques comprenaient encore les écoles élémentaires fonctionnant auprès des paroisses⁵⁶, ou peut-être même dans telle maison d'artisan, comme celle d'Athènes décrite en 1673 par Guillet⁵⁷. Ainsi qu'on peut le voir, le tableau de l'enseignement au XVII^e siècle était relativement riche par rapport aux conditions de l'hellénisme d'alors.

Vers la fin du siècle, il comprendra pour une longue période une nouvelle zone, celle de la Valachie et de la Moldavie, avec les Académies Princières de Bucarest et de Jassy, où l'enseignement avait lieu en grec⁵⁸. Depuis quelques dizaines d'années, des tentatives avaient été faites dans les deux principautés en vue d'organiser un enseignement qui dépasse les habituelles écoles de lecture – écriture et d'initiation catéchistique fonctionnant auprès des églises ou des monastères. Durant les règnes de Matei Basarab et de Vasile Lupu, des écoles d'un échelon « plus élevé » furent créées à Târgoviște et à Jassy⁵⁹, au monastère des Trois-Hiérarques. Un collège à enseignement en grec et latin, dont le professeur principal était Pantaléon (Païssios) Ligaridis, fonctionna un certain temps, toujours à Târgoviște, après 1646. Ces écoles marquent la répercussion au-delà des Carpates des initiatives pédagogiques de

⁵⁵ *Ibidem*, p. 34-78.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 14-24.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 18. Néanmoins, en ce qui concerne la valeur des relations de Guillet, voir plus haut, n. 32.

⁵⁸ Au sujet de l'enseignement roumain au XVII^e siècle, voir V. Papacostea, « O școală de limbă și cultură slavonă la Târgoviște », p. 183-194 ; idem, « Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie », p. 7-39 ; idem, « La fondation de l'« Académie grecque » de Bucarest », *Revue des études sud-est européennes*, 4, 1966, p. 115-138 ; Șt. Pascu, « Collèges et académies dans les Pays roumains au Moyen Âge », *Revue Roumaine d'Histoire*, 5, 1966, p. 925-936 ; Șt. Bârsănescu, *Academia domnească din Iași, 1714-1821*, Bucarest, 1952.

⁵⁹ Suivant Marco Bandinus, administrateur de l'Église catholique de Moldavie en 1644-1649, il aurait existé de son temps à Jassy 20 écoles avec 200 écoliers : V.A. Urechia, « Codex Bandinus », p. CIV-CVI. En 1653, Paul d'Alep trouve l'École des Trois-Hiérarques logée dans un édifice « unique et magnifique » (*Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, t. XXII, Paris, 1930, p. 182 sq.). Au sujet du climat culturel de Jassy, ville au commerce bien développé au XVII^e siècle, voir G. Crăciun, « Călători străini despre Iași în secolele XIV-XIX », *Studii și articole de istorie*, 8, 1966, p. 239-254.

Transylvanie et d'Ukraine où, poussés par l'offensive de la Contre-Réforme, les calvinistes et les orthodoxes se défendaient par des collèges, fondés récemment, à Alba Iulia (1622), Kiev (1632) et Orăștie (fin du XVII^e siècle). Sous le règne de Constantin Brâncoveanu (en 1694), ou peut-être quelques années plus tôt, l'Académie princière du monastère de Saint-Sabbas commençait son activité à Bucarest. Une école de langue grecque fut créée en 1714 à Jassy.

Ces institutions complétaient heureusement les coordonnées culturelles de la Moldavie et de la Valachie, pays destinés, grâce à leur statut politique et économique spécial dans le cadre de la Turcocratie, à jouer un rôle important dans la renaissance culturelle de toute l'Europe du Sud-Est à l'époque moderne. Parce qu'ils jouissaient d'une relative aisance économique et d'une autonomie politique qui leur donnait le droit d'être gouvernés par des princes autochtones ou tout au moins (à l'époque phanariote) chrétiens, étant donnée aussi leur contribution matérielle permanente à l'entretien des institutions religieuses de l'Orient orthodoxe⁶⁰ et les rapports actifs qu'ils entretenaient avec les grandes puissances voisines – l'Autriche, la Pologne et la Russie –, les Pays roumains ont été, depuis le XVII^e siècle jusqu'à la formation des États balkaniques, une région idéale de refuge, de secours matériels et de retraite à des fins de création intellectuelle ou d'activité culturelle et politique pour les érudits de toutes les nations balkaniques. Ce rôle était reconnu par les intellectuels du temps. « Que manque-t-il à ce pays pour s'enorgueillir et se réjouir et pour se déclarer le pays le plus heureux et béni entre tous les pays et tous les États de la terre ? – se demande Sevastos Kyménitès dans ses *Paroles d'éloge pour... le prince Constantin (Brâncoveanu) Basarab*. – Rien d'autre que la souveraine, la première et la plus élevée de toutes les vertus, qui engendre toutes les bonnes choses parmi les hommes, à savoir la sagesse et l'étude et l'enseignement et la lumière brillante du livre et la civilité et l'ornement de l'esprit et de toutes les vertus morales »⁶¹. Ajouté au XVII^e siècle à l'activité artistique et typographique existante depuis longtemps et dont bénéficiait tout l'Orient chrétien – Roumains, Grecs, Arabes, Slaves du Sud, Géorgiens – l'enseignement apporte un nouveau bienfait, amplifiant encore le rôle considérable du facteur roumain dans la culture orientale du temps.

À l'exception de la Dalmatie, les autres zones du Sud-Est européen ne disposaient pas de structures culturelles comparables à celles mentionnées plus haut. Nous ne disposons pas de données suffisantes sur la situation de la Bulgarie durant cette période, mais il est certain qu'au moins l'instruction – dont le niveau devait être des plus modestes – était assurée dans les zones orthodoxes par le système grec (écoles conventuelles et paroissiales) et dans les zones

⁶⁰ Voir pour ces aides M. Beza, *Urme românești în Răsăritul Ortodox*, 2^e éd., Bucarest, 1937 ; T. Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940.

⁶¹ E. Hurmuzaki – A. Papadopoulos-Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIII, Bucarest, 1909, p. 227.

islamisées suivant le système turc. Les communautés catholiques étaient incontestablement plus favorisées dans le domaine de l'enseignement. La propagande était basée en grande mesure sur les écoles, telle que celle de Sofia, qui pouvaient ouvrir aux élèves – fût-ce par la théologie – les horizons occidentaux⁶².

La Bosnie et l'Herzégovine constituaient, avec l'Albanie, la limite ouest de la création culturelle islamique dans la Péninsule. Le réveil national de l'époque moderne a relégué à l'arrière-plan le long effort littéraire, théologique et scientifique des intellectuels bosniaques d'expression orientale, effort non seulement couronné de réussites des plus remarquables, mais pleines d'intérêt aussi pour l'étude des contacts entre l'Orient et l'Occident⁶³. Entre la perte de l'indépendance du royaume de Bosnie (1463) et l'occupation de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche (1878), la culture des deux provinces a été illustrée par près de trois cents personnalités qui, outre leur langue maternelle, cultivaient aussi soit le turc, soit l'arabe, soit le persan, parfois deux de ces langues ou même toutes les trois.

Pour les nécessités de leurs études, les uns – plus rarement, certes – apprenaient des langues occidentales, tel le chroniqueur Ibrahim Ibn Abdillâh Pečevi Alibegović (mort en 1651), qui savait le hongrois, langue par l'intermédiaire de laquelle il pouvait accéder aux sources latines.

On connaît la place importante qu'a tenue le facteur sud-slave – et bosniaque en premier lieu – dans la vie politique de la Porte. Un nombre impressionnant de grands-vizirs, parmi lesquels le renommé Mehmed Pacha Sokollu (Sokolović, en fonction de 1565 à 1579), étaient de cette origine ethnique. Il ne semble pas qu'un jeune musulman de Bosnie, plein d'ardeur intellectuelle rencontrât plus de difficultés qu'un Anatolien pour accéder à de hautes études. Le fait est que, pour cela, il devait prendre le chemin de Stamboul. Une fois en possession des titres convoités, il pouvait revenir dans son pays, comme Hasan Ibn Turkhan al-Kafi al-Aghisari (Prušćak) professeur et cadî à Prušac (m. 1616), ou comme Mustafa Ejubović, dit Sheikh Jujo, mufti de

⁶² I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Rome, 1937, p. 30 *sqq.*

⁶³ Cf. Z. Veselá, « O muslimské Bosně », *Nový Orient*, 21, 1966, p. 216-217. Au sujet de la contribution bosniaque à la culture de l'Islam, voir l'étude de S. Balić « Der südslavische Anteil an der Prosaliteratur der Osmanen », *Österreichische Osthefte*, 8, 1966, n° 6, p. 468-477. Ce que l'on connaît de ce chapitre des littératures sud-est européennes est dû à la curiosité des orientalistes occidentaux, mais aussi et surtout au zèle des auteurs bosniaques ou turcs (voir plus loin). Balić tente de reprendre le problème avec des intentions de réhabilitation, convaincu que, bien que « l'ordre féodal ne favorise évidemment pas le progrès de la civilisation, le XVII^e siècle et, en partie, le XVIII^e ont représenté pour la Bosnie, en comparaison de la période pré-turque, une époque de grand essor culturel et social » (p. 470). L'auteur déplore que certains auteurs, influencés par des considérations nationales ou idéologiques, aient négligé les aspects positifs de l'idéal religieux des musulmans bosniaques et, par là, sous-estimé leur œuvre culturelle. Les passages de cette étude qui ont trait à la Bosnie tirent leur information de l'étude de Balić.

Mostar (m. 1707) ; mais beaucoup d'entre eux restaient à poursuivre leurs études ou écrire dans d'autres parties de l'Empire, plus favorisées sous le rapport du climat intellectuel. Si la Bosnie et l'Herzégovine ont participé à la culture ottomane, leur contribution a consisté en un contingent d'intellectuels distingués plutôt qu'en des centres de hautes études.

En dehors des zones de culture islamique et souvent en interférence avec celles-ci, d'autres territoires culturels sont dignes d'être mentionnés chez les Slaves du Sud orthodoxes, chez les Serbes catholiques, en Croatie et en Dalmatie⁶⁴. Raguse, l'« Athènes sud-slave », connaît justement au XVII^e siècle, jusqu'au terrible tremblement de terre de 1667, une période de remarquable essor, marquée par les œuvres de Iovan Gundulić, Gjion Palmotić et Ignacij Gjorgjić.

Plus au Sud, l'Albanie, malgré de minces zones de culture occidentale maintenues grâce au catholicisme, était pratiquement noyée dans l'Islam⁶⁵. On doit à Evliya Tchelebi la seule description d'une certaine ampleur de ce pays pour l'époque qui nous intéresse⁶⁶. Vers 1661-1662, il note à Scutari onze mosquées, chacune avec sa médressé, il y rencontre des érudits *softa* et *ulema* ; à Delvina, il y avait trois médressés, trois écoles élémentaires et trois monastères, de même dans les autres grandes villes, comme Gjinokastrà et Berat, laquelle – outre une *teke* – avait des médressés et des écoles du temps de Bayazid II. À Valone le voyageur turc parle de trois médressés, cinq écoles élémentaires, trois monastères avec cent derviches et une *teke*. Kavaja renfermait deux médressés (sans écoliers), trois écoles élémentaires et deux monastères ; Pequin, trois médressés, cinq écoles fréquentées et deux monastères ; Elbasan, enfin, n'avait pas moins de dix monastères, 46 mosquées avec leurs médressés, voire un médecin, Muhki Tchelebi, le « Souffle du Messie », qui « pouvait même

⁶⁴ Cf. I. Kukuljević-Salčinski, « Književnici u Hrvatah s ove strane Velebita živivši u prvoj polovini XVII veka », *Archiv za povijestnicu jugoslav*, 9, 1868, p. 152-342 et 10, 1869, p. 1-222 ; I. Coletti, *Illyrici sacri*, t. VIII, Venise, 1819 ; J. Jelenić, *Bio-bibliografija franjevacà Bosne srebreničke*, t. I, Zagreb, 1925 ; C. Wilczkowski, « Littérature dalmate », dans *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, vol. II, Paris, 1956, p. 1367-1377 ; I. Šimrak, *De relationibus Slavorum Meridionalium S.R.E. Apost. saec. XVII et XVIII*, vol. I, Zagreb, 1926.

⁶⁵ F. Cordignano, « Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del secolo XVI alla metà del secolo XVII », *Orientalia Christiana Periodica*, 36, 1934, n° 4, p. 229-294 ; E. Rossi, *Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell'Islam in Albania*, « Albania », 3, 1942, fasc. 4, p. 1-14.

⁶⁶ Dans *Seyahatnamesi...*, vol. VI ; cf. Fr. Babinger, « Ewlija Tchelebi's Reisewege in Albanien », *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache*, 33/2, 1930 : *Westasiatische Studien*, p. 138-178 ; l'étude est reprise dans idem, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und Levant*, vol. II, Munich, 1966, p. 51-89. Pour la situation de l'Albanie au début du XVII^e siècle, voir la relation sur le nord du pays de l'archevêque Marino Bizzi d'Antivari, publiée par Fr. Racki, « Izvjestja barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju g. 1610 po Albanskoj i staroj Srbiji », *Starine*, 20, 1888.

ressusciter les morts ». La population parlait l'albanais, mais les gens instruits savaient le grec, le turc, certains même le persan.

Malgré ces implantations sur les rives de l'Adriatique, trois siècles après la conquête, la Turcocratie européenne était, du point de vue culturel, tout aussi peu victorieuse dans les Balkans qu'en Perse ou dans les pays arabes. René Grousset a remarqué très justement que seule l'Anatolie grecque avait été radicalement turcisée⁶⁷. En dehors des zones mentionnées soumises à la domination du Croissant, qui végétaient dans leurs vieilles structures pré-islamiques, mais étaient toujours sensibles aux contacts avec l'Occident, la Méditerranée orientale comprenait encore des territoires soustraits à l'influence directe de l'Islam. D'abord les îles, objet de disputes séculaires entre deux guerres saintes, l'une musulmane et l'autre chrétienne, le *ġihād* et les croisades. Rhodes, Chypre – de même que la Hongrie – ne furent occupées que dans la première moitié du XVI^e siècle, aussi l'empreinte de la Romanité vénitienne y est-elle bien plus forte⁶⁸. Soumise à peine en 1669, la Crète représenta pendant longtemps un territoire privilégié où se développaient surtout l'art et la littérature grecs, enrichis de puissants apports vénitiens, dans un climat d'aisance, de luxe et de liberté bien plus grande. Enfin, le Mont Athos, dont la concentration spirituelle chrétienne impressionnait jusqu'au gouvernement des sultans qui lui accorda maints privilèges et actes de propriété, pouvait poursuivre dans une paix rarement troublée, avec l'aide matérielle des voïvodes roumains, l'accomplissement de son ancienne vocation chrétienne.

Ainsi donc, dans le monde de la Méditerranée orientale, on peut cerner plusieurs zones de civilisation. La partie encore sous domination européenne (Péloponnèse, Crète, les Îles) est influencée par l'Occident. Les pays autonomes (Moldavie, Valachie, Raguse) ont préservé leurs structures fondamentales et puisent à l'Europe libre le peu que leur régime politique et leurs structures traditionnelles permettent. Ces territoires accomplissent un rôle de soutien et de refuge pour les régions soumises au Croissant. À leur tour, les nations subjuguées peuvent être réparties suivant leurs activités caractéristiques dans le cadre de l'Empire ; d'une part, les Grecs, engagés sur les plans politique et religieux ; d'autre part, les Albanais, Serbes et Bulgares, dont l'apport militaire, dû à des personnalités marquantes, ne peut néanmoins valoir des avantages du même ordre à leurs compatriotes restés dans leurs foyers.

Remèdes au retard : 1. La restauration de l'ancien enseignement

Les coordonnées culturelles révèlent dans ce monde, qui avait représenté à peine quelques siècles auparavant le *summum* de la pensée et de la civilisation

⁶⁷ R. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris, 1946, p. 282.

⁶⁸ Ce qui autorise C.Th. Dimaras à considérer comme *Signes de la fête* les manifestations culturelles chyprio-crétoises du XVII^e siècle ; voir *Histoire de la littérature néohellénique*, Athènes, 1965, p. 74-96.

européenne, l'existence d'un anachronique retard. Retard, bien sûr, par rapport à l'Occident, qui jusqu'à la fin du XVII^e siècle avait cultivé la scolastique, le scepticisme de Montaigne, les doutes de la Réforme, posé les fondements de la science moderne par Galilée et Newton et donné à la pensée de nouvelles lignes de force par un Bacon, un Descartes ou un Locke. Sans doute, ce rythme d'évolution et ces tendances de la pensée pouvaient être contestés au Levant : ils ne représentaient, en somme, que l'aventure spirituelle d'un Occident évadé de la tradition, en minorité par rapport aux anciennes civilisations orientales qui, avec leurs structures immuables, dominaient encore la plus grande partie de l'Ancien Monde. Mais la vérité est que *l'Europe du Sud-Est était en recul par rapport au standard atteint par ses propres civilisations*.

Après la chute de Constantinople, la création culturelle s'était poursuivie durant près d'un siècle, mais seulement dans les régions non occupées effectivement. Ensuite, celles-ci sont entrées à leur tour dans une longue période de stagnation. C'est pourquoi l'effort de ressusciter les traditions d'études et de culture s'avère le problème primordial pour les facteurs du Sud-Est européen capables d'initiatives, à une époque où les transformations politiques et sociales avaient transféré le poids des actions décisives à de nouvelles couches sociales et à d'autres idéaux.

Ainsi que nous le verrons plus loin, les intellectuels sud-est européens étaient unanimes à reconnaître la décadence politique, économique et culturelle de cette partie du monde. S'ils conservaient le sentiment d'une indiscutable supériorité doctrinale sur l'Occident catholique ou protestant⁶⁹, ils étaient tout aussi conscients de leur propre infériorité sur les plans de l'organisation, de la création et de l'efficacité⁷⁰. Avec le temps, dans le conflit tradition – innovation de l'histoire des idées et des institutions sud-est européennes, les divergences s'accuseront entre ceux pour lesquels c'est la pureté de la doctrine qui doit prévaloir et ceux qui visent à rattraper l'Occident, fût-ce en sacrifiant peu à peu la doctrine. Cette divergence d'attitudes en déterminera une autre quant aux moyens et aux programmes. Aussi, lorsque la conjoncture sera favorable à la reprise des activités culturelles en matière d'enseignement, d'art, d'imprimerie, de constructions et d'institutions, les programmes respectifs seront pour un

⁶⁹ « (...) Les Latins devraient se dire que si nous n'avons pas la science des choses extérieures, nous possédons, par la grâce du Christ, la science intérieure et spirituelle qui arme notre foi orthodoxe et que, sur le chapitre des sacrifices et des tribulations, nous sommes à jamais supérieurs aux Latins. (...) Il y a trois cents ans que les Turcs sont maîtres de la Grèce (...). La religion du Christ et le mystère de la pitié sont dans toute leur splendeur et vous me dites que nous manquons de science ? » (Cyrille Loucaris, *apud* C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 66).

⁷⁰ Accepter le fait de la supériorité occidentale, tout en la limitant à une supériorité scientifique et technique, est d'ailleurs une attitude commune des sociétés traditionnelles, dépassées par l'Europe en ce qui concerne le progrès matériel. Voir dans ce sens les observations justes de H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, Londres, 1957, p. 179.

certain temps partagés entre le modèle autoritaire des grandes figures du passé – empereurs byzantins, tsars serbes ou bulgares, voïvodes roumains, Pères de l'Église et moines érudits d'autrefois – et celui prestigieux de l'Occidental à mentalité moderne. Le XVII^e siècle roumain est significatif à cet égard et nous avons souligné dans un précédent ouvrage⁷¹ les tendances visiblement antagonistes qui se dessinent à cette époque en Valachie dans les programmes de renaissance culturelle : Matei Basarab s'efforçant de répéter les actes de son prédécesseur Neagoe, dont un siècle et demi le sépare; son beau-frère Udriște Năsturel, promoteur d'un humanisme de conception occidentale, mais d'expression slavonne anachronique; un clergé d'extraction paysanne œuvrant en faveur d'une respectable éducation religieuse pour laquelle, réaliste, il commence à recourir à la langue vivante du peuple. Cette confrontation de programmes, qui traduit la recherche des solutions nouvelles, salutaires pour une société infirme à tant de points de vue, *trouve son expression dans l'enseignement du temps, dans la formation des intellectuels sud-est européens. Un des traits caractéristiques de ces intellectuels, bénéficiaires de plusieurs styles de culture, perméables à différents modes de penser, susceptibles de comprendre et même d'adopter, suivant les circonstances, des points de vue plus d'une fois opposés, se dessine et se manifeste dès cette époque.*

Dans les institutions mentionnées ci-dessus, l'enseignement – professé à des niveaux fort différents et obéissant à des traditions, des tendances et des inspirations tout aussi variées – pouvait être, en lignes générales, conservateur ou novateur. La première catégorie comprend les écoles théologiques, islamiques ou chrétiennes.

Une attention particulière était, bien entendu, accordée par les chefs du gouvernement ottoman aux futurs fonctionnaires⁷². Les jeunes gens destinés aux hautes dignités (*itchoglan*), recrutés par le système du *devchirmé* (le tribut du sang), étaient choisis parmi les enfants bien faits et beaux. Tout d'abord on les présentait au sultan, qui les envoyait à l'un de ses sérails de Péra, Andrinople ou Constantinople. Placés sous la direction d'un *kapu agasi* (*kapu ağası*, chef des eunuques blancs), qui recevait une pension de 4 à 5 aspres par jour, ils commençaient par apprendre dans une des écoles (*Büyük* ou *Küçük oda*) les principes de la religion islamique, ainsi que le turc, l'arabe et le persan. Devenus

⁷¹ V. Căndeă, « L'humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie », *Revue des études sud-est européennes*, 6, 1968, n° 2, p. 239-287. [article reproduit dans le présent volume (n. éd.)].

⁷² P. Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman...*, traduit de l'anglais..., 1^e partie, La Haye, 1709, chap. IV : *De l'éducation des jeunes gens qu'on élève dans le Sérail pour être appelez aux grandes charges de l'Empire* (p. 6-9) et chap. V : *De la méthode que les Turcs observent dans le Sérail pour instruire les jeunes gens dans les Sciences* (p. 9-11). Cf. également Thevenot, *op. cit.*, chap. XXVI : *De la langue turque, des sciences des Turcs et de leurs manières de deviner* (p. 111-114).

adolescents, ils pratiquaient des exercices militaires et apprenaient certains métiers liés à l'armurerie et à l'équipement, ainsi que la musique, après quoi ils faisaient leur apprentissage dans différents départements du Sérail et étaient ensuite promus à de plus hautes fonctions. Mais, affirme Ricaut – « pour les autres sciences, comme la Logique, la Physique, les Mathématiques et choses semblables, ils les ignorent absolument, aussi bien que la Géographie, quoi qu'ils possèdent une bonne partie de l'Univers »⁷³.

Bien que tout à fait étrangers à ce qu'entendait par éducation un intellectuel européen, ces jeunes gens n'en étaient pas moins favorisés par rapport à la masse des sujets ottomans, qui ne pouvaient aspirer aux bienfaits de la culture que par les écoles coraniques (*maktab*, *kuttāb*). Ces institutions élémentaires, qui fonctionnaient auprès des mosquées, comme les « écoles de slavon » auprès des églises et des monastères chrétiens, n'inculquaient aux élèves que des éléments de lecture – écriture et d'interprétation du *Coran* ou des « dires du Prophète » (*hadīṭ*). À la *madrassa* (mosquée – école), le fruit des études était un peu moins pauvre, car outre l'enseignement théologique (*kalām* ou « spéculation », *hadīṭ* ou « tradition prophétique »), les élèves avaient l'avantage d'y apprendre la grammaire (*naḥw*), la lexicologie (*luḡa*), la rhétorique (*balāḡa*) et la littérature (*'adab*)⁷⁴.

À l'Université d'al-'Azhar du Caire on enseignait les disciplines « traditionnelles » (*al-'ulūm al-naqliyya*) – théologie, jurisprudence, traditions et soufisme (mystique) – ou spirituelles (*al-'ulūm al-'aqliyya*) – philologie, métrique, rhétorique, logique et astronomie (y compris la chronologie et les « temps des prières »). On enseignait également à cette classe – mais sans leur accorder grande importance – la littérature, l'histoire, la géographie, les sciences naturelles et les mathématiques. Dans la première catégorie on insistait surtout sur la dogmatique (*kalām al-tawḥīd*), dans la seconde sur la jurisprudence. L'étudiant qui, à son entrée à l'Université, n'avait que des connaissances sommaires de lecture, d'écriture et de calcul, commençait par apprendre pendant toute une année la grammaire de l'arabe classique, qu'il devait savoir par cœur en vers (*aḡurrumiyya*). L'année suivante était consacrée à la dogmatique (toujours par cœur), assez peu étendue dans la théologie musulmane ; c'était ensuite le tour du droit (*al-fiqh*), enseigné sur la base du *Coran*, de la tradition et d'une vingtaine de livres de jurisprudence, conformément au rite *ḥanafī* (pur, orthodoxe), officiel dans l'Empire ottoman. La rhétorique, la logique, la prosodie et l'art de réciter correctement le *Coran* étaient étudiés après les trois sciences principales, au choix de l'étudiant. L'enseignement consistait surtout en leçons apprises par cœur. Les professeurs commentaient les textes, afin d'en

⁷³ P. Ricaut, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁴ P. Wustenfeld, *Die Akademien der Araber und ihre Lehrer*, Göttingen, 1837 ; Hanneberg, *Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Mohammedaner im Mittelalter*, 1850 ; *Handwörterbuch des Islams*, éd. cit., s.v. « Madrasa » (p. 383-393) et « Maktab » (p. 403-405).

faciliter la compréhension et l'assimilation, tout en prenant garde de ne rien ajouter aux exégèses classiques dont ils se servaient⁷⁵.

De retour chez eux après avoir franchi avec succès les échelons de la consécration scientifique (*danichmend, mulāzim, mudarris*) que pouvaient offrir, en fait d'activité intellectuelle, à ces jeunes gens, devenus *molla* ou *kadi*, Constantinople ou d'autres centres de l'Empire ? Tout d'abord, des lectures : les manuscrits qui ont circulé et qui ont été copiés, étudiés et commentés attestent l'assiduité qu'ils y apportaient. Ensuite, la prêche, l'orientation des plus jeunes, le commerce d'idées dans les limites rigoureuses de la doctrine ; enfin, écrire : reprendre, en visant à y dévoiler de nouvelles valeurs, les œuvres fondamentales de la tradition islamique. La majorité des érudits ottomans se maintiennent en effet strictement dans les bornes de leur propre culture, sans incursions étrangères. On reconnaît là l'attitude d'une société traditionnelle par excellence, dont tous les moments sont réglementés et toutes les préoccupations rigoureusement tracées. C'est justement cette attitude qui frappe l'esprit libéral des voyageurs européens au contact d'un modèle de vie qu'ils avaient de la peine à concevoir.

La conception traditionnelle de l'éducation n'était du reste pas différente dans le camp chrétien, où elle s'appuyait sur des convictions analogues quant à l'impact de la doctrine – métaphysique – sur la vie tant individuelle que sociale. Chaque fois que le Patriarcat œcuménique a pu exercer ses charges éducatives, il a veillé à ce que l'instruction, tant des laïcs que des ecclésiastiques, restât subordonnée à la tradition de l'Église. Un acte patriarcal de 1593 fait savoir : « Le Saint Synode ordonne à l'évêque de chaque diocèse de veiller sur l'instruction publique et de faire les dépenses nécessaires, afin que les lettres divines et sacrées ne cessent pas d'être enseignées ; il viendra au secours de ceux qui voudront bien enseigner, et de ceux qui désirent apprendre et qui n'ont pas de ressources »⁷⁶.

Le siège de l'éducation orthodoxe élémentaire était l'église et le monastère. Si on compare ces écoles aux institutions d'enseignement modernes, on ne peut les considérer que du premier degré : tout ce qu'on y apprenait, c'était à lire et à écrire, plus des notions de catéchisme et de pratique liturgique. Un examen minutieux mène à la conclusion que ces gymnases traditionnels ne peuvent soutenir la comparaison avec les institutions d'aujourd'hui. Certains d'entre eux existent du reste encore et continuent à produire une catégorie anachronique d'intellectuels moyenâgeux, qui peuplent les monastères orthodoxes des Carpates au Mont Athos, peu au courant de la culture

⁷⁵ *Handwörterbuch des Islams*, s.v. « Al-Azhar » (col. 63-69) ; cf. aussi A. Müller et R.A. Nicholson, « Sunnites », dans *Encyclopaedia Britannica*, 11^e éd., vol. XXVI, New York, 1911, p. 103-106.

⁷⁶ Art. 7 de l'acte, publié par C. Sathas, *Βιογραφικὸν σχέδιον περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β΄*, Athènes, 1870, p. 82-92 ; cf. G. Chassiotis, *op. cit.*, p. 27.

contemporaine, mais fort versés, en échange, dans les subtilités d'une série de disciplines désuètes, comme la musique byzantine, la théologie liturgique et la théologie pastorale.

À l'exception des éléments d'écriture et de catéchisme, enseignés suivant une conception éducative dont fait état, un siècle plus tard, la *Pédagogie chrétienne* de Grégoire de Moldavie – le dernier et peut-être l'unique manuel d'éducation hésychaste que nous connaissions⁷⁷ – ces établissements perpétuaient la méthode traditionnelle de l'enseignement oral, pratique ne comportant ni règles, ni méthode.

C'est de pratique liturgique qu'il s'agit. On s'est assez peu préoccupé jusqu'à ce jour du rôle didactique important que la théologie liturgique orientale joue pour les participants, laïcs ou ecclésiastiques.

Sévérin Salaville a souligné à juste titre « la richesse du contenu dogmatique et moral des liturgies orientales », l'importance de leur rôle doctrinal et éducatif « méritant d'être mieux exploité qu'il ne l'a encore été jusqu'à présent »⁷⁸.

Le liturgiste catholique a, de même, attiré l'attention sur la richesse de l'enseignement ascétique et, notamment, sur la large utilisation de la Bible et des écrits patristiques dans la liturgie orientale, qui met ainsi en lumière les qualités de *synthèse théologique de cette liturgie*, capable de fournir à ceux disposés à cultiver ces textes non seulement une excellente introduction à la doctrine chrétienne, mais aussi le moyen de réaliser cette doctrine en eux-mêmes. Il convient de souligner encore le lyrisme poétique des textes liturgiques, qui représentent, comme on le sait, le produit d'une immense littérature à laquelle ont contribué, de Romain le Mélode jusqu'à saint Jean Damascène, Kasia et Joseph, noms célèbres de la poésie byzantine. *Le caractère populaire de l'hymnographie liturgique mettait celle-ci à la portée des moines issus du milieu rural*. Le cardinal Dom Pitra a souligné avec pertinence la variété et le caractère accessible de cette littérature qui, à côté de la création folklorique, a représenté des siècles durant la seule nourriture poétique pour toutes les couches sociales de la chrétienté orientale⁷⁹. *La circulation des manuscrits démontre qu'au siècle qui nous intéresse les textes ascétiques étaient encore lus dans les monastères*. Au Mont Athos la tradition hésychaste était encore vivante. En principe donc, les moines disposaient des moyens nécessaires pour se former dans l'esprit de la doctrine traditionnelle de l'Église d'Orient.

Dans quelle mesure utilisaient-ils ces possibilités ? Il y a lieu de croire que, le plus souvent, ils se contentaient d'assimiler formellement les rites, les

⁷⁷ E. Nesiotes, « La pédagogie chrétienne de Grégoire de Moldavie », *Échos d'Orient*, 9, 1906, p. 99-108.

⁷⁸ S. Salaville, *Liturgies orientales*, vol. I, Paris, 1932, p. 72-73 ; et également S. Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des langues grecques*, Leyde, 1939, 367 p.

⁷⁹ Dom J.-P. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, p. 3.

règles de pénitence et les prescriptions du droit canonique. Si certains moines studieux, une fois parvenus à des degrés hiérarchiques plus élevés, réussissaient à trouver les loisirs nécessaires pour traduire les écrits des Pères de l'Église, tel Varlaam, métropolite de Moldavie, traducteur de l'œuvre de saint Jean Climax, les soucis matériels ne permettaient guère à la masse des autres de s'adonner à de pareilles occupations⁸⁰.

Il n'en reste pas moins que la doctrine, ainsi transmise, pouvait encore donner lieu à de remarquables formations intellectuelles. Des représentants réputés de la culture sud-est européenne du XVII^e siècle – les métropolitains de Moldavie Varlaam et Dosithée, le Géorgien Anthime, métropolite de Hongrovalachie, les Syriens Malatios Karne et Macaire Za'īm⁸¹, et même des personnalités de premier plan de la spiritualité orthodoxe du siècle suivant, tels Nicodème l'Hagiorite ou Païsij Veličkovskij – n'ont pas bénéficié d'une autre formation. *Le retour aux sources et aux structures de l'ancien enseignement traditionnel pouvait encore donner des résultats notables, grâce aux efforts de restauration doctrinale et de perfectionnement moral.*

Cependant les circonstances générales – politiques et culturelles – s'opposaient à une régénération de la spiritualité et des institutions traditionnelles dans l'Europe du Sud-Est et au Levant. Lorsque l'Europe moderne se décidera à englober les pays de la Méditerranée orientale dans sa politique et dans son programme, il ne restera à ces pays qu'à adopter ce programme moderne, avec tout ce que cela doit entraîner en fait de doctrine, de morale, d'institutions et de style de vie.

⁸⁰ La multiplication des *Anthologion* – « compression en un volume unique du Sanctoral et du Temporal » (É. Legrand, *Bibliographie hellénique*, Paris, 1894, n'en cite pas moins de 6 pour le XVII^e siècle, et S. Salaville, *op. cit.*, p. 192) – est significative pour la réduction du temps consacré aux exercices spirituels dans les monastères orthodoxes. La réduction du temps des offices – il est vrai que sans renoncer à rien de ce qui est essentiel dans leur structure – exprime la même hâte apportée à la transcription des manuscrits qu'à la célébration même des offices. À cela vient s'ajouter le débit précipité des officiants, qui nuit si gravement à la solennité et aux fonctions pastorales des liturgies orientales : autant de sacrifices consentis sous la pression des soucis profanes ou par sécheresse spirituelle, phénomènes nettement discernables au XVII^e siècle.

⁸¹ Pour les ecclésiastiques arabes érudits du temps, voir G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. III, Cité du Vatican, 1950, p. 91 *sqq.* ; pour les ecclésiastiques bulgares : *История на българската литература*, t. I, éd. B. Велчев, E. Георгиев, П. Динев, Sofia, 1963, p. 402-419 ; grecs : D. Procopius, *Succinta eruditorum graecorum superioris et praesentis saeculi recensio* [Ἐπιτίμησις λογίων Γραικῶν], dans J.A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XI, Hamburg, 1722, p. 769-808 ; C. Sathas, *Νεοελληνική Φιλολογία. Βιογραφίαι*, Athènes, 1868, p. 238-421 (des reproductions anastatiques de ces deux ouvrages ont été éditées en 1966 à Athènes par la librairie Caravia) ; C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 74 *sqq.* ; roumains : G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucarest, 1969, p. 124-241 ; serbes et croates : M. Murko, *Geschichte der älteren südslawischen Literaturen*, Leipzig, 1908, p. 185 *sqq.*

Remèdes au retard : 2. Un nouvel enseignement. Concessions doctrinales et accord pour les innovations

Ainsi donc, les esprits en quête de solutions pour les problèmes immédiats des sociétés sud-est européennes se tournent vers l'Occident, soit en copiant leurs programmes d'éducation, soit en envoyant des étudiants dans les célèbres cités universitaires italiennes. Pourquoi italiennes ? D'abord parce que durant tout le siècle précédent Venise avait éduqué les Grecs de la Turcocratie. Par l'enseignement de Padoue, de nouvelles disciplines – et en premier lieu la philosophie et certains arts libéraux – avaient été introduites dans les écoles grecques. Non seulement sous le rapport géographique, mais aussi par la tradition des livres culturels, politiques et économiques, par ses conceptions et par son style de vie, l'Italie demeurait, à tous les points de vue, plus proche des populations de la Méditerranée orientale. De puissantes colonies orientales formaient dans la cité des Doges une « seconde Byzance », excellente tête de pont vers l'Occident pour les Grecs, mais aussi pour les Arméniens, les Roumains et les Slaves du Sud⁸².

De très sérieux motifs intellectuels venaient encore s'ajouter à l'attraction qu'exerçait Padoue sur les Européens orientaux. Les idées de ce centre de spiritualité européenne connaissaient au XVII^e siècle une évolution paradoxale, faite pour séduire les *spoudées* de la Turcocratie. On y relève en effet une attitude résolument réaliste quant aux problèmes qui se posaient aux intellectuels, problèmes dont les Vénitiens mettaient toujours au premier plan les aspects immédiats, contingents, concrets⁸³. C'était là un premier argument pour une jeunesse qui ne pouvait perdre de vue l'acuité politique de la crise dont souffrait son monde, pour s'adonner à des jeux de l'esprit de haute tenue intellectuelle certes, mais qui, pour elle, n'en étaient pas moins gratuits. D'autre part, en revanche, au cours des débats scientifiques pleins de graves implications théologiques ou philosophiques du début du XVII^e siècle, ces débats qui allaient déterminer « une mutation intellectuelle du siècle », Padoue s'était montrée conservatrice, fidèle à la pensée aristotélicienne et réservée ou même réfractaire aux « novateurs », qui, avec les astronomes en avant-garde, portaient avec Copernic, Galilée et Kepler des coups violents à la conception bien ordonnée et rassurante du Stagirite. Au moment où en Occident l'apparition des idées de Bacon et de Descartes semait le trouble dans les esprits, à l'Université de Padoue trônait dans toute son autorité le système philosophique de Cesare Cremonini, résumé des conceptions aristotéliciennes sur la nature, la métaphysique et l'âme, qui étaient cultivées depuis plus de trois cents ans dans ce centre d'enseignement vénitien. C'était, là encore, une circonstance propre à attirer les candidats élevés

⁸² Cf. D.J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1962, p. 1-40, et S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 221-223.

⁸³ Cf. L. Mabillet, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Paris, 1881, p. 94-95.

dans la droite croyance de l'Orient orthodoxe et réfractaires aux innovations révolutionnaires dont l'Occident « papiste » ou réformé était le promoteur. Le fait, enfin, que tant de générations de professeurs grecs – et notamment Théophile Corydalée, le maître incontesté de la philosophie levantine au XVII^e siècle – avaient été formées à Padoue constituait encore un élément de nature à pousser la jeunesse sud-est européenne vers ce centre universitaire d'Occident.

Les conditions créées par la Turcocratie étaient, évidemment, bien trop défavorables pour que le zèle novateur, qui s'était manifesté dès 1593 par la réforme de l'Académie patriarcale de Constantinople, pût aller jusqu'à transférer les solides traditions universitaires italiennes dans cette partie du monde. Sous différentes appellations, les écoles grecques ou roumaines du XVII^e siècle n'ont jamais dépassé le stade d'un lycée d'aujourd'hui. Un contemporain et élève de l'Académie du Phanar, Dimitrie Cantemir, écrivait qu'« on enseigne dans cette Académie, en grec pur et ancien, la Philosophie dans toutes ses branches, et aussi plusieurs autres sciences »⁸⁴ ; il s'agissait de théologie, de grammaire et de rhétorique. *La volonté d'imiter l'Occident est visible : ce que l'Orient orthodoxe essayait de réaliser par ces études n'était que de compléter l'enseignement théologique par ce qui semblait nécessaire pour la formation d'un homme instruit dans les conditions du temps.* Les disciplines étant peu nombreuses, les possibilités de se concentrer, d'approfondir les notions étaient sans doute plus grandes. Mais même en admettant ceci, on doit se demander dans quelle mesure des études faites dans ce genre d'écoles pouvaient contribuer à l'activité – politique, religieuse ou littéraire – ultérieure des élèves, *dans quelle mesure l'éducation reçue leur permettait de faire face aux graves problèmes qui se posaient à la société du XVII^e siècle.* Apprendre à écrire correctement était d'une utilité incontestable, ainsi que les éléments de rhétorique et de mathématiques. Mais les questions de métaphysique, de logique et de physique, enseignées d'après des commentaires plus ou moins nouveaux sur l'œuvre d'Aristote, ne pouvaient prétendre, dans la formation des intellectuels grecs du temps, qu'à élargir leur horizon, à les habituer à une manière de penser autre que celle théologique traditionnelle, car il ne faut pas oublier que tous ces « collègues » fonctionnaient surtout dans les villes et avaient pour but de former une certaine couche d'intellectuels destinés à occuper de hautes charges dans l'État ottoman, les Principautés Roumaines ou l'Église orthodoxe.

Cependant, même dans ces limites, le désir d'une éducation occidentale se faisait puissamment sentir au Levant. Ainsi que nous avons pu le remarquer, la plupart des écoles mentionnées datent de la seconde moitié du XVII^e siècle. Mais déjà quelques décennies auparavant, les grandes familles du Phanar avaient senti combien était insuffisante la formation « moderne » qui pouvait être

⁸⁴ D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. de Joncquières, t. I, Paris, 1743, p. 114.

obtenue par les institutions d'enseignement constantinopolitaines. Les Occidentaux avec lesquels elles étaient venues en contact témoignaient d'une instruction supérieure, reçue dans les universités de cette partie de l'Europe, dont les plus proches étaient, comme nous ne l'ignorons pas, Rome et Padoue. Une société en voie de transformation imposait à l'intellectuel grec de l'Empire ottoman une éducation nouvelle⁸⁵. Ce dont celle-ci avait besoin en premier lieu, c'étaient évidemment les ressources matérielles auxquelles s'ajouta, de la part tant des parents que des élèves eux-mêmes, une volonté ferme d'instruction, digne d'éloges, étant donné les circonstances encore extrêmement défavorables pour de telles aspirations.

Mentionnons, par exemple, le zèle dont fait preuve Roxane Mavrocordato pour envoyer son fils Alexandre – le futur drogman – au Collège grec Saint-Athanase de Rome, tel qu'il ressort des lettres d'un contemporain, Francesco Martini, au recteur ; le Patriarche de Constantinople s'associait à ce projet d'études pour l'enfant destiné, à ce moment là, au trône œcuménique⁸⁶. L'instruction était devenue un instrument de réussite sociale.

Ce zèle est décrit à la fin du XVIII^e siècle par Jacovaki Rizo Neroulos, qui fait revivre à cette occasion la psychologie de l'intelligentsia phanariote du siècle précédent : « L'étude approfondie de la langue grecque, du latin, de l'italien, du français et des trois principales langues orientales, le turc, l'arabe et le persan, étaient des préliminaires et des instruments indispensables pour réussir dans la carrière restreinte et ambitionnée des charges auxquelles ces Grecs de Constantinople pouvaient aspirer. Les Phanariotes, qui voyaient dans l'instruction la source de leur avancement, de leur crédit et de leurs privilèges, faisaient cas des hommes instruits et protégeaient de tout leur pouvoir ceux de leurs concitoyens qui montraient du mérite et des connaissances. Aussi les savants grecs affluaient-ils de toutes parts à Constantinople, comme dans un lieu où l'on savait apprécier et récompenser les talents et les vertus. Les jeunes Phanariotes destinés au maniement des affaires publiques se formaient par les soins éclairés de leurs parents, se pénétraient de bonne heure de sentiments élevés et apprenaient à user d'un langage supérieur à celui du vulgaire ; les femmes mêmes du Phanar parlaient avec pureté et écrivaient avec élégance leur langue maternelle »⁸⁷.

⁸⁵ « Toward the close of the seventeenth century the descendants of these same Orthodox Christians eagerly inscribed themselves as pupils in a new-model Western school in which Technology had been substituted for Theology as the obligatory principal subjects », montre A.J. Toynbee dans *A Study of History*, vol. VIII, Londres, 1954, p. 119-120. Au sujet de tout le processus de transformation des idéaux éducatifs dans la classe aristocratique et la bourgeoisie levantines, voir S. Runciman, *op. cit.*, p. 221-225 ; P. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Londres, 1959, p. 175-179 ; C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 111 sqq.

⁸⁶ É. Legrand, *Généalogie des Maurocordato de Constantinople*, Paris, 1900, p. 41-42.

⁸⁷ I. Rizo Neroulos, *Cours de littérature grecque moderne*, Genève, 1828, p. 81-82.

Or, au XVII^e siècle, de telles connaissances exigeaient des études supérieures qui pouvaient être acquises soit au Collège Saint-Athanase de Rome, soit aux Universités de Padoue ou de Bologne. Après être passé par ces institutions, Alexandre Mavrocordato obtint en 1664 le titre de docteur, pour une thèse de grande actualité sur la circulation du sang d'après la théorie de Harvey. De son côté, le *Stolnic* Constantin Cantacuzino, l'érudit qui domine toute la culture valaque de la fin du XVII^e siècle, devait en grande mesure son prestige au fait qu'il avait suivi pendant quelque temps les cours de l'Université de Padoue. Son neveu, Constantin Brâncoveanu, entretiendra des boursiers à ce même établissement.

L'Occident imposait une formation intellectuelle de type nouveau. Celle-ci se manifeste aussi dans le programme des Académies princières des Pays roumains.

Si l'analyse entreprise récemment par Gh. Cronț concerne la période postérieure à 1707, il est évident que la conception de ce programme doit être attribuée à ceux qui, au siècle qui nous occupe, ont fondé ces Académies⁸⁸. Ainsi, à l'Académie de Bucarest, fondation de Constantin Brâncoveanu, on enseignait, à partir de 1694, la langue et la littérature grecques, la logique, la rhétorique, la physique, des commentaires sur le *De coelo* d'Aristote, ainsi que sur *Generatio et corruptio*, *De anima*, la *Métaphysique* et l'*Éthique* du même philosophe, des commentaires de la Bible et des Pères de l'Église, des notions sur les astrolabes et sur l'astronomie en général⁸⁹.

La formation locale des intellectuels du Sud-est européen ne dépassait guère au XVII^e siècle ces limites didactiques. Mettant bout à bout le fruit de leurs lectures occidentales et de leurs contacts personnels, on peut se faire une image plus ou moins exacte du bagage intellectuel avec lequel ces jeunes gens abordaient la dure vie – politique ou culturelle – de leur temps.

L'intellectuel sud-est européen. 1. Le fonds doctrinal

Quelle espèce d'intellectuels pouvait produire un tel climat culturel, de telles institutions ? Leur typologie est encore assez variée et, durant plus d'un siècle, on rencontre au Levant et dans l'Europe du Sud-Est des intellectuels à l'éducation, aux conceptions et aux activités traditionnelles, à côté d'autres chez lesquels l'empreinte de l'Occident et le modernisme constituaient le principal trait caractéristique et la principale préoccupation. Mais si on porte son attention

⁸⁸ Gh. Cronț, « L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII^e siècle. Le contenu de l'enseignement », *Revue des études sud-est européennes*, 4, 1966, p. 437-473.

⁸⁹ Pour les programmes des écoles grecques du temps, voir G. Chassiotis, *op. cit.*, p. 34-78 ; la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la musique, la géométrie, l'astronomie et la théologie étaient enseignées au Collège fondé par Vasile Lupu à Jassy, d'après le modèle des collèges jésuites d'Occident, des écoles polonaises et de l'Académie de Kiev : N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, 2^e éd., vol. I, Bucarest, 1929, p. 308.

sur ces derniers, on constate que ce qui permet de les définir – tout au moins pour la seconde moitié du XVII^e siècle – c'est moins ce qui les rapproche de l'intellectuel d'Occident que ce qui les fait différer des produits de l'ancienne éducation de l'Orient chrétien.

Une analyse minutieuse des programmes des écoles qu'ils fréquentaient et des livres qu'ils lisaient ou qu'ils ont écrits montre nettement que leur formation était bien en retard par rapport à leur époque et, à un point de vue moderne, superficielle ou même inutile. On a fait beaucoup de cas, ces derniers temps, de la révolution « produite dans l'école orientale par la pensée néo-aristotélicienne, si peu 'orthodoxe' », d'un Théophile Corydalée⁹⁰. Mais, à vrai dire, quel rapport y avait-il entre les fastidieux exercices de glose des traités sur la métaphysique, la génération et la corruption, le ciel ou l'âme du Stagirite et les problèmes immédiats qui se posaient à un intellectuel du Sud-Est européen de l'époque analysée, intellectuel engagé le plus souvent dans des activités comportant de grandes responsabilités politiques ou ecclésiastiques, où ses connaissances de logique, de rhétorique et de métaphysique aristotéliennes ne trouvaient guère d'emploi ? Ce que dévoile l'analyse de la bibliothèque et des écrits du *Stolnic* Constantin Cantacuzino nous semble péremptoire à cet égard. Le jeune boyard valaque avait étudié à Constantinople avec Gérassime le Crétois, à Padoue avec Albanio Albanese (la logique d'Aristote) et d'autres maîtres ; par la suite, au cours de sa longue vie (il est mort à 76 ans) il n'a cessé d'accumuler des livres qui lui rappelaient le temps de ses études, notamment des commentaires sur les traités d'Aristote. Mais rien dans ses annotations ni dans ses écrits ne suggère qu'il aurait cultivé sérieusement par la suite l'œuvre du grand philosophe ; la répétition du motif de la *génération* et de la *corruption* dans son *Istoria Țării Rumânești* (« Histoire de Valachie ») indique même les limites de son intérêt pour la doctrine d'Aristote : le *Stolnic* en avait retenu l'idée de la disparition nécessaire des grands empires, où l'on perçoit aisément son désir de donner une base philosophique à ses vœux pour la chute de l'Empire ottoman et, par là, pour la libération de sa patrie.

Sans invoquer d'autres exemples, faciles à découvrir dans l'évolution intellectuelle des personnes cultivées de différentes nations orientales, on est en mesure d'assigner à ce moment, à savoir à la fin du XVII^e siècle, l'apparition

⁹⁰ C'est la substance du chapitre « Théophyle Corydalée, précurseur de la libre pensée en Orient » de Cl. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, p. 198-216. Loin de contester le rôle capital joué par les transformations dans l'orientation de la pensée sud-est européenne, transformations illustrées dans une bonne mesure par l'œuvre de Corydalée, nous ressentons l'absence d'une étude qui fasse la distinction entre la fonction *d'exercice didactique* et celle de *promotrice de voies nouvelles* de cette œuvre, par une analyse minutieuse des ouvrages des disciples et des épigones du maître athénien, encore en grande partie inédits. Nous n'avons pas pu consulter les études de C.P. Henderson, « Greek Philosophy from 1600 to 1850 », *The Philosophical Quarterly*, 5, 1955, p. 157-165, et « Modern Greek Philosophy, Critical Studies », *ibidem*, 7, 1957, p. 154-172.

d'un phénomène caractéristique pour tout le cours ultérieur de la culture et de l'éducation dans cette zone : l'instruction européenne – recherchée, obligatoire, devenue une mode – subsiste superficiellement à côté de *problèmes strictement locaux*, engendrés par de pressantes nécessités politiques et sociales. C'est justement par cette aptitude à concentrer les lumières venues d'Occident sur des problèmes régionaux – mineurs sur le plan européen, immenses si l'on songe que de leur solution dépendait la libération de millions d'Européens prisonniers depuis plusieurs siècles d'un système asiatique – que se manifeste le génie du Sud-Est européen.

Ces intellectuels conservaient-ils encore l'appui autrement solide de la doctrine traditionnelle de l'Orient chrétien ? Il y a lieu de mettre en doute et l'ampleur et la profondeur des connaissances théologiques des érudits, tant laïcs qu'ecclésiastiques, du temps. Un Constantin Cantacuzino n'avait pas eu de professeurs de théologie orthodoxe et à Padoue il n'avait étudié que la philosophie et les arts libéraux. Avoir cultivé la *Bible* et les écrits de saint Jean Chrysostome – à la traduction en roumain desquels il avait contribué – était trop peu de chose pour mettre à sa portée les sublimes doctrines des Pères de l'Église grecque. Ce qui s'est conservé de sa bibliothèque renferme bien – outre une profusion d'ouvrages catholiques et protestants, dont certains de peu d'importance et d'autres en hongrois, langue que le *Stolnic* ne semble pas avoir connue, donc des livres ramassés au hasard – quelques auteurs orientaux de premier ordre, saint Basile le Grand, saint Jean Chrysostome, Elie l'Ecdique, Nicétas le Stéthate, Eusèbe Hieronymus⁹¹. Mais rien dans l'œuvre du *Stolnic* n'atteste une information ou un intérêt sérieux pour l'enseignement orthodoxe, tel que l'avaient transmis un Grégoire de Nysse, un Pseudo-Denys l'Aréopagite, un Maxime le Confesseur ou un Grégoire Palamas. Quelques odes de Grégoire de Nazianze parmi ses notes de jeunesse ou une *Prière* sans grand envol mystique qui lui a été attribuée⁹² ne sont pas convaincantes quant à ses prédispositions à la méditation religieuse.

Dimitrie Cantemir, tributaire dans son premier livre, *Le Divan*, des sources catholiques par l'intermédiaire de G. Bersuire, des sources protestantes par Giacomo Aconcio et même de celles unitariennes par A. Wissowatius, peu soucieux par ailleurs de quelle rédaction de la *Bible* il se servait, ne semble pas

⁹¹ Cf. C. Dima-Drăgan, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino Stolnicul*, Bucarest, 1967, p. 199-241. Mais le fait que la bibliothèque de Mărgineni renfermait quelques dizaines d'œuvres à contenu religieux et moral ne justifie pas les conclusions du même auteur dans son article « Cultura teologică a Stolnicului Constantin Cantacuzino în lumina reconstituirii bibliotecii de la Mărgineni », *Biserica Ortodoxă Română*, 83, 1965, p. 943-948, ni son assertion que le *Stolnic* « a fondé sa conception théologique sur l'étude exhaustive du phénomène religieux de tous les pays et de tous les temps ».

⁹² Voir le *Ms. roum. 1498* de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, ainsi que notre étude « Le *Stolnic* Constantin Cantacuzino, l'homme politique – l'humaniste », *Revue Roumaine d'Histoire*, 5, 1966, p. 618 et notes 82-83.

mieux posséder l'essence de la doctrine orthodoxe⁹³. Nicolas Mălescu avait beau avoir traduit – non sans compétence – *l'Ancien Testament*, le fait d'avoir pris part à une controverse sur les différences dogmatiques entre les Églises orthodoxe et catholique ne signifie pas qu'il ait pénétré les raisons *profondes* de ces différences⁹⁴.

Un chercheur avisé des transformations de la pensée européenne au Moyen Âge, Lucien Febvre, nous recommande de ne pas croire aux clichés des manuels et des spécialistes, qui font une distinction tranchante entre une œuvre et l'autre, entre un système et l'autre, de nous méfier de ces « grandes machines, vraies et fausses à la fois, comme tous ces jeux de concepts massifs et mal analysés : le Moyen Âge, la Renaissance, pour ne point parler de la Transcendance et de sa sœur ennemie l'Immanence ». Mais le regretté historien reconnaît que ces clichés ont du moins « le mérite, en général, de poser des problèmes, d'inciter à la réflexion – de solliciter la réplique ou le développement »⁹⁵, ce qui, pour notre analyse, est d'un immense avantage.

Chez les intellectuels levantins on ne constate pas ces périodes de transition et de gestation, ce goût et ce commerce des idées qui caractérisent les grandes effervescences de la culture occidentale contemporaine de la leur ; mais, si restreint que fût le cadre que les conditions spécifiques de leur société leur avait imposé, on assiste incontestablement à une « mutation », et compte tenu de ses termes, cette mutation est profonde. De fait, *l'Europe du Sud-Est a disposé de moins de temps que l'Europe occidentale ou centrale pour transformer son programme et ses idéaux, aussi ce processus, justement parce qu'il a agi rapidement sur des structures vétustes, n'a pu éviter un climat de confusion tant bien dans son déroulement que dans ses conséquences*.

Cette mutation est-elle conforme au modèle occidental du conflit entre la croyance chrétienne et la pensée grecque, que Febvre tente de réduire au compromis d'une pensée chrétienne prisonnière des conceptions grecques⁹⁶ ? Le mouvement d'idées du Sud-Est européen au XVII^e siècle fournit assez d'éléments pour permettre de reconnaître ce processus. Tributaire du néo-aristotélisme padouan, l'enseignement des écoles grecques, de

⁹³ V. Căndea, « Începuturile literare ale lui Dimitrie Cantemir », p. LIV-LV.

⁹⁴ Pour répondre à tout ce que l'on pourrait alléguer en invoquant les motifs religieux contenus dans les œuvres des écrivains mentionnés, nous renvoyons à l'ouvrage fondamental de V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944 ; la doctrine chrétienne traditionnelle comporte des raffinements d'interprétation et d'érudition qu'ont pu, non sans peine, assimiler et reprendre un Nicodème l'Hagiorite ou un Païssy Velitchkovsky au XVIII^e siècle, mais que les nouveaux intellectuels de type occidental du siècle précédent ont certainement ignorés.

⁹⁵ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1962, p. 402.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 406. Cf. également les considérations de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 257-259, sur la rencontre de la conception grecque classique et de celle chrétienne traditionnelle concernant l'histoire, le temps et l'homme.

Constantinople et Athènes à Bucarest et Jassy, introduit dans la traditionnelle vision chrétienne de l'univers et de l'homme – vision essentiellement théocentrique où Dieu, par l'Incarnation, donne à sa créature le maximum de sens et de valeur – la « conception tragique »⁹⁷ d'une vérité extérieure et inaccessible à l'homme. Petit à petit, c'est tout le visage du monde qui se modifie. Désacralisée, la Création, dans laquelle les Pères de l'Église s'étaient efforcés de déceler la trace du Créateur, ne sera plus qu'une immense et parfaite machine, travaillant pour l'actualisation du fascinant univers de formes renfermées en puissance dans la matière. Et, comme toujours, la place privilégiée accordée à la nature est soustraite à la théodicée, à la psychologie, à l'éthique. Aussi occupe-t-elle une place minime dans l'œuvre de Cremonini, ainsi que dans celle de Corydalée, son successeur. Dieu, qui n'intervient plus dans les lois de la nature, l'âme, simple partie de la forme du corps et, par conséquent, matérielle et mortelle comme celui-ci ne sont plus les principales coordonnées de la réflexion.

Quelques années de répétition et d'exégèse scolastique des écrits corydaléens furent suffisantes pour gagner l'adhésion d'une jeunesse mal défendue par sa maigre éducation théologique et, surtout, élevée dans l'admiration d'un Occident exportateur de médicaments, d'armes, de machines, de marchandises, d'idées et d'armées comme l'Orient n'avait jamais vu et ne pouvait en aucun cas produire. Quelques-uns d'entre eux professeront par la suite la nouvelle doctrine à leurs cours, dans des manuels ou dans de petits commentaires didactiques. Mais, chez la plupart, cette éducation aura pour effet de les faire rompre avec l'ancienne métaphysique chrétienne, d'ébranler leur soumission aux autorités doctrinales traditionnelles et de susciter en eux l'espoir en des changements radicaux, notamment d'ordre politique et matériel, garantis par des lois objectives et naturelles ; car il ne faut pas oublier que toute cette jeunesse n'était pas venue à l'école de la philosophie « néotérique » et « extérieure » par curiosité, mais par nécessité, poussée par des motifs immédiats plutôt que par une inquiétude intellectuelle. *Le réalisme médiéval des penseurs byzantins s'était transformé chez leurs descendants en un pragmatisme* qui nous rappelle la conviction de Descartes qu'on peut « rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet »⁹⁸.

Un penchant commun des intellectuels du XVII^e siècle semblerait démentir la transformation que nous venons de relever : leur prédilection pour l'astronomie et l'hermétisme. Savants, hommes politiques et ecclésiastiques se

⁹⁷ G. Gentile, *Bernardino Telesio*, Bari, 1911, cité par Febvre, *op. cit.*, p. 405.

⁹⁸ *Discours de la méthode*, I, 7.

donnent beaucoup de peine et éprouvent une vive satisfaction à traduire, lire, commenter et interpréter le mouvement des astres, à étudier le zodiaque, à cultiver toutes les formes de mancies. Ce phénomène ne prouve qu'une chose, à savoir que *pragmatisme* ne signifie pas encore *rationalisme*, que le laïcisme est, au début, autre chose que le *positivisme* philosophique, que les premières attitudes critiques modernes de nos intellectuels les éloignent de la théologie chrétienne en les poussant dans n'importe quelle voie, même dans celles des disciplines hermétiques. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le phénomène, suivant les critères actuels, doit être interprété comme un progrès.

Constantin Brâncoveanu entretenait à la Cour princière de Bucarest un secrétaire, Giovanni Romano, dont l'unique occupation consistait à lui traduire, des années durant, les pronostics astronomiques italiens que le voïvode lisait attentivement, non sans le déplaisir, parfois, d'en constater l'inexactitude. Son oncle, le *Stolnic* Constantin Cantacuzino, encourageait de même ces pratiques⁹⁹. Il se procurait lui-même des almanachs, qu'il transmettait parfois au patriarche de Jérusalem Chrysanthos Notaras¹⁰⁰. Le Spathaire Nicolas Măilescu, le premier auteur roumain à avoir appliqué les méthodes critiques dans ses ouvrages littéraires, diplomate au service de la chancellerie russe, manifestait un vif intérêt pour l'herméneutique, les symboles et les prophéties ; pendant les années passées à Moscou, il rédige ou commente des ouvrages aux titres inquiétants : *Arithmologhion*, *Symbolorum imperatorum pars prima* (d'après N. Reussner), *Hrismologion*, *Récit sur les sibylles*, *Le livre des hiéroglyphes*¹⁰¹.

Dans toute manifestation sortant de l'ordinaire, les intellectuels du temps voient des signes : la mort, la maladie, les tremblements de terre, les invasions de sauterelles, les monstres – tout « annonce » quelque chose. Mais la lecture magique des initiés ne va pas au-delà des significations politiques et, par là, la théorie mystique de leurs procédés s'évanouit. Dans tout phénomène plus ou moins remarquable, ils veulent découvrir une prémonition de leurs propres désirs. Ainsi, Măilescu trouve dans les oracles sibyllins la confirmation de la proche victoire du tsar sur les Turcs. De même Cantemir, dans *Monarchiarum physica examinatio*, justifie philosophiquement la prophétie de Daniel sur l'ascendance nécessaire des empires des quatre points cardinaux¹⁰². De même encore, lorsque le chroniqueur Radu Popescu relate la crise de folie de la

⁹⁹ Cf. E. Vârtosu, *Foietul novel și calendarele lui Constantin-Vodă Brâncoveanu*, Bucarest, 1942, l'introduction.

¹⁰⁰ Voir ses lettres à Chrysanthos dans E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV/3, Bucarest, 1936, p. 58, 101-102, 109-110.

¹⁰¹ V. Căndea, « Nicolae Măilescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română », *Limba și literatură*, 7, 1963, p. 4.

¹⁰² Cf. I. Sulea Firu, « O scriere inedită a lui D. Cantemir, *Monarchiarum physica examinatio* », *Studii și cercetări de bibliologie*, 5, 1963, p. 269-276 ; cf. aussi P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, Bucarest, 1958, p. 192-195.

princesse Păuna Cantacuzino, il l'interprète comme une punition céleste pour la trahison perpétrée contre Constantin Brâncoveanu. Les notes dont celui-ci, de son côté, recouvrait les almanachs où il espérait trouver des indications sur la chute attendue de l'Empire ottoman sont également des manifestations de *mancie politica*. Il est évident qu'à l'époque dont nous parlons toute cette divination était subordonnée à des fins on ne peut plus réalistes.

Il n'y a donc rien d'étonnant dans le plaidoyer en faveur de cette « méthode » d'orientation que l'on rencontre sous la plume d'un frondeur des cercles intellectuels de la seconde moitié du XVII^e siècle, le « luthéro-calviniste » Jean Caryophyllis, condamné par les orthodoxes de Constantinople et de Jérusalem, mais bien reçu à Bucarest par le *Stolnic* Cantacuzino¹⁰³. Voici comment Jean Byzantios Caryophyllis, de ce temps « grand logothète », formulait l'« ingénieux » accord entre la théologie et la divination, formellement condamnée par le 6^e canon du VI^e Synode œcuménique : Dieu a donné à chacune de ses créatures une nature propre ; mais, « d'une manière surnaturelle, il a donné aussi à ses créatures, outre leur nature particulière, certains moyens de prophétiser et d'annoncer l'avenir, c'est-à-dire une mystérieuse prédisposition qui, de temps à autre, leur révèle et leur annonce des choses présentes ou à venir. Ainsi donc, d'une part Il a donné à la créature humaine le don de prédiction et de voyance, d'autre part Il a donné aux corps célestes le don de se transformer à certains moments en signes nommés comètes ou autres, afin que, en dehors de leurs propriétés naturelles, ils signifient *soit la mort de personnages importants, soit la disparition d'un peuple, soit l'anéantissement d'un empire, soit d'autres faits du même ordre* »¹⁰⁴.

La même croyance dans les sciences hermétiques se retrouve chez les contemporains du grand logothète. Ainsi, le Crétois Jérémie Cacavelas a tiré de son séjour en Valachie, à la Cour de Șerban Cantacuzino (1678-1688), un curieux opuscule, intitulé Ἑρμηνεία τοῦ δικεφάλου λαγωῦ φανέντος ἐν Βλαχία (« Interprétation du lièvre bicéphale qui s'est montré en Valachie »)¹⁰⁵. Ce cas tératologique est interprété comme une prédiction qui, selon l'auteur, ne signifie rien de moins que « la situation de fait des Turcs impies ». Le lièvre est un animal peureux, mais « depuis la campagne de Vienne l'Empire des Turcs est devenu plus peureux que le lièvre ». Le monstre avait huit pattes, signe certain de « la fuite rapide et de l'anéantissement de cet empire », deux têtes, signifiant

¹⁰³ D. Russo, « Ioan Cariofil și opera lui », dans idem, *Studii istorice greco-române*, vol. I, Bucarest, 1939, p. 181-191 ; cf. également l'étude de N. Chițescu, « O dispută dogmatică din veacul al XVIII-lea la care au luat parte C. Brâncoveanu și Antim Ivireanu », *Biserica Ortodoxă Română*, 43, 1945, n° 7, p. 319-352.

¹⁰⁴ Ἑρμηνεία τοῦ δικεφάλου λαγωῦ ἐν Μοισία παρὰ τοῦ μεγάλου λογοθέτου κὺρ Ἰωάννου τοῦ Βυζαντίου, dans E. Hurmuzaki – A. Papadopoulos-Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIII, Bucarest, 1909, p. 206.

¹⁰⁵ Voir *ibidem*, p. 204-206.

les dissensions entre Mehmed et Soliman, les fils du sultan Ibrahim, qui se sont partagé l'Empire ; le signe s'est montré en Valachie, par conséquent Șerban Cantacuzino, prince de ce pays, doit au plus vite chasser le « lièvre monstrueux », sans avoir désormais à le craindre.

Dans ce cas curieux de tératomancie, Caryophyllis exerça lui aussi ses talents divinatoires. Pour lui, le lièvre bicéphale n'était autre que la Valachie, « pays ouvert, dépourvu de canons, de fortifications et de machines de guerre comme le cœur du lièvre », qui n'a pas de péricarde, ce qui explique la nature craintive de cet animal. Quant aux deux têtes, elles signifient la domination d'aujourd'hui (ottomane) et celle de demain (allusion évidente à l'Empire des Habsbourg), « à laquelle le lièvre (la Valachie) doit se soumettre afin d'être gouverné et d'être en paix aussi de ce côté-là »¹⁰⁶. De bons pronostics, comme on voit, puisque conformes à la politique austrophile et antiottomane du prince Șerban Cantacuzino.

Le rapprochement, auquel de telles interprétations conduisent, avec les affirmations des penseurs de la Renaissance (*Altera magia nihil est aliud* – déclarait deux siècles plus tôt Pic de la Mirandole – *cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio*)¹⁰⁷ confère aux pratiques hermétiques et astrologiques de nos intellectuels le sens d'une évasion du cercle des conceptions chrétiennes, avec la volonté d'élargir le champ de leurs connaissances. De telles aspirations étaient, ainsi que nous l'avons montré plus haut, condamnées par l'Église. Si le nouvel enseignement occidental n'avait pu écarter certaines habitudes médiévales de la pensée de l'intellectuel sud-est européen¹⁰⁸, en ce qui concerne ses liens avec la doctrine chrétienne orientale le divorce était d'ores et déjà consommé. Son attachement devient de plus en plus formel. Il se maintient encore sur le plan des manifestations secondaires d'ordre social-moral et culturel et peut, dans des situations-limites, donner lieu à des professions de foi dramatiques. Cependant, sauf de rares exceptions, dues à des réactions restauratrices, comme celle athonite (Nicodème l'Hagiorite) ou celle moldave (Païssy Velitchkovsky) de la seconde moitié du XVIII^e siècle, les intellectuels sud-est européens commencent à ignorer les fondements profonds d'une doctrine dont ils avaient été les derniers interprètes et gardiens.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 206-207.

¹⁰⁷ *Apologia*, p. 15, cité par Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, t. II, p. 120, note 1.

¹⁰⁸ Cf. à cet égard C.Th. Dimaras, « Οι χρησμοί στην νέα μας ιστορία », *Εκλογή*, 3, 1967, p. 196 *sqq.*, ainsi qu'E. Stănescu dans « Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene », dans *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. I, p. CXVII-CXVIII et, particulièrement, « Cronica Istoriile domnilor Țării Românești și locul ei în istoriografia medievală românească », dans Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1963, p. XL.

L'intellectuel sud-est européen. 2. Le fonds éthique

*Omnis mutatio est quaedam mors...*¹⁰⁹. La perte d'une doctrine qui avait réglementé de façon autoritaire tous les secteurs de la vie individuelle et sociale ne pouvait qu'entraîner de profondes modifications dans les manifestations dérivées. L'évolution de la pensée occidentale avait sacrifié les conceptions théocentriques, tout en sauvegardant une éthique laïcisée, mais puissante, grâce à la solidité de ses principes touchant l'homme, la personnalité humaine et les droits de l'homme. Séparée de la religion, la morale mène une existence propre, basée sur l'intelligence des lois universelles ou sur l'observation empirique de la nature humaine. Pour les Orientaux, en échange, la situation était, au XVII^e siècle encore, à la fois plus simple et plus compliquée. Ici, en effet, le problème des rapports entre la doctrine et l'éthique, entre la foi et la conduite, avait toujours été résolu par des critères communs à la théorie et à la pratique. La conception chrétienne engendre un ensemble de règles de vie chrétienne, une *christoïtie*. Ces règles ne sont pas concevables sans leurs racines doctrinales : si la racine meurt, la tige, puis les fruits se dessèchent à leur tour.

Depuis les plus anciennes normes de conduite, des *Apophtegmata patrum* jusqu'à la *Christoïtie* de Nicodème l'Hagiorite, les moindres détails de la vie et du comportement de l'homme – la façon de se tenir à table, l'hygiène corporelle, la manière de s'exprimer, l'habillement, la coiffure, les parfums, les jeux, les chansons, et ainsi de suite – sont réglementés suivant l'Écriture Sainte – et les Pères de l'Église. Toutes les civilisations traditionnelles étaient organisées de la sorte, les plus anciennes règles connues se trouvant dans *Manâva Dharmaçâstra* (les Lois de Manu) et les textes de Confucius.

Les notions de *licite* et d'*illicite* étaient, par conséquent, subordonnées aux conceptions d'*obéissance à la loi* et de *péché*. S'affranchir de l'autorité de la censure transcendante signifie tourner délibérément le dos à la formule de réalisation dans le Christ, le comportement de l'individu devant dès lors tendre vers d'autres critères, à mi-chemin entre les tentations hédonistes et les convenances imposées par la vie sociale. Le respect formel des conventions devient ainsi un problème indépendant des convictions intérieures de chacun : tout est désormais permis si les apparences sont sauvées.

C'est à cette époque que se forme le « Levantin ». Précisons tout de suite que, par son origine, il n'est pas un Levantin pur-sang. Le Grec, l'Arabe, le Turc restent des hommes accomplis, chacun d'entre eux fidèle à sa souche ancestrale, à une formation humaine guidée par un idéal et une éthique. Ils ont du « caractère ». Les Levantins, dont le portrait-robot, commencé par les voyageurs des XVI^e-XVII^e siècles, est poursuivi par les chercheurs des siècles suivants et dont Montesquieu, Voltaire et Gibbon font des descriptions

¹⁰⁹ S. Thoma d'Aquino, *Summa theologica*, I, quar. 50, 5 ad 1, citant S. Augustin, *Contra Maximinum*, III, 12.

indignées, le présentant comme un « Byzantin » décadent, est de fait un hybride par excellence : converti, renégat, fonctionnaire ou commerçant européen en Méditerranée orientale, de souche gréco-, turco- ou arabo-occidentale, il a dans son sang et dans sa formation, entre autres, une non négligeable composante européenne¹¹⁰. Dans le milieu oriental où il vit, il pense comme un Occidental corrompu, convaincu que ses ressources intellectuelles le feront parvenir rapidement, toujours prêt à enfreindre avec orgueil et mépris les lois d'un monde auquel il ne croit pas. R. Clément a laissé des descriptions convaincantes des milieux français d'Égypte aux XVI^e-XVII^e siècles : originaires du Midi, de la Méditerranée occidentale, ils préfigurent toute la gamme de turpitudes qu'il est devenu courant de stigmatiser chez les Phanariotes plus jeunes de deux siècles¹¹¹.

Dénonciations, trahisons, calomnies, intrigues, achats de charges, collusions avec les « païens » au détriment de leurs frères chrétiens, rien ne manque à l'arsenal de ces Européens décidés à faire rapidement fortune dans un monde désarmé devant le manque de scrupules. L'histoire morale des Phanariotes a des antécédents plus anciens dans la Turcocratie. Toujours au XVII^e siècle, les maronites du Liban vendent aux enchères la fonction, héréditaire jusqu'alors, de *muqaddam* (administrateur) et « on vit une troupe de compétiteurs se disputant auprès des Turcs les fonctions de cet emploi, attribuées au plus offrant »¹¹². On a souvent décrit les méthodes presque incroyables auxquelles donnait lieu dans l'Empire ottoman la nomination à toutes les catégories de charges (grand vizir, dignitaires de la Porte, patriarche, voïvodes des Principautés danubiennes), méthodes où, pour l'emporter, tout, depuis le pot-de-vin jusqu'à l'assassinat, était permis.

Dans cette ambiance éthique, la duplicité des intellectuels, dont les professions de foi étaient souvent contredites par les actions, ne saurait surprendre. La simonie se répand dans le haut clergé, les dénonciations sont monnaie courante entre dignitaires laïcs¹¹³. Des témoignages, controversés d'ailleurs, dévoilent la fréquence des assassinats dans des familles possédant une solide instruction européenne, tels les Brâncoveanu ou les Cantacuzino.¹¹⁴

¹¹⁰ Le *Stolnic* Constantin Cantacuzino avait la conviction que surtout la classe aristocratique de l'est de l'Europe est le résultat de « mélanges » de peuples autres que les autochtones, idée qu'il appuie d'exemples pris en Roumanie, en Russie et en Turquie, voir *Istoriia Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. cit., vol. I, p. 52-53.

¹¹¹ R. Clément, *Les Français d'Égypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, 1960, p. 5 ; pour les antécédents occidentaux, qui montrent que le Levant n'a pas le monopole de toutes les pratiques semblables du siècle, voir l'étude de R. Mousnier, *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Paris, 1945.

¹¹² P. Dib, *L'Église Maronite*, t. II, Beyrouth, 1962, p. 46.

¹¹³ George Wheler, *A Journey into Greece*, Londres, 1682, p. 195.

¹¹⁴ V. Căndea, *Le Stolnic Constantin Cantacuzène*, op. cit., p. 597 ; Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. cit., vol. I, p. 446.

La flatterie en tant que méthode pour gagner la faveur des grands était une pratique fort répandue en Europe et Leibniz lui-même n'a pu éviter le surnom de « Flatteur des princes ». Les intellectuels du siècle excellent dans ce profitable exercice, révélant ainsi des traits de caractère typique. Doué d'incontestables qualités politiques, le prince Șerban Cantacuzino n'en était pas moins connu par les chroniqueurs contemporains pour un homme « perfide, mauvais, trompeur », son règne a été dépeint comme « un grand et sombre nuage, plein d'éclairs et de foudres ». Les documents nous le dépeignent comme un homme typique de son temps, dur à l'égard des boyards hostiles, avide d'argent au point de déposséder sa proche famille. Néanmoins, pour S. Likhoudis, qui lui a dédié en 1683 un panégyrique intitulé *Ἡ κοινὴ χάρις* (« Le bonheur public »)¹¹⁵, ainsi que pour Sevastos Kyménitès, auteur d'écrits similaires¹¹⁶, il n'y a pas d'éloges, ni de termes de comparaison suffisants pour dépeindre les qualités dont ce prince fut comblé par Dieu et par toute la mythologie : « La lune t'a donné toute la douceur du cœur, Mercure t'a donné une sage et riche éloquence, Vénus t'a paré d'un visage plein de majesté, le soleil t'a gratifié du don qui est le sien, à savoir d'éclairer et de réjouir ceux qui se trouvent sous ta protection », et ainsi de suite, Mars, Jupiter, Saturne, la Nature concourent à combler l'homme destiné à être, suivant le panégyriste, non seulement prince (de Valachie), mais aussi empereur (de Byzance)¹¹⁷.

Tout comme les tristes héros de la conspiration contre Néron – qui même à l'instant qui précéda sa mort n'osaient pas critiquer le tyran, nos flatteurs déposent plus d'une fois leurs éloges même au pied du trône ottoman. Dans sa relation du *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, Paul d'Alep ne cite pas une fois le nom du sultan sans le vœu hypocrite de : « que Dieu le garde ! ». La visite de Mourad IV à Alep, le 12 juillet 1639, « fut un jour célèbre, qui comptera dans la vie des peuples et qui sera mentionné dans les âges futurs jusqu'à la fin des siècles »¹¹⁸. Dans le cas présent, l'auteur était peut-être tenu à la prudence par le fait que son ouvrage, écrit en arabe, était accessible aux Turcs. Le hiéromoine Parthène Metaxapoulos, du mont Soumela, aurait fait le même raisonnement lorsque, publiant en 1768, à Bucarest, son ouvrage d'*Enseignement chrétien* (en karamanlidika), il conclut ses vers dédicatoires « au Très Illustre Prince » (Alexandre Scarlat Ghika) par ces flagorneries :

Que Dieu – grande soit sa gloire !
Par son ordre vous garde toujours,
Fort et inébranlable, sur votre trône,

¹¹⁵ Publié par E. Hurmuzaki – A. Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 193-198.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 209-247 ; un autre panégyrique de même facture est dû à Athanase Patellaros, *ibidem*, p. 437-449.

¹¹⁷ S. Likhoudis, *op. cit.*, p. 195.

¹¹⁸ *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, éd. B. Radu, dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, XXII, Paris, 1930, p. 45.

Pour le bonheur des chrétiens

Et pour la gloire de la religion de Mahomet (*sic!*)¹¹⁹.

Cette pratique, car c'est une pratique de plus en plus fréquente au fur et à mesure que l'on approche du XVIII^e siècle – le siècle phanariote par excellence – suggère non seulement des comportements profondément conventionnels, mais aussi l'habitude d'accepter les flatteries et de se prêter au jeu en simulant l'enthousiasme (les panégyriques étaient prononcés devant la Cour). C'est là une des manifestations caractéristiques de la duplicité. Sevastos Kyménitès était un grand lecteur des œuvres d'Aristote et de saint Grégoire de Nazianze, qui font autorité en matière de pensée grecque classique ou chrétienne et dont l'étude marque forcément celui qui les cultive. Et c'est à ces sources que l'érudit de Trébizonde puisait l'inspiration pour des compositions destinées uniquement à lui valoir la faveur du prince et à consolider sa position sociale ! En comparaison à ces pages, que l'on ne peut lire sans un sentiment de dégoût, les courageuses remontrances adressées par Anthime l'Ibère, métropolite de Hongrovalachie, dans ses *Didahii* (« Sermons »), à l'aristocratie valaque et même au prince Constantin Brâncoveanu, sont une exception qui prouve que, même dans l'ambiance de l'époque, il y avait encore de la place pour des comportements honnêtes¹²⁰.

En effet, ce qui en dernier ressort entre en collision sur le plan éthique au cours du XVII^e siècle, c'est d'une part la *fidélité à la tradition* et d'autre part une *prudence*, motivée par des conditions toujours plus dures de vie et de survie, qui peut souvent être taxée de cynisme ou de manque de caractère. Les actes de courage sont encore assez fréquents pour mettre en évidence les deux attitudes, qui se manifesteront du reste aussi au cours du siècle suivant. Ainsi, le 12 mai 1672, on pendait « à Parmak Kapı, près de Begesteni », à Constantinople, le jeune boyard valaque Ioan, coupable de la double faute d'avoir défendu sa chasteté contre les assauts d'un soldat turc – tué par lui – et de son épouse, et qui, de surcroît, avait résisté aux pressions exercées sur lui pour le convertir¹²¹. Toujours à Parmak Kapu, le 5 novembre 1707, le prêtre arménien Gomidas était

¹¹⁹ I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. II, Bucarest, 1910, p. 186. Des vers dédiés à « S.M. l'Auguste et Suzerain Sultan Medjid » étaient composés par des auteurs conformistes jusqu'au siècle dernier ; voir par exemple le « Calendrier avec les prédictions du vrai astrologue antique Kazania pour l'année 1855 », Bucarest, 1855, p. 43. Mentionnons du reste que la liste de cette curieuse littérature de flatterie comprend aussi le professeur français de Bucarest J.A. Vaillant...

¹²⁰ Voir nos observations dans le compte rendu de l'ouvrage de F. Djindjihașvili, *Antimoz Ivireli*, Tbilisi, 1967, dans *Revue des études sud-est européennes*, 6, 1968, n° 1, p. 153-156. L'aspect positif de la pensée éthique et politique du temps est analysé par Alexandru Duțu dans son étude « “Le Miroir des princes” dans la culture roumaine », dans *Revue des études sud-est européennes*, 6, 1968, n° 3, p. 442 *sqq.*

¹²¹ D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. I, p. 190-191 ; cf. également *Cazanii*, Bucarest, 1857, p. 280-281.

décapité devant 3 000 personnes¹²². De même, le 15 août 1714, le voïvode roumain Constantin Brâncoveanu, accusé d'entente avec les puissances chrétiennes et de menées contre la Porte, était décapité avec ses quatre fils et son plus proche conseiller, Ianache Văcărescu, en présence du sultan et du corps diplomatique au complet ; à l'heure de l'exécution, le prince refusa de se convertir à l'Islam.

En 1716, le métropolite de Hongrovalachie, Anthime l'Ibère, destitué et exilé au mont Sinaï pour des crimes du même ordre, était noyé par son escorte turque dans la rivière Toundja, dans la partie Sud-Est de la Péninsule Balkanique. La liste des *caractères* du temps est bien plus longue. Elle comprend aussi de nombreux cas de renégats revenus au christianisme au prix de leur vie, tels que les jeunes Arméniens exécutés en 1734, 1735, 1748 et 1749¹²³.

Mais plus longue encore serait celle des adeptes d'un comportement prudent, que les nouveaux coryphées de la pensée du Levant recommandent et diffusent par leurs écrits. Elève du Collège Saint-Athanase de Rome et de l'Université de Padoue, Alexandre Mavrocordato, devenu grand drogman de la Porte, recommande des normes de vie qui, « fruit d'une maturité politique affranchie de tout idéalisme dangereux »¹²⁴, sont tout aussi significatives quant au prix qu'on avait commencé à payer en Europe sud-est orientale pour la prudence : « Nous ne forgeons pas une règle de conduite dégagée des contingences corporelles et matérielles, nous tenons compte du corps et de la matière. » Aussi conseille-t-il, « les yeux baissés, nous prendrons soin d'agir selon les circonstances, nous n'apprendrons pas plus qu'il ne s'avère nécessaire, nous n'en dirons pas plus que ce qui peut nous être utile ». Dans ses *Pensées*, où il croit devoir introduire un chapitre « De la simulation de la vertu », on relève cette recommandation d'une belle sincérité : « Ne faites pas ce que vous voulez, ni ce que vous pouvez, mais ce qui sert vos intérêts »¹²⁵. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, parmi les *Conseils* écrits en 1726 par son fils, le prince Nicolas, on lit : « Baise la main que tu ne peux couper », dont le cynisme est expliqué et peut-être même atténué dans une certaine mesure par ce cri d'alarme « Pense dans quel siècle tu vis ! » et par cette réflexion résignée : « Cet adage se confirme parfois : Ou la couronne sur ta tête, ou les vautours sur ton cadavre »¹²⁶.

L'éthique des intellectuels modernes de l'Europe du Sud-Est et du Levant est, tant dans sa genèse que dans son évolution, conditionnée par des circonstances politiques bien tristes. La coïncidence – fréquente, comme nous le verrons – entre ce nouveau type d'intellectuel, d'une part, et les aristocrates et

¹²² G. Hoffmann, SJ, *Il vicariato apostolico di Constantinopoli 1453-1830*, Rome, 1935, p. 35.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 113.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Voir les textes dans E. Hurmuzaki – A. Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 468 et 472.

les parvenus, d'autre part, éclaire aussi d'autres éléments de leur psychologie, tels que la rapacité, la soif d'argent, l'insensibilité aux souffrances d'autrui, attitudes qui semblent inattendues de la part d'intellectuels cultivant des préoccupations humanistes¹²⁷.

Voilà pourquoi, jusqu'à l'époque moderne, l'éthique de ces intellectuels sera marquée par le conflit entre l'attitude répréhensible des adeptes d'une prudence exagérée, mal comprise et mal appliquée, et celle du respect des lois religieuses ou morales, allant parfois jusqu'au sacrifice suprême, ainsi que l'illustrent les exemples brillants d'un Constantin Brâncoveanu et d'un Anthime l'Ibère.

¹²⁷ D'après *Dicționarul limbii române*, I₂, Bucarest, 1940, p. 394-395, vers le début du XVIII^e siècle (avec Ioan Neculce), le verbe *a chivernisi* < κυβερνῶ (*gouverner, commander, administrer, régir*) acquiert des sens nouveaux (*mettre de côté, amasser, faire fortune, se faire une situation*), tandis que le substantif dérivé *chiverniseală* (*gouvernement, administration*) commence à signifier aussi *sinécure, ressources, revenus, fortune*. L'évolution sémantique marque de façon suggestive l'esprit d'arrivisme d'une époque et d'un milieu où *gouverner* devient synonyme d'*amasser, se faire une situation*.

LES INTELLECTUELS DU SUD-EST EUROPÉEN AU XVII^e SIÈCLE (II)

L'intellectuel sud-est européen. 3. L'*ulamā*

Les nouveaux intellectuels s'affirment et se frayent un chemin de plus en plus large dans un monde dont la culture repose sur des structures anciennes, qui se maintiendront parfois – décadentes et modifiées – jusqu'à l'époque contemporaine. L'intellectuel sud-est européen de facture moderne apparaît donc et se développe à côté et à l'encontre des intellectuels de formation traditionnelle. Lorsque l'on évoque l'humaniste ou l'adepte des Lumières balkanique ou levantin, il faut bien se dire que sa présence ne constitue souvent qu'une agréable exception pour l'interlocuteur européen de son temps. Même un Polonais, tel l'ambassadeur Raphaël Leszczyński, est étonné de connaître en 1699, à Jassy, Dimitrie Cantemir, « homme érudit en latin et d'une éducation choisie, *comme s'il avait été élevé en Pologne* », avec lequel il peut discuter « sur les devoirs de l'amitié »¹.

Une classification très générale divise les intellectuels chrétiens sud-est européens et levantins du XVII^e siècle en gens d'église et laïcs. De la première catégorie font partie en premier lieu le haut clergé et, avec quelque indulgence, en fonction d'une formation souvent approximative, les moines et le clergé séculier des villes ou de la campagne. Dans la seconde catégorie on relève les intellectuels pourvus d'une bonne instruction, membres de l'aristocratie ou marchands roumains, grecs, serbes, personnages détenant des fonctions importantes dans le gouvernement des principautés danubiennes, dans l'administration des patriarchats d'Orient ou de la Porte, élèves des écoles chrétiennes de la Turcocratie.

À côté de cette intelligentsia chrétienne et entretenant souvent des rapports avec elle, les intellectuels de l'Islam apportent une note et des tons spécifiques aux cultures de la Méditerranée orientale. Il convient de ne point oublier leur présence en évoquant les nouveaux intellectuels sud-est européens : maintes particularités dans la formation de ces derniers, maints aspects de leurs œuvres et de leur pensée s'expliquent par le commerce d'idées qu'ils entretenaient avec les intellectuels musulmans parmi lesquels ils vivaient².

¹ P.P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, p. 115.

² Voir pour tout ce qui suit A.J. Wensinck et J.H. Kramers (éd.), *Handwörterbuch der Islam*, Leyde, 1941, s.v. '*Ulamā*', p. 758-759.

A la tête des intellectuels turcs était le mufti d'Istanbul, qui détenait aussi la haute fonction de *cheikh ül-Islam*, qualité qui l'appelait à donner les fameux *fatwa* – solutions à différentes questions délicates de droit. Mais pour parvenir à cette haute dignité, il fallait gravir de nombreux échelons. Le futur intellectuel commençait par être *softa* (étudiant), suivant les cours d'une *madrasa* (école) qui, une fois achevés, lui conféraient le titre de *danichmend* (licencié). Après d'autres études et examens, il pouvait devenir *molla* (docteur en droit), professeur à une *madrasa*, *imam* (dirigeant de la prière commune), *khatib* (prédicateur), *qadi* (juge), etc. Payé sur les fonds des fondations pieuses, il jouissait du respect et de l'assistance permanente du corps dont il faisait partie, celui des érudits ('*ulamā*') formé de canonistes et de théologiens ('*ālim*'), et celui des mystiques ('*ārīf*'). L'autorité de ces intellectuels était immense et leur rôle dans la vie sociale, religieuse et politique était très important, parce que du bas en haut de l'échelle sociale, du dernier des fidèles au sultan, personne n'entreprenait rien sans consulter au préalable les intellectuels sur l'orthodoxie du projet. Il est arrivé au *cheikh ül-Islam* de devoir décider s'il est permis aux musulmans de boire du café, si l'introduction de l'imprimerie dans le monde islamique était légitime (1727) ou s'il fallait déclarer la guerre sainte en 1914. Les intellectuels étaient conscients de leur autorité et voici ce que déclarait l'un d'eux au vizir Mansur Ibn Abi 'Amir : « Nous sommes les guides sur la voie de la justice, les lumières dans les ténèbres, les bastions de l'Islam ; c'est nous qui décidons de ce qui est juste ou injuste et qui indiquons la voie de la vérité ; c'est par nous que sont maintenus les préceptes de la religion. Nous sommes convaincus que le sultan envisagera bientôt cette question comme il se doit, mais s'il persiste, tout acte de son gouvernement sera nul, car tout traité de paix et de guerre, tout acte d'achat ou de poursuite n'est valable que par notre témoignage »³.

Les sultans pouvaient déposer ou même faire tuer un *cheikh ül-Islam* – et ils l'ont fait plus d'une fois – mais ils le ménageaient habituellement ; ainsi du reste que les '*ulama*' en général, vu l'emprise de ceux-ci sur le peuple et leur importance particulière quant au maintien des fondements islamiques de l'Empire.

La place qu'occupent les intellectuels dans le monde ottoman se détache aussi de la classification des couches sociales due à un auteur musulman, le célèbre Hasan Prušćak. Ce Bosniaque érudit distingue les catégories suivantes : 1) les « porteurs de sabre » (*dadich, vizir, beglerbey, bey*) ; 2) les « hommes de plume » ('*ulamā*'), qui ne vont pas à la guerre, écrivent des livres, étudient et diffusent la religion musulmane, prient pour le padichah et pour tout le monde ; 3) les agriculteurs (*raya, beraya*) ; 4) les artisans et les marchands⁴.

³ A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, p. 464.

⁴ Dans son ouvrage sur *L'ordonnance du monde*, cf. L. v. Thallóczy, dans *Archiv für slavische Philologie*, 32, 1910, p. 139-158.

Le droit, la théologie, la poésie occupent la première place dans les préoccupations des intellectuels turcs, fait qu'Antoine Galland explique par des raisons particulières à la civilisation ottomane : « Ils se sont attachés particulièrement – écrit-il – à l'étude des loix, tant de leur religion que de leur état, de l'histoire et de la poésie... [parce que] leurs loix les maintiennent et les font subsister dans la possession de tant d'estats, de royaumes et de provinces qui occupaient autrefois tant de testes à leur administration. Les histoires de leurs empereurs, des Arabes, des Tartares, des Persans et des Mongols les entretiennent dans l'ardeur qu'ils ont de s'agrandir et de s'étendre et la poésie, en louant les belles actions, leur donne du courage et de l'émulation pour en faire de semblable »⁵.

Parmi les intellectuels de Constantinople au XVII^e siècle il faut compter aussi, d'après les données fournies par Evlyia Tchélébi, les médecins (1 000, ou 700 cabinets médicaux), qui pouvaient être chrétiens ou juifs, les astronomes (70), les magiciens (300, répartis en 15 cabinets) et, à titre auxiliaire, les écrivains publics (500 ou 400 bureaux de copistes)⁶.

En ce qui concerne les couches dirigeantes turques, il convient de nous arrêter quelque peu sur leurs occupations. Les hauts dignitaires menaient une vie réglée sur les anciennes normes de l'aristocratie militaire. Tout ce que Tavernier lui-même trouve à noter sur le programme quotidien du sultan se résume à : son lever au petit jour, le bain, la prière, les exercices de tir à l'arc, le contrôle du divan (les jours de conseil), les repas, les conversations avec les ministres dans l'« aile d'audiences, ou bien les promenades dans les jardins avec les sultanes, les favorites et les bouffons, le tout interrompu par les prières rituelles⁷. Les voyageurs étrangers manifestent plus d'intérêt pour les intellectuels et, à côté des intellectuels chrétiens, avec lesquels les contacts sont évidemment plus faciles à établir et plus fructueux, les intellectuels musulmans ou juifs sont souvent mentionnés de façon élogieuse dans les relations du temps. Ainsi, en 1621, Louis Deshayes s'entretenait à Belgrade avec le *molla-kadi* du lieu⁸ ; Galland connaissait Sahaf Bachi, « le premier libraire de Constantinople »⁹, sieur Mosé, « Juif parlant français », qui lui fournissait des informations sur le fameux

⁵ *La mort du Sultan Osman ou le Rétablissement de Mustapha sur le trône*, trad. d'un manuscrit turc de la Bibliothèque du Roi, Paris, 1678, préface.

⁶ *Seyahatnamesi*, éd. N. Asim, t. I, Istanbul, 1314/1898, p. 524-525 ; cf. aussi R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1962, p. 493-499 : « Les professions intellectuelles et scientifiques ».

⁷ J.-B. Tavernier, *Nouvelle relation de l'intérieur du Sérail du Grand Seigneur*, Paris, 1675, p. 229-231 ; et aussi [Jean] de Thevenot, *Voyages en Europe, Asie et Afrique*, 3^e éd., 1^e partie, Amsterdam, 1727, p. 106-111 : *Des passe-temps des Turcs et de leurs exercices*.

⁸ Louis Deshayes, *Voyage de Levant fait par le commandement du Roy*, Paris, 1624, p. 60.

⁹ Antoine Galland, *Journal... pendant son séjour à Constantinople (1672-1673)*, publié et annoté par Charles Schefer, t. II, Paris, 1881, p. 13.

Sabbataï Zévi¹⁰, Hussein Efendi, « lequel a composé son histoire en turc »¹¹, un cartographe disposé à travailler pour lui, qui l'a impressionné par son art achevé et sa largeur de vues, car « pour un Turc il avoit un goust assez fin et, bien loin de mespriser nos images gravées, il estimait jusques à celles qui n'étaient d'un ouvrage extraordinairement exquis »¹². Tavernier puisait ses informations chez « deux hommes intelligents qui avaient passé plusieurs années dans le Sérail en de beaux emplois »¹³. Cantemir mentionne, parmi les intellectuels avec lesquels il a eu un commerce suivi à Constantinople, « le plus instruit de tous, Nefi'oglu », doué de la rare qualité parmi les Turcs du temps de savoir le latin, qu'il avait appris au moyen de *Linguarum orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae Institutiones*, ou de *Grammatica Turca*, de Francisco Masgnien Meninski (Vienne, 1680). D'autres habitués des résidences de Cantemir (il en avait deux, un palais à Ortaköy et un second palais sur la colline de Sandjakdar Iokuçu) étaient le grand vizir Kami Mehmed-Pacha, poète et musicien, Levni Tchélébi, le peintre de la Cour, par lequel il a eu accès à la Bibliothèque du Sérail et obtenu les copies des portraits des sultans, Sa'di Efendi, « grand mathématicien » et philosophe, auquel il reconnaît d'être redevable pour toutes ses connaissances sur la Turquie¹⁴.

Dans d'autres régions de la Turcocratie, les intellectuels musulmans sont de la même qualité, tel « Yusi, mort en 1690, qui semble incarner 'l'honnête homme' de son époque : théologien, juriste, mémorialiste, essayiste et grammairien. En somme, comme tant d'autres, ce Marocain a laissé une encyclopédie, mais aussi des *Essais* ou *Causeries*, plus originales, et une sorte d'autobiographie spirituelle »¹⁵.

Au siècle suivant, ces intellectuels manifesteront le désir de voyager, tel « Ussein Efendi, homme d'esprit et de mérite qui est toujours avec nos enfants de langue et qui a voulu être de ce voyage [avec Peyssonnel, *n.n.*] pour connaître toujours mieux le génie des Français ; il veut même apprendre notre langue pour voyager quelque jour en France avec plus d'utilité »¹⁶.

¹⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 243.

¹¹ *Op. cit.*, t. II, p. 58.

¹² *Op. cit.*, t. I, p. 168.

¹³ J.-B. Tavernier, *Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, t. VI, Rouen, 1724, p. 6.

¹⁴ D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. par Jonquières, t. 1, Paris, 1743, p. 32 ; t. II, p. 197 ; et aussi Fr. Babinger, « Die türkischen Quellen Dimitrie Kantemirs », dans *Omagiu profesorului Ioan Lupaș*, Bucarest, 1940, p. 37 et suiv. ; cette étude a été reproduite avec des modifications dans la revue *Arhiva românească*, 7, 1941, *Zeki Velidi Toğan'a Armağan*, Istanbul, 1951, p. 50-60 et chez Fr. Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, vol. II, Munich, 1966, p. 142-150.

¹⁵ G. Wiet, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966, p. 262.

¹⁶ Voir la lettre de Peyssonnel du 12 juin 1739, publiée en appendice dans A. Galland, *op. cit.*, t. I, p. 279.

Cependant, un tel désir ne date que de 1739. Au XVII^e siècle les intellectuels turcs sont, parmi tous les intellectuels du Levant, les plus attachés à la tradition¹⁷. Avaient-ils une plus haute conscience de leur mission spirituelle ? Croyaient-ils que la régénération de l'empire, pilier de l'Islam, seul l'Islam pouvait l'amener ? Toujours est-il que le XVII^e siècle représente pour la culture turque l'apogée du classicisme : le siècle suivant sera un siècle « alexandrin » et décadent. En poésie, un Nef'î (m. 1634), un Yaḥyā (m. 1644), un Nabi (m. 1712) surpassent les maîtres du passé ; dans l'art du *mesnevi* (poème éthico-didactique) ils surpassent les Persans, supérieurs jusque-là. Alors que la littérature arabe est en déclin, l'osmanlı devient la langue de la religion et de la culture, répandue dans tout l'empire. Quant à la prose, si les œuvres des historiens de Cour Nergisi et Veisi pèchent par leur style trop fleuri et leur lourdeur, celles du célèbre polygraphe Haḡi Halīfa (m. 1657), auteur de l'ouvrage de géographie *Ğihān-numā*, sont de grande envergure, tout comme le répertoire bibliographique *Kaşf al-zunūn 'an asāmi al-funūn*, et peuvent être consultées avec profit aujourd'hui encore¹⁸. Un réexamen récent de la littérature ottomane pourrait trouver dans ce siècle même non seulement un « niveau de finesse, d'effet décoratif et monumental inconnu jusqu'alors », faisant de la littérature « un art gratuit qui, par la suite divorce d'avec la réalité, ce qui n'est pas un épanouissement mais bien une dégradation de sa ligne officielle ». Des motifs d'ordre social expliquent également l'apparition d'une littérature des couches actives de la population et des « changements dans l'esprit des intellectuels féodaux ottomans », dans le sens d'une libération progressive de la tradition idéologique de la société ottomane, l'orientant dorénavant vers un certain réalisme d'idées et de création¹⁹.

À l'exception d'un orientaliste comme Galland et d'un prince élevé sur les rives du Bosphore comme Dimitrie Cantemir, cette évolution des lettres ottomanes ne pouvait être perçue par les Européens en contact avec les milieux culturels de la capitale ottomane. Ambassadeurs ou commerçants, ils étaient, en échange, fort avertis du nouvel essor des disciplines dans lesquelles les Orientaux avaient toujours été des maîtres : la géographie et la cartographie. Au XVII^e siècle, Seyyid Nuh élabore *Haḡa kitab al-ism Baḡr al-'Aswad wa-l-'Abyaḡ* (Le livre nommé la Mer Blanche et la Mer Noire), description des ports de la Mer Egée et de la Mer Noire. Si le monde ottoman n'a appris la découverte de l'Amérique qu'en 1580 par *Tarih-i-Hind-i-ġarbi* (« Histoire des Indes occidentales ») de Mehmed ben Yusuf al-Harawi, en revanche, vers 1654, Haḡi Halīfa utilise pour la seconde édition de son ouvrage d'histoire

¹⁷ Voir en ce sens A. Adnan, *La science chez les Turcs ottomans*, Paris, 1939, p. 91-143.

¹⁸ A. Bausani, « Les littératures islamiques », dans F.M. Pareja, *Islamologie*, Beyrouth, 1957-1963, p. 933-934.

¹⁹ R. Mollov, « Au sujet de la division en périodes de la littérature turque médiévale », *Études balkaniques*, 5, 1966, n° 4, p. 191.

Ğihān-numā l'« Atlas minor » (*Lawāmi' al-nūr fi ẓulmat Aṭlas mīnūr*) de G. Mercator et L. Hondius, complété d'après A. Ortelius, Ph. Cluverius et des sources orientales, avec l'aide d'un renégat, Akhlāsi Shaikh Mohammed Efendī²⁰. La traduction en turc de l'« Atlas » n'a pas été sans attirer l'attention des auteurs européens et un observateur contemporain, P. Ricaut, l'estime un fait mémorable pour les débuts de la modernisation de la culture turque. « Il arriva en ce temps à la Cour de Turquie – écrit le voyageur anglais – un changement plus favorable, qui semblait promettre que les Turcs prendraient, enfin, goust aux sciences », à savoir la traduction de l'« Atlas », ordonnée par le sultan et exécutée par Alexandre Mavrocordato aidé par un jésuite de Scio. « Il est vray – ajoute Ricaut – que cette science passe les Turcs. Aussi il y a assez d'apparence que ces premiers mouvements se refroidiront bientôt. Mais ils sont d'autant plus remarquables que c'est le premier pas que cette nation ait fait vers les sciences »²¹.

Ricaut observait très justement la naissance de préoccupations qui annonçaient de significatives modifications dans la culture turque. Le siècle qui nous intéresse voit l'éclosion de Nedime (en 1730), le poète de l'ère de luxe et d'insouciance des « tulipes » (*Lale devri*), connu pour la délicatesse et l'élégance un peu romantique de ses vers. Vers le début du siècle suivant (1730), Es'ād Efendi de Ianina exécute – sur l'ordre du grand vizir ! – une traduction partielle en arabe d'Aristote ; on amorce des traductions d'histoires universelles (*'Ayni, Khwandmir*) et d'œuvres scientifiques européennes ; l'imprimerie est introduite dans l'Empire ottoman par Ibrahim Müteferrika. Parallèlement à l'infiltration de la science européenne, l'influence du style roccoco se fait sentir dans l'art. L'acceptation de l'évidente supériorité européenne et de la nécessité de l'imiter annonce l'ère des réformes.

La résistance que les intellectuels turcs opposent encore aux tendances novatrices de leurs confrères grecs, roumains, dalmates ou même arabes melkites²² – qui au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle introduisent la langue populaire arabe dans le culte et dans la littérature, traduisent les classiques grecs et cherchent à Bucarest les ressources nécessaires pour la création d'une imprimerie arabe – s'explique naturellement par leur position de représentants de la culture dominante, mais aussi par leur attachement

²⁰ Cf. F. Taeschner, « Die geographische Literatur der Osmanen », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, n. s., 1, 1923, p. 56-57 ; J.H. Mordtmann, dans *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. « Hādj Khalīf », F. Babinger, « Seyy'd Nuh and his Sailing Handbook », *Imago mundi*, 12, 1955, p. 180-182 et *Aufsätze und Abhandlungen*, II, p. 92-95.

²¹ P. Ricaut, *Histoire de l'Empire ottoman*, trad. de l'anglais, vol. II, t. IV, La Haye, 1709, p. 380-381.

²² Jusqu'en 1724, quand l'Église antiochienne s'est divisée en Église Grecque-Orthodoxe d'Antioche et Église Melkite Grecque-Catholique, le terme « melkite » désignait tous les chrétiens antiochiens (connus dans les sources arabes aussi comme *Al-Rūm*). Après 1724, les melkites sont les antiochiens grecs-catholiques (n. éd.).

particulièrement fort à la tradition. Cet aspect est confirmé par l'activité d'intellectuels musulmans de la Turcocratie qui n'ont de commun avec les Turcs que la religion et leur formation intellectuelle : les Slaves convertis. Leur importance et la place qu'ils occupent dans la culture du Sud-Est de l'Europe n'a pas été suffisamment mise en valeur jusqu'à ce jour²³.

Les intellectuels musulmans originaires de Bosnie et de Herzégovine avaient des prédécesseurs notables dès le XVI^e siècle, tel Ahmed Sūdī al-Bosnawī (m. 1591 ou 1592), commentateur original, dans un sens réaliste, des classiques persans Hāfiz, Sa'dī et Rūmī.

Au siècle qui nous occupe on relève une pléiade de lettrés remarquables. 'Abdallah 'Abdī Ibn Muhammed al-Bosnawī est entré dans l'histoire de la spiritualité islamique par son commentaire sur *Fusūs al-hikam* (« Perles de la sagesse »), l'œuvre du grand mystique arabe Muhyi d-Dīn Ibn 'Arabi²⁴. Hasan Ibn Turhān Kāfī al-Aḡīṣārī (m. 1616) a été historien, mathématicien et enlumineur. Husein Efendi al-Bosnawī, chef de la chancellerie impériale (m. 1664 ou 1665) a écrit la chronique *Badā'i' al-waqā'i' fī t-tārikh* (« Merveilleux événements historiques »). Diyā ad-Dīn Ahmed Ibn Mustafā al-Mostārī (m. 1679) s'est illustré dans le domaine du droit et de la prédication. Ibrāhīm Ibn Hādij Ismā'il al-Mostārī Opijać (1678 – première moitié du XVIII^e siècle) exprime dans la biographie de son maître Mustafa Ejubović des idées philosophiques et sociales-politiques non dépourvues d'intérêt. Ejubović lui-même a laissé plus de 30 écrits – compositions originales et traductions – dans des domaines variés : logique, rhétorique, philologie, astronomie, géométrie, philosophie²⁵. Enfin, dans le domaine de la poésie, citons pour la renommée dont ils ont joui 'Ali Ibn 'Abdillāh 'Ali (m. 1646 ou 1647) et 'Alā' ad-Dīn Tābīt (m. 1712).

²³ Sur les écrivains bosniaques d'expression islamique voir O. Blau, *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler*, Leipzig, 1868 ; S. Bašagić, *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der orientalischen Literatur*, Phil. Diss., Vienne, 1909 (reproduit en traduction sous le titre « Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti », *Glasnik zemalskog muzeja*, Sarajevo, 1912) ; F. Babinger, « Fünf bosnisch-osmanische Geschichtsschreiber », *Glasnik zemaljskog muzeja*, 4, 1930, p. 169-172 ; M. al-Bosnawī al-Ma'rūf bi-l-Khāndjī (M. Handžić), *Al-djanhar al-asnā fī tarādjim 'ulamā' wa shu'arā' Bosna*, Le Caire, 1931 ; idem, *Rad bosansko-hercegovačkih muslimana na književnom polju*, Sarajevo, 1934 ; M. Sertoğlu, *Bosnave Hersek musulmanlarının Türk edebiyati tarihinaeki mevkii*, Istanbul, 1938-1939. Ouvrages généraux comportant aussi des références sur les écrivains musulmans bosniaques chez S. Balić, « Der südslavische Anteil an der Prosaliteratur der Osmanen », *Österreichische Osthefte*, 8, 1966, n° 6, p. 469-477 (avec une bibliographie générale).

²⁴ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I, Leyde, 1937, p. 793 ; J. Rypka et al., *Iranischen Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959, p. 259 ; S. Balić, *op. cit.*, p. 471 et 476, n. 7-9 (mais Muhyi d-Dīn était-il « philosophe gnostique et panthéiste » ?).

²⁵ M. Mujić, « Biografija Mustafe Ejubovića (Šeih Jujo) », *Glasnik Vrhovnog islamkog starješinstva*, Sarajevo, 7, 1956, n° 1-3, p. 13 ; S. Balić, *op. cit.*, p. 472 et 476, n. 15.

À l'exception – ainsi que nous le verrons plus loin – de Hasan Prušćak et d'Ibrahim Opijać, ces intellectuels sont, dans leur grande majorité, engagés sur la voie régulière de la tradition islamique, tant sous le rapport de leur foi que sous celui de leur œuvre littéraire et de leur érudition scientifique, ce qui explique la place – souvent plus qu'honorable – qui leur est faite dans les histoires de la littérature turque, arabe ou persane.

À en juger par les personnalités et les œuvres citées plus haut, l'intelligentsia musulmane du Levant et de l'Europe nous apparaît plutôt comme étrangère au monde culturel que nous nous sommes proposé d'évoquer et où se formaient alors les intellectuels doués d'une éducation et d'idéals modernes. L'écart est toutefois moins grand qu'on ne pourrait le supposer à un examen sommaire des faits culturels et surtout de la société turque du XVII^e siècle, telle que l'ont vue les voyageurs européens, frappés par les notes d'exotisme et souvent imperméables à tout ce qui dans le tableau général de cette société marque une synthèse entre l'Islam et la Chrétienté. Il serait faux de croire que l'attachement à leurs traditions religieuses respectives eût créé un fossé interdisant toute possibilité de contact entre les représentants de l'ancienne culture byzantine restés sous la domination ottomane et les intellectuels de la nouvelle civilisation établie en ces lieux, « faite de synthèse et d'invention, profondément marquée aussi par le génie national turc, mais qui voulait par-dessus tout manifester avec orgueil la vocation mondiale de l'Islam »²⁶. Bien au contraire, *leur rapprochement est l'œuvre commune des vainqueurs et des vaincus, entreprise en grande partie involontairement, sous la pression de circonstances objectives qui ont eu pour effet d'atténuer finalement les barrières élevées par la religion et les sentiments.*

Les intellectuels turcs sont marqués par ce rapprochement, qui leur a été profitable. « La coexistence, dans cette capitale mondiale de l'Islam, de peuples, de croyances et de mœurs très différents était de nature à leur donner le sentiment de la relativité et à développer en eux un nouvel humanisme, où la conception musulmane du monde avait certes une place dominante, mais où elle s'alliait plus ou moins aux divers courants de pensée de l'Europe, subissant tout à la fois l'influence du christianisme et celle des philosophies antiques. Cet élargissement d'esprit s'accompagna d'une éducation de plus en plus raffinée du sens esthétique, favorisée par la beauté de la ville, par la contemplation de ses trésors artistiques, et par les loisirs qu'une vie relativement aisée, parfois luxueuse même, laissait désormais à tous les intellectuels qui avaient atteint quelque renom »²⁷.

D'autre part, les intellectuels chrétiens de la capitale et des grandes villes de l'empire participeront à cette « vie relativement aisée et parfois

²⁶ L. Bazin, « Littérature turque », dans *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, vol. I, Paris, 1955, p. 925.

²⁷ *Ibidem*, p. 926.

luxueuse ». De récentes études ont montré combien fut puissant l'impact du mode de vie ottoman auquel la population non musulmane de la Turcocratie a tellement tenu à s'intégrer, adoptant la langue, le costume, la musique, l'art, les distractions et la cuisine de ses maîtres, notamment au XVII^e et au XVIII^e siècles. Ce fait a permis de parler d'une « orientalisation » qui expliquerait « why the Turks and Balkan peoples have so much in common and understand each other better than they can understand a Western European »²⁸. Et si cette orientalisation a été avantageuse pour les chrétiens, soucieux d'être délivrés de la barrière sociale et religieuse qui les réduisait à une situation d'infériorité dans le système politique ottoman, ceux qui en ont profité incontestablement sont les Turcs, qui ont compris combien ils avaient à gagner du commerce d'idées avec les intellectuels chrétiens. *Ce n'est pas seulement la pression de l'Occident – qui leur montrait ce qui doit être fait, mais, plus encore, l'exemple des intellectuels modernes établis dans la Turcocratie, qui leur montraient ce qui peut être fait – qui a contribué à la mutation intellectuelle turque et a préparé l'esprit des « réformes » dans l'État le plus arriéré que l'Europe comptât encore à l'époque moderne.*

L'intellectuel sud-est européen. 4. Le clergé en phase de sécheresse

Durant un millénaire et demi, l'intellectuel par excellence de l'Orient chrétien a été le moine, exclusivement préoccupé par la connaissance de la doctrine et, par là, de son accomplissement spirituel. Or, au siècle qui nous occupe, cette catégorie décline. La situation économique des établissements religieux est de plus en plus précaire. Pour les moines il est chaque jour plus difficile de poursuivre la vie cénobitique que les dons des fidèles leur assuraient jadis. Maintenant ils doivent se mettre en quête de bienfaiteurs et de revenus et faire à cette fin de longs voyages dans les Principautés danubiennes ou à Moscou. Car les soucis matériels deviennent pressants. C'est à présent que petit à petit naît cette attitude vénale, cette obsession des problèmes profanes qui ont valu le discrédit du monachisme orthodoxe des XVIII^e-XIX^e siècles. Jadis vocation spirituelle, le monachisme devient un excellent moyen de réussite sociale : pour un enfant éveillé de paysan, l'entrée dans les ordres représente de nos jours encore, dans maintes régions des Balkans, le tremplin par excellence vers un échelon supérieur et une vie plus confortable. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que les préoccupations purement intellectuelles et spirituelles soient reléguées au second plan.

Il n'en est pas moins vrai pourtant que l'on trouve parmi les moines qui se recrutent encore au XVII^e siècle des intellectuels d'élite. Tout ce qui dans l'Église mérite le nom de clerc ou personnage remarquable commence son

²⁸ W.S. Vucinich, « Some Aspects of the Ottoman Legacy », dans Ch. et B. Jelavich (éd.), *The Balkans in Transition*, Berkeley and Los Angeles, 1963, p. 109.

apprentissage dans les couvents, le parachevant dans des écoles d'un degré supérieur à Constantinople, Bucarest ou Jassy, voire dans les universités italiennes, pour accéder finalement à la haute hiérarchie de l'Église orthodoxe. Mais ce qu'il convient de souligner c'est justement que – tout comme les laïcs, pour lesquels l'instruction est une étape préparatoire préluant à des responsabilités politiques – le moine instruit ne reste pas au couvent pour œuvrer dans le domaine théologique ou littéraire traditionnel que s'il y est obligé par les circonstances, en tant que réfugié ou exilé. Le plus souvent, il aspire aux dignités ecclésiastiques en vue desquelles sa formation et son activité intellectuelles sont la condition indispensable.

Au XVII^e siècle on peut noter les deux phénomènes qui dominent l'évolution du monachisme ainsi que celle du clergé orthodoxe, en général, et expliquent sa décadence constante jusqu'au XX^e siècle : la « ruralisation » de ce monachisme d'une part, sa « laïcisation » d'autre part. La plupart des moines commencent à se recruter à la campagne. Les fils de boyards, les jeunes Phanariotes préfèrent se préparer pour les charges administratives ou les dignités politiques – si profitables – cependant que la jeunesse bourgeoise embrasse le commerce et les métiers. « Qui de nos jours, par les temps qui courent – constate Anthime l'Ibère – qu'il fasse partie des riches de ce monde ou des pauvres, consacrera un de ses fils – en eût-il cent – à Dieu ? On considère la chose comme honteuse, comme chose de rien, et l'on dit à ce sujet beaucoup de vaines paroles que je rougirais de reproduire »²⁹. Le monde chrétien marque donc une régression de la vocation monastique. De son côté le monde musulman subira lui aussi ce phénomène d'une extrême importance, à notre avis, pour la modernisation de l'Europe du Sud-Est. Au sujet des musulmans étudiants en théologie de l'époque moderne, on a remarqué que : « Almost all come from the lowest orders, a few from the middle classes, and none from the highest ranks of society – a fact which in itself excludes all elements of freer and more refined education. These sons of poor peasants, artisans or tradesmen are already disposed to narrow fanaticism, and generally take up study as a means of livelihood rather than from genuine religious interest »³⁰.

Par vocation ou par intérêt, seuls les paysans envoient encore leurs fils au couvent ou leur font faire des études théologiques. Le christianisme comme l'Islam répètent ainsi, à des dates relativement proches, le phénomène qui s'était déjà produit à l'époque de décadence de la tradition spirituelle gréco-romaine : la *paganisation*, c'est-à-dire la ruralisation.

Cependant, nous ne sommes encore qu'au début de ce phénomène, qui va s'accroître sans cesse jusqu'à nos jours. Au début du XVII^e siècle, un Français, Jean de Gontaut Biron, baron de Salignac, ambassadeur de France à

²⁹ Antim Ivireanul, *Predici*, éd. G. Ștrempel, Bucarest, 1962, p. 112.

³⁰ A. Müller and R.A. Nicholson, « Sunnites », dans *Encyclopedia Britannica*, 11th ed., vol. XXVI, New York, 1911, p. 104.

Constantinople, fréquentait avec plaisir les monastères grecs de Turquie. Son biographe mentionne un « monastère de caloyers que monsieur l'Ambassadeur prit en affection, tant pour la commodité du lieu de chasse, que pour la bonne conversation des bons pères caloyers qui résident en ces antiques monastères »³¹. Refuges commodes pour les déshérités de la vie, foyers spirituels en pleine décadence, les monastères n'en poursuivaient pas moins une mission doctrinale susceptible de donner encore des résultats appréciables sur le plan intellectuel. En effet, à cette même époque, on constate la nette distinction entre le moine bon administrateur qui s'occupe des biens du monastère et dont les préoccupations et le mode de vie ne diffèrent guère de ceux d'un fermier laïque, d'une part, et le candidat aux hautes dignités ecclésiastiques, pour lequel les années au monastère ne constituent qu'une étape transitoire, d'autre part. La plupart de ces derniers ne retournent au monastère où ils ont été consacrés que sur leurs vieux jours, pour y mourir – comme Varlaam, le métropolite de Moldavie, à Secou – ou dans une espèce d'exil lorsqu'ils gênent les autorités laïques – comme en 1672 Theodose, métropolite d'Hongrovalachie. Quant aux autres, partis du couvent, ils s'en détachent complètement dans leur ascension fébrile à des fonctions plus en vue, plus profitables. Les aspirants aux hautes responsabilités accourent, avec pour tout bagage intellectuel leur piètre catéchisme monastique, à quelque « Académie » locale et puis, s'ils en ont les moyens, à des écoles étrangères, voire catholiques ou protestantes. Ensuite, parés de titres universitaires, ils regagnent, parfois temporairement, le milieu d'où ils étaient partis et qu'ils contaminent de conceptions novatrices. Ainsi, les moines crétois élevés en Italie rentrent à l'école du monastère Sainte-Catherine de Candie, afin d'y enseigner – outre la théologie – la philosophie et la rhétorique. La plupart parviennent à de hautes dignités et, pour nous en tenir à l'exemple des Crétois, qui est typique pour l'évolution de l'intellectuel ecclésiastique dans un climat de relative liberté quant au choix du programme, les carrières de quelques personnalités notables de l'histoire de la culture grecque aux XVII^e-XVIII^e siècles sont concluantes à cet égard. Nommons donc Marco Musurus, qui devient évêque à Borne ; Meletios Pigas, patriarche d'Alexandrie ; Maxime Margounios, évêque de Cythère ; Gérassimos Vlachos, archevêque orthodoxe de Venise ; Gérassimos Palladas, écrivain et poète de renom, patriarche d'Alexandrie ; Athanase Patelaros, patriarche œcuménique ; Cyrille Loukaris, qui occupe une si grande place dans l'histoire spirituelle, politique et culturelle du Levant au XVII^e siècle, est également un Crétois, étudiant à Padoue à 16 ans, plus tard patriarche d'Alexandrie, puis de Constantinople et martyr des tendances favorables au protestantisme de l'Église grecque.

³¹ *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut Biron, baron de Salignac, 1605*, relation inédite précédée de la vie du Baron de Salignac par le comte Théodore de Gontaut Biron, Paris, 1888, p. 99.

En contraste avec la réussite de ces intellectuels issus le plus souvent du milieu propice du monastère, le clergé séculier du temps fait songer au drame du « prêtre – ouvrier » d’aujourd’hui. À la lumière des documents de l’époque, la condition monacale semble avoir été meilleure que celle du prêtre séculier. En effet, la condition de ce dernier n’était que peu différente de celle d’un laïc : le peu d’instruction nécessaire pour l’exercice de sa mission et une connaissance approximative de la musique religieuse et du rite étaient tout ce qu’on demandait à celui qui désirait assumer les responsabilités d’une paroisse. En 1640, un Slave converti au catholicisme, P. Bogdan Bakšić, décrivant sans sympathie les procédés des bogomiles bulgares, montre que « quello che sapeva leggere qualche cosa, li davano un bastone in mano e’l facevano prete »³².

En ce qui concerne le niveau intellectuel du clergé séculier, les témoignages du temps sont unanimement défavorables. Nous ne répéterons pas ici les constatations sur l’ignorance des prêtres roumains – déjà citées ailleurs – dues à des témoins contemporains, comme Matthieu de Myra ou le métropolite Ștefan de Hongrovalachie³³. Les intellectuels grecs, tel Eugène Ianoûlis, déploraient de leur côté l’inculture des prêtres de la Grèce orientale : « C’est une chose rare, là-bas, qu’un prêtre sachant simplement lire et écrire. C’est la raison pour laquelle de nombreux enfants sont morts sans avoir pris le bain du repentir et sans avoir reçu les sacrements. Même si un prêtre surgissait quelque part (faisons une supposition), ce serait un monstre de tragédie ou un épouvantail comique »³⁴.

L’Église réagissait contre cet état de choses non seulement en encourageant l’enseignement supérieur, mais aussi par la rigueur de la discipline monastique, qui réussissait malgré tout à assurer la formation, strictement nécessaire aux moines et aux prêtres séculiers. Mais, étant donné leur condition, les pauvres prêtres ne parvenaient pas à imposer aux sociétés qui avaient perdu le respect de la confession orthodoxe. Un voyageur étranger a laissé ces propos significatifs sur la situation du prêtre roumain d’un village de Transylvanie : « Les popes sont pareils au peuple par leur habillement et leur économie paysanne ; entre eux et le commun il n’existe pas de respect ni aucune autre différence, si ce n’est qu’ils savent lire et écrire et qu’ils portent les cheveux longs, alors que les gens du commun se les coupent. J’ai vu une fois une centaine de chariots chargés de sel. Le diacre conduisait les bœufs de son chariot pareillement aux autres. Or, il arriva que les roues de devant du chariot qui le précédait entrèrent dans un bourbier. Là-dessus le paysan le plus proche cria au diacre de venir l’aider, disant : ‘Diacre, aide-moi à sortir de la boue’. Celui-ci

³² E. Fermezdin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab anno 1565 ad annum 1799*, Zagreb, 1887, p. 80.

³³ V. Căndea, « L’humanisme d’Udriște Năsturel », p. 240-243.

³⁴ C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 72.

accourut aussitôt à son aide, mais il se salit complètement à cette occasion, ce qui le laissa d'ailleurs indifférent »³⁵.

Un rapport de 1702 du jésuite Andreas Freyberger décrit en ces termes la situation sociale des prêtres roumains : « Ils s'occupent des travaux des champs : ils labourent, hersent, fauchent, battent le blé, tout comme les autres paysans. Comme habillement, ils ne diffèrent pas des paysans laïques, étant vêtus de peaux de moutons et de chèvres et ils ne se distinguent des gens du commun que par leur coiffure, qui est bleue chez les prêtres et noire chez les archiprêtres ou les archidiaques et qu'ils n'enlèvent jamais, même en présence de personnes de la plus haute autorité »³⁶. On reconnaissait donc formellement au clergé sa traditionnelle autorité spirituelle. Mais celle-ci ne comptait pas sur le plan social, car – dit le même rapport – « ces prêtres ou curés étaient compris parmi les 'iobagi', mot qui indique une condition servile. En ce qui concerne les contributions, redevances et autres charges, corvées et servitudes, on ne fait aucune différence entre eux et les laïcs ; ils sont même soumis à l'esclavage »³⁷.

Bien que meilleure du point de vue économique et social, la condition du prêtre séculier de Moldavie et de Valachie était déficitaire sous le rapport intellectuel et moral. Les témoignages abondent en ce sens tout le long du XVIII^e siècle et cette situation se prolongera jusqu'à la réorganisation de l'enseignement ecclésiastique accomplie à l'époque moderne.

Cependant, ainsi que nous l'avons déjà montré plus haut, le phénomène était général et cette décadence du clergé était ressentie non seulement par les chrétiens orthodoxes et par les musulmans, mais aussi par les catholiques du Levant. Un missionnaire du XVIII^e siècle ne trouvait qu'un bien faible secours chez les prêtres convertis de ces lieux et l'une des principales remarques d'un rapport à la Propagande dû à Paolo Biagio, vicaire apostolique à Constantinople, daté de 1765, concerne le manque de culture de ses auxiliaires séculiers : *Questo sacerdote benchè poco versato nelle scienze ecclesiastiche... ; sacerdote grave di ottimi costumi e di mediocra capacità... ; si desiderarebbe però che alcuni fra essi fossero più capaci....*³⁸

Retenons, pour le but que nous nous sommes proposé ici, que dès le XVII^e siècle – certes, avec des exceptions que l'on ne saurait ignorer – la vocation cléricale, qu'il s'agisse de clergé régulier ou de clergé séculier, est en déclin dans tout l'Orient. Pour les catégories sociales dépourvues d'autres possibilités de promotion sociale, le clergé représente encore un moyen de se réaliser. L'option monastique ou intellectuelle des jeunes Transylvains uniates du XVIII^e siècle sera, à cet égard, exemplaire par le rôle qu'ils ont joué en éveillant la conscience nationale d'une nombreuse population soumise à la

³⁵ Șt. Meteș, *Istoria Bisericii românești din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 496.

³⁶ D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea*, Vălenii de Munte, 1915, p. 106.

³⁷ *Ibidem*, p. 108.

³⁸ G. Hoffmann, SJ, *Il vicariato apostolico di Constantinopoli*, p. 165 sqq.

domination autrichienne. Mais cette option est, au fond, dictée par des raisons profanes, par ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la « théorie du succès ». Ces jeunes Transylvains confirment les conclusions auxquelles nous sommes parvenu, car la plupart d'entre eux se sont défroqués le jour où ils ont achevé leurs études – unique objet de leur intérêt – à Vienne ou à Rome. *Même si l'Église orthodoxe a pu encore, jusqu'à notre temps, former des intellectuels de haute classe, la plupart de ceux qui aspiraient à la culture et à se réaliser par la culture avaient, dès le XVII^e siècle, un nouvel idéal : celui-là même de l'intellectuel laïque, principal produit de l'Europe du Sud-Est à son époque de grandes transformations.*

L'intellectuel sud-est européen. 5. Le drogman

Nous avons tenté, dans un précédent ouvrage, d'établir quels ont été en Europe du Sud-Est les modèles idéaux d'accomplissement humain³⁹. Au Moyen Âge ce furent le *saint* et le *chevalier*, successeurs du *patriarche* et du *roi* de la tradition biblique, eux-mêmes les correspondants sémitiques des castes *brahmane* et *ksatryia* de la société hindoue. On trouve là l'écho lointain de la distinction fondamentale qui, dans un monde traditionnel, orientait les idéals soit vers la contemplation, soit vers l'action. La littérature hagiographique, l'épopée de *Digénis Akritas* ou les ballades akritiques nous donnent l'image assez nette de ces deux personnages exemplaires. À la veille de la période qui nous occupe, ces deux types persistaient sous des formes sensiblement dégénérées. Au XVI^e siècle dans les Balkans l'homme pouvait encore choisir entre deux plans pour parachever son accomplissement spirituel, l'un aboutissant à la position de chef spirituel (un poste élevé dans la hiérarchie ecclésiastique), l'autre à celle de chef militaire ou politique (dans la hiérarchie ottomane, ces échelons étaient également accessibles, comme on le sait, aux chrétiens convertis).

Les circonstances politiques ont réduit au XVII^e siècle l'importance spirituelle, sociale ou politique de l'un comme de l'autre de ces deux personnages. Dans ce processus de décantage incessant, il ne s'agit pas d'attributs extérieurs, qui pouvaient se maintenir à l'égal des structures politiques et ecclésiastiques, elles-mêmes affaiblies, mais de la signification réelle de la condition d'évêque ou de métropolite, de pacha, sandjak ou voïvode. Une analyse de la société de cette époque montre que ceux-ci cèdent peu à peu la place à de nouveaux personnages qui nous apparaîtront comme dominant la scène sociale-politique et intellectuelle du Sud-Est européen jusqu'au seuil de l'époque moderne : le *drogman* et le *haïdouk*. L'un et l'autre sont nés de structures en décomposition et se situent – de par leur formation, leurs idéals et leurs activités – au-dessus de ces structures. De même que le haïdouk ne

³⁹ V. Căndea, « L'évolution des idées en Europe du Sud-Est. Tradition et innovation », dans *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, Bucarest, 1969, p. 53-65 [article reproduit dans le présent volume (n. éd.)].

respecte plus ni les autorités ni les frontières, recrutant ses bandes où il peut, enrôlant quiconque est prêt à s'opposer à la domination ottomane et, lorsque les circonstances lui permettent de jouer un rôle politique de quelque envergure, choisissant ses alliés aussi bien dans l'Occident latin que dans l'Orient orthodoxe, de même le drogman, de simple fonctionnaire qu'il était, devient un facteur déterminant dans la conduite de l'Empire, des Patriarcats orientaux ou des Principautés roumaines. Dans les deux cas, le sens du processus est novateur et anti-traditionnel. Ces nouveaux facteurs s'imposent et les anciennes autorités – spirituelles ou laïques – doivent s'incliner devant eux. Celui qui aspire au succès et au pouvoir se doit d'apprendre maintenant d'autres moyens de parvenir. Nous avons affaire ici à des techniques de l'ascension sociale susceptibles d'intéresser au plus haut point l'historien des idées. Jusqu'à une époque plus récente, la culture figurera dans les sociétés de l'Europe sud-orientale comme l'un des moyens de réalisation sociale et politique, au détriment de ses propres finalités.

Arrêtons-nous un instant sur le *haïdouk*, auquel Nicolas Iorga a attribué un rôle important dans le processus de formation des idéals modernes⁴⁰ et en tant qu'agent de désintégration des anciennes structures sud-est européennes. *Arambaches*, *haïdouks*, *baïrakdars*, *voïvodes*, *armatoles*, *palikares*, *capitaines*, *clephtes*, etc. : autant de noms dont la simple énumération indique la place importante que cette catégorie sociale occupait dans la vie des populations balkaniques du temps. D'origine paysanne, chrétiens ou musulmans, ils étaient unis par leur mépris envers les autorités politiques traditionnelles. La société médiévale avait été organisée suivant le principe de la hiérarchie. Hiérarchie spirituelle, hiérarchie sociale – le monde était réglé par des « lois », conçues dans une structure pyramidale, avec les élites pensantes et dirigeantes au sommet et les foules soumises et laborieuses à la base. Les *haïdouks* s'élèvent contre cette hiérarchie. Le nombre grandissant des *haïdouks* dans les Balkans au XVII^e siècle révèle un état d'esprit collectif : 8 *voïvodes*, un *baïrakdar* et 55 *haïdouks* sont attestés dans la première moitié du siècle rien qu'en Macédoine occidentale ; 16 *voïvodes*, un *baïrakdar* et 92 *haïdouks* dans la même région, dans la seconde moitié du siècle⁴¹. Les libertés que se permettent les intellectuels des classes supérieures n'ont plus rien de surprenant dans une ambiance où les paysans eux-mêmes – conservateurs de par leur structure – attaquent violemment les institutions. Lorsque les nouveaux intellectuels se lasseront, déçus par trop d'« illusions perdues », c'est parmi les *haïdouks* que se

⁴⁰ N. Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l'« Histoire de la vie byzantine »*, Bucarest, 1935, p. 245-246.

⁴¹ Voir A. Matkovski, « Сведения за хайдути в Македония през втората половина на XVII в. », *Исторически преглед*, 1966, n° 3, p. 67 ; idem, « Сведения за някой хайдути от Западня Македония (период от 1622 до 1650) », *Известия на Института за национална история в Скопие*, 5, 1961, p. 1, 99-126.

recruteront ceux qui « en vertu de leur vaillance et leurs sacrifices, [auront] le droit de parler plus haut que les intellectuels et les diplomates »⁴².

L'origine sociale de l'intellectuel moderne du Levant et des Balkans n'a fait l'objet de recherches plus minutieuses que ces derniers temps. Elles ont fait ressortir les particularités locales de la genèse de cette nouvelle couche d'intellectuels. Dans les régions où l'influence de l'Occident était plus forte, en Crète par exemple, ces intellectuels sont le produit de la promotion des couches citadines, vers le début du XVII^e siècle. La défaite des Turcs à Lépante (1571) a donné aux Crétois un demi-siècle de répit, au cours duquel la bourgeoisie commerçante et cultivée a pris la place de l'aristocratie militaire et terrienne comme centre de gravité de la société. « C'est l'élite intellectuelle de la bourgeoisie, seule partie de la population qui, vu ses études, se trouve réellement imbue de l'esprit nouveau de l'Occident qui va être l'agent essentiel de la Renaissance crétoise »⁴³.

Du reste, dans toute la Turcocratie l'apparition des intellectuels novateurs est liée à des circonstances générales d'ordre social et politique. Ces intellectuels ne sont pas, comme en Europe, occidentale ou centrale, le produit exclusif de la bourgeoisie ; ils sont aussi recrutés en grand nombre, dans les rangs de l'aristocratie et des familles des hauts dignitaires de la Porte ou des Principautés danubiennes, c'est-à-dire en général dans ces catégories sociales qui disposent de ressources leur permettant une éducation coûteuse, qui ont la possibilité des contacts avec l'Occident et s'accommodent mieux des conceptions venues de là. « La base sociale de l'humanisme roumain est constituée par les grands boyards de type nouveau, qui mettaient en valeur leurs domaines à des fins commerciales et dont les intérêts réclamaient qu'une fenêtre fût ouverte sur l'Occident »⁴⁴. De même, la base sociale de la nouvelle intellectualité grecque est constituée par les familles de dignitaires et de marchands du Phanar. On assiste, dans les deux cas, à l'« interpénétration de la noblesse et des puissances d'argent », qui préside en Occident, selon Gilmore, à l'apparition de la Renaissance⁴⁵. Aussi rencontrera-t-on parmi ces intellectuels d'un type nouveau les descendants des grandes familles byzantines, des boyards valaques, moldaves ou serbes et des membres de l'aristocratie gréco-vénitienne de Crète, ainsi que des bourgeois habitant les ports du Levant et les bourgs de la péninsule balkanique.

L'évolution politique et économique de la Turcocratie avait promu ces couches sociales à un rôle actif dans l'administration et le commerce. Au cours de sa phase de décadence, l'Empire, incapable désormais de s'imposer et de prospérer par ses généraux et par ses armées, se maintient grâce à ses diplomates

⁴² N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 246.

⁴³ A. Embiricos, *La Renaissance crétoise*, t. I, Paris, 1960, p. 50-51.

⁴⁴ P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Bucarest, 1965, p. 204.

⁴⁵ M. Gilmore, *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954, p. 41.

et ses marchands recrutés parmi les éléments chrétiens les plus capables. Avec patience et maintes souffrances, les autochtones subjugués avaient attendu leur heure.

La mutation d'ordre intellectuel, qui recouvrait souvent – non sans danger – celle d'ordre social et politique, était devenue évidente et c'est à ce fait qu'est due l'apparition du portrait de l'intellectuel moderne dans la littérature du Sud-Est de l'Europe. Le nouvel intellectuel laïc est donc d'origine aristocratique, commerçante, voire, parfois, inconnue. L'origine ne joue qu'un rôle minimal dans l'esquisse de son portrait car, ainsi que nous le verrons, la noblesse qui compte maintenant est celle acquise par la culture, et non celle héritée de naissance. Ce qui compte, c'est la passion d'apprendre, ce sont les études faites dans l'une des écoles de vieille tradition d'Orient ou, mieux encore, d'Occident, la connaissance des langues de large diffusion, orientales (turc, arabe, persan), occidentales (italien, français) et classiques (grec ancien et latin). Il se doit aussi d'être en relation avec les milieux diplomatiques et commerciaux cultivés de l'Occident, d'avoir voyagé et de donner la preuve de ses capacités notamment par des livres ou des manuscrits de large diffusion.

On retrouve cette image dans les portraits des lettrés roumains brossés par des auteurs étrangers ou autochtones, plus nombreux qu'on ne le suppose dans les littératures sud-est européennes des XVII^e-XVIII^e siècles. Matthieu de Myra, par exemple, peint Radu Mihnea, le futur prince de Valachie, encore enfant, « fuyant à Venise pour étudier et y acquérir les connaissances nécessaires à une sage administration. Aidé de talents innés, il trouve le lieu indiqué pour s'instruire le mieux et le plus facilement possible. Tous étaient étonnés de sa vivacité d'esprit, si grande qu'en peu de temps il devint un savant renommé ». À quoi devait lui servir cette instruction, on ne tarde pas à l'apprendre : « De Venise il vint à Constantinople, où il brigait la couronne de prince, comme tout le monde »⁴⁶. « Chiara Domna », la mère d'Alexandre Mavrocordato l'Exaportite, était « da i letterati molto ben conosciuta per la sua sofficienza nelle lettere greche et in particolare nell'intelligenza de santi padri greci », selon les termes du jésuite Francesco Martini⁴⁷. Jacques Manos d'Argos relève également les connaissances de poésie, de prose grecque ancienne et de philosophie de la noble dame. Son fils Alexandre était pour pseudo- Nicolas Costin « un homme instruit dans toutes les sciences, aussi bien la philosophie et l'astronomie que la théologie, ainsi qu'il ressort des livres qu'il a écrits et qui ont été imprimés [...], homme en renom même dans les empires chrétiens »⁴⁸. Il s'agit évidemment de sa thèse de doctorat, consacrée à un thème harveyien – *De instrumenta*

⁴⁶ Matthieu de Myra, *Ιστορία τῶν κατὰ Οὐγγροβλαχίας τελεσθέντων*, dans A. Papiu Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru Romania*, t. I, Bucarest, 1862, p. 326.

⁴⁷ Lettre du 29 avril 1656, aux Archives du Collège Grec de Rome, t. VII, fol. 506, *apud* É. Legrand, *Généalogie des Maurocordato de Constantinople*, Paris, 1900, p. 41.

⁴⁸ *Letopisețul Țării Moldovei*, éd. M. Kogălniceanu, t. II, Jassy, 1845, p. 81.

respirationi et circulationis sanguinis – qu’il passa à Bologne au mois de mai 1664. La commission fut présidée par Ferdinand II, le duc de Toscane en personne. Cantemir, pour sa part, l’estimait un « esprit subtil et pénétrant [...], aimant la gloire... qui ne connaît pas moins les langues et la poésie des Orientaux que le génie de la Cour ottomane »⁴⁹. Georges Branković était, pour son contemporain Constantin Cantacuzène, un « homme d’honneur, instruit et désireux de savoir beaucoup de choses »⁵⁰ qui, au cours de ses voyages en Russie, avait fait des recherches sur les origines de la langue magyare. Nicolas Mavrocordato était apprécié parce que « et en philosophie et en histoire et dans d’autres matières qu’il convient à un prince de connaître, il était parfaitement instruit ; il savait aussi plusieurs langues »⁵¹. On insiste beaucoup sur la connaissance des langues – des langues classiques d’abord, des langues vivantes ensuite. Jan Gniński, palatin de Culm, de passage en Moldavie en 1677, est favorablement impressionné par l’« oraison latine » que lui adresse Ioniță, fils du grand logothète Miron Costin⁵². Nous avons déjà noté l’opinion de Raphaël Leszczyński, ambassadeur de Pologne à Jassy, sur la culture de Dimitrie Cantemir. Stanislas Chometowski, voïvode de Mazovie, était étonné par les compliments que lui adresse en latin, en 1712, Nicolas Mavrocordato⁵³. Grégoire III Ghika – relate un chroniqueur – « lors de son avènement ne savait même pas le moldave [...] mais en moins de six mois il apprit cette langue, qu’il parlait dans toutes les occasions ; il se pourrait que le latin et l’italien qu’il connaissait toutes, lui aient permis d’apprendre si rapidement le moldave »⁵⁴.

Le modèle de cet intellectuel sud-est européen de formation occidentale, humaniste et polyglotte, chargé de hautes responsabilités publiques, est le drogman phanariote. Sa carrière et ses particularités lui sont dictées par les circonstances politiques propres à la Turcocratie, que Toynbee a très bien définies : « Before the reverse of 1683 the Osmanlis had always been able to count upon settling their relations with the Western Powers by the simple application of force. Their military decline confronted them with two new problems. They had now to negotiate at the conference table with Western Powers whom they could not defeat in the field, and they had to consider the feelings of their Christian subjects whom they could no longer dispense with skilled diplomatists and skilled administrators; and the necessary fund of experience, which the Osmanlis themselves lacked, was possessed by the Phanariote alone among their subjects. In consequence the Osmanlis were

⁴⁹ *Histoire de l’Empire Othoman*, éd. cit., t. I, p. 115.

⁵⁰ *Istoria Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. I, Bucarest, 1961, p. 73.

⁵¹ Pseudo-Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 98.

⁵² P.P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, p. 69 et 73.

⁵³ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁴ Pseudo-Alexandru Amiras, *Hronica Țării Moldovii*, dans *Letopisețele Țării Moldovii*, éd. M. Kogălniceanu, t. III, Jassy, 1846, p. 151.

constrained to disregard the precedents and tamper with the principles of their own régime by conferring upon the opportunely competent Phanariots the monopoly of four high offices of state which were key-positions in the new political situation of the Ottoman Empire. Thus in the course of the eighteenth century of the Christian Era the political power of the Phanariots was steadily enhanced, and it looked as though the result of Western pressure might be to endow the Empire with a new governing class drawn from among the victims of centuries of racial and religious penalization »⁵⁵.

Nous ne reprendrons pas ici la description – faite à maintes reprises et si controversée – de l'intellectuel phanariote. Pour les buts assignés à la présente étude, il suffit de rappeler que les historiens lui reconnaissent des qualités intellectuelles, une bonne formation, l'aptitude de véhiculer les idées nouvelles, et d'ouvrir des horizons modernes aux sociétés attardées des Balkans et du Levant. Quant à son profil moral, notons tout d'abord que l'intellectuel de type phanariote est souvent un Grec de l'Archipel, Roumain, Arménien, Arabe d'Alep ou de Jérusalem, et non pas forcément un Grec de Constantinople. Sévèrement jugés par la suite – bien que Nicolas Iorga ait pesé sans parti pris leurs actions au seul tribunal possible dans ces cas, celui de l'histoire⁵⁶ – ils ne choquaient pas leurs contemporains outre mesure. Constantin Cantacuzène les loue pour « leur aptitude à gouverner bien et de façon réfléchie, à être à la hauteur de tout pouvoir dont ils disposent », ainsi que pour avoir sauvé la tradition et les institutions chrétiennes « du joug païen et tyrannique » sous lequel ils se trouvaient⁵⁷. Eugène Ianoûlis déclarait de son côté : « Quant à moi, j'ai admiré ces natures capables de servir des tyrans et je continue à les admirer, du moment que leur activité vise au Bien et non au Mal »⁵⁸. Les sociétés sud-est européennes reconnaissaient en eux le type de l'intellectuel laïc dont la formation et l'activité étaient la conséquence de circonstances historiques défavorables. *Leurs côtés négatifs étaient pourtant largement compensés par leur volonté évidente de changement, d'amélioration et de libération par les moyens pacifiques – mais finalement plus efficaces que les armes – de la culture moderne.*

À côté des intellectuels qui avaient fait leurs études à l'étranger et visaient haut, les nouvelles conditions sociales-politiques, l'intensification des liens avec l'étranger, le développement de l'administration, du commerce et des exploitations économiques ont déterminé la formation d'une couche de plus en plus importante de petits fonctionnaires, couche composée dans les Pays roumains d'écrivains publics, de maîtres d'école, de logothètes du divan, de

⁵⁵ A.J. Toynbee, *A Study of History*, version abrégée par D.C. Somervell, vol. I, New York – Londres, p. 131.

⁵⁶ N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 113-115, 220-246 et *passim*.

⁵⁷ C. Cantacuzino, *Istoriia Țării Românești*, éd. cit., p. 42.

⁵⁸ Cf. C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 73.

copistes d'actes également employés à des transcriptions de manuscrits, ces derniers poussés peut-être dans certains cas par leur propre curiosité intellectuelle.

Une analyse – naturellement très relative – des 101 manuscrits roumains de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine (Bucarest) dus à des copistes du XVII^e siècle ou formés au XVII^e siècle donne, pour cette dernière catégorie d'intellectuels mineurs, les pourcentages suivants : 52% laïcs, 24% prêtres séculiers, 24% moines⁵⁹. Ces chiffres confirment les données dont on dispose sur la participation des différentes catégories sociales à la vie intellectuelle du temps : ainsi, le nombre des intellectuels laïques dépasse celui des moines. D'autre part, les prêtres copistes sont pour la plupart des citadins. À la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, la ville devient dans les Pays roumains, comme partout ailleurs, le principal foyer d'activité intellectuelle aux dépens des centres monastiques de jadis. C'est à partir de cette période qu'il est permis de parler, dans l'histoire des idées sud-est européennes, de tendances modernes. *En effet, ce qui compte désormais pour des sociétés qui se sont habituées peu à peu à regarder vers l'avenir, ce ne sont plus les institutions autoritaires du passé, si nombreuses qu'elles soient encore, mais les ferments anti-traditionnels qui, sous réserve d'une révision ultérieure, ouvriront la seule voie de salut possible à ce moment pour ces régions injustement oubliées dans le merveilleux essor de la vieille Europe.*

Autres agents du renouveau intellectuel : itinérants, convertis et renégats

On n'a pas accordé jusqu'à ce jour l'attention qu'il convient aux lettrés itinérants, convertis et renégats en tant qu'agents du renouveau intellectuel de l'Europe du Sud-Est au XVII^e siècle. Chacune de ces trois catégories exprime un changement de mentalité et de comportement, un écart par rapport à la tradition ; chacune tient un rôle dans les contacts intellectuels Orient-Occident.

Les lettrés itinérants peuvent être gens d'église ou laïcs. Les raisons de leurs longs voyages sont diverses : curiosité, soif de connaître et d'apprendre, exil, recherche d'un asile confortable, quête de subsides, pèlerinages, missions diplomatiques, activités politiques ou commerciales, questions familiales. Quels que soient leurs motifs, les conditions générales favorisent de plus en plus les voyages et ceux qui ont la possibilité d'en faire entendent en profiter. Les départs pour un Occident confortable et libre sont de tradition dans la vie des lettrés grecs dès le XV^e siècle, époque des fertiles échanges littéraires qui ont nourri l'humanisme européen des valeurs classiques que le monde byzantin avait

⁵⁹ G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești până la 1800*, vol. I, Bucarest, 1959, p. 323-325. Nous n'avons retenu que les copistes décédés de 1619 à 1740.

conservées⁶⁰. Des siècles durant, la vie du lettré grec sera un va-et-vient perpétuel entre l'Italie, l'Archipel, Constantinople, les Pays roumains et la Russie. Caractéristique pour le XVII^e siècle sous ce rapport est la biographie de Théophile Corydalée qui, entre 1600 et 1646, a voyagé ou tenu des cours dans huit centres (Athènes, Rome, Venise, Padoue, Céphalonie, Zante, Constantinople et Orta), parfois à plusieurs reprises dans la même ville. Telle était aussi la vie de la plupart des maîtres grecs enseignant dans des écoles princières de Câmpulung, Bucarest et Jassy aux XVII^e et XVIII^e siècles. À l'époque qui nous intéresse, ce va-et-vient des intellectuels gagne tout le Sud-Est européen.

Les voyages apportent un profit intellectuel, parfois aussi matériel. De toute façon, ils confèrent une qualité nouvelle à une époque où apparaît dans la littérature européenne le motif du voyageur damné, Ahasvérus. Un érudit roumain, Constantin Cantacuzène, reste marqué pour toute sa vie par son voyage en Occident. Des voyages bien plus spectaculaires ont assuré à l'un de ses compatriotes et contemporains une place dans la grande histoire des contacts Orient-Occident. Il s'agit du Moldave Nicolas Miclescu, ambassadeur du tzar Alexis Mikhaïlovitch en Chine, grâce auquel Russes, Roumains et Grecs – toute l'Europe orientale et sud-orientale – ont eu pour la première fois une image érudite de l'Extrême-Orient. Cet « as » des voyageurs sud-est européens du XVII^e siècle doit être cité aussi (justement à propos de ces voyages) pour la participation, en tant que représentant de l'Orient, à un débat dogmatique occidental, ainsi que pour sa traduction critique en roumain de l'*Ancien Testament* et pour ses opinions sur la vertu éminemment humaniste de l'ennoblement par la culture. Son activité résume le rôle d'agents de contacts novateurs pour l'Europe du Sud-Est des lettrés pèlerins.

Quant aux gens d'Eglise, il faut leur accorder, pour la mobilité de leur vie si peu conforme aux règles de leur état, l'excuse de la situation désespérée où ils se trouvaient et dont seuls des secours sollicités au loin – en Moldavie, Valachie ou Russie – pouvaient les sauver. C'était là le but des voyages entrepris par les patriarches orientaux dans les Pays roumains. À peine investi à Damas en 1647, les fidèles de Gaza menacent Macaire Za'im qu'« ils décamperaient, abandonneraient leur domicile et quitteraient leur religion comme d'autres l'avaient fait », si on ne leur réduisait les impôts exorbitants réclamés par l'administration ottomane. Leur salut vient de Vasile Lupu, prince de Moldavie, qui « était toujours disposé à faire de bonnes actions de ce genre. Il avait acquitté la dette du Saint Sépulcre, celle du patriarcat de Constantinople et celle du patriarche d'Alexandrie »⁶¹.

⁶⁰ D.J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1962, p. 7-8, 53-70, etc. Pour les « itinérants » des XVII^e et XVIII^e siècles, voir aussi C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 147-148.

⁶¹ Paul d'Alep, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, dans R. Graffin et F. Nau, *Patrologia orientalis*, t. XXII, Paris, 1930, p. 66, 68.

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, ces voyages de mendicité se poursuivent. Dosithée et Chrysanthos de Jérusalem, Athanase Dabbās et Sylvestre d'Antioche et tant d'autres prélats lettrés d'Orient ont obéi à ce premier motif pour entreprendre des voyages répétés, qui visaient aussi à établir d'importantes relations culturelles.

Certes, il s'agit là des voyages de personnages marquants. Mais les documents révèlent le même va-et-vient incessant, souvent à de longues distances, chez un grand nombre de modestes higoumènes, hiéromoines ou même chez de simples moines, phénomène attesté à partir du XVII^e siècle et qui se prolongera jusqu'au jour où ces voyages n'auront plus de raison d'être, c'est-à-dire jusqu'à la sécularisation des biens conventuels dans les Principautés roumaines, en 1863. Justifiés par les circonstances, ces voyages expriment en même temps de notables modifications dans la mentalité de ces religieux itinérants. Ils représentent en effet une violation flagrante des normes de vie imposées aux moines d'Orient. L'idéal de ceux-ci étant une réalisation verticale, transcendante, l'enracinement dans le lieu choisi pour leur ascèse était le point capital de leurs normes de vie. Le néophyte qui passe d'un monastère à l'autre – disait Abba Esaïe, une autorité du célèbre recueil *Apophthegmata Patrum* – est « tel un animal tiré par le licol, de-ci de-là ». Théodore d'Ennatos a remis cinquante années durant son projet de changer le lieu de son ascèse. De même, l'exemplaire Synclétique recommandait : « Si tu es entré dans les ordres, ne va pas d'un endroit à l'autre, car tu en auras grand dommage [...]. Le moine comme la religieuse s'appauvrissent et meurent quant à la foi s'ils vont d'un endroit à l'autre »⁶².

Cependant, ce qui était interdit autrefois devient une mode au XVII^e siècle. De nouveaux réseaux routiers s'ajoutent aux anciennes voies jalonnées d'hospices et autres dépendances des couvents, qui facilitaient les déplacements des voyageurs chrétiens de la Turcocratie. En effet, maintenant, de plus en plus fréquentées et de plus en plus sûres, il y a les routes militaires qui mènent les troupes ottomanes vers Vienne, les voies commerciales qui relient l'Europe centrale et du Sud-Est, de la Baltique à la Méditerranée, celles administratives par lesquelles le *kharadj* est dirigé de Jassy et de Bucarest sur Istanbul et les routes des pèlerinages aux Lieux Saints.

Le monde médiéval était mieux pourvu de routes qu'on ne pourrait le croire. La zone de tradition chrétienne disposait de monastères et d'ermitages dans les régions plus isolées, de maisons dépendant des couvents dans les villes. Les voyageurs étaient accueillis et hébergés gratuitement, selon la tradition, sans qu'on leur pose de questions sur leur religion ou leur confession. De son côté, le monde islamique avait un réseau du même ordre, les *zāwiya*, à l'origine centres

⁶² *Sanctorum senum apophthegmata*, dans *Ecclesiae graecae monumenta*, éd. J.B. Cotelerius, t. I, Paris, 1677, p. 445, 460-461, 694.

de propagande de la nouvelle foi, puis simples abris. Là aussi les voyageurs étaient reçus pour trois jours sans qu'on leur demande d'où ils venaient ni où ils allaient. Un *cheikh* essayait, sans trop de conviction, d'endoctriner les voyageurs, mais leur véritable mission était de les y accueillir. Le réseau islamique était complété par des forteresses et des tours de signalisation (*ribāṭ*), surtout dans les zones de frontières. C'est grâce à ce système d'hospitalité organisée que le grand voyageur Ibn Battūta a pu accomplir ses longues pérégrinations. Plus loin, vers l'Orient, au-delà du monde arabe, s'étendait un autre réseau, formé de *pantha-sālā*, l'« asile pour voyageurs » hindou, consistant en maisons propres et fraîches, étapes obligatoires entre deux localités. Le voyageur n'y était tenu qu'à répondre à quelques questions sur le but de son voyage et la caste dont il faisait partie, ainsi qu'à déposer ses armes à l'entrée. Un voyageur pouvait, en s'adaptant aux circonstances, utiliser les trois réseaux, pour aller d'Europe aux Indes. Un tel cas est d'ailleurs notoire : celui d'Afanasij Nikitine, le premier voyageur russe aux Indes, dès la seconde moitié du XV^e siècle⁶³.

Imposés ou tolérés à l'origine, les voyages deviennent un mérite et un titre de vertu aux XVII^e et XVIII^e siècles. C'est dans cet esprit qu'il faut interpréter la lettre de Constantin Brâncoveanu à Chrysanthos Notaras du 4 février 1709 où, en réponse à une communication du patriarche de Jérusalem, le prince valaque se montrait très heureux de la nouvelle que « tu as été honoré et bien accueilli par les *mégistans* pendant tout ton voyage... et qu'en route tu as fait la connaissance de gens instruits dont tu as appris différentes choses... Ce qui montre, une fois de plus, que partout où Ta Béatitude passe, elle s'applique toujours à apprendre ce que par hasard elle ignorait... »⁶⁴.

C'était là un encouragement conformiste des vagabondages d'un érudit, attribué à la soif de connaissance par pure bienveillance, alors que les buts de Chrysanthos étaient plus terre à terre. Il n'en est pas moins vrai que pour un intellectuel – et Chrysanthos en était incontestablement un ! – de tels voyages ne pouvaient qu'étendre ses connaissances ; partageant ensuite à d'autres ce qu'il avait appris, il devenait l'agent des contacts entre différentes zones de la Turcocratie ou, comme Dosithée par exemple, entre celles-ci et l'Occident. Idées, impressions, livres, détails divers, tout était rangé dans la besace du voyageur et rapporté, comme le plus précieux de toutes ses acquisitions, à domicile. Avec un hôte comme Chrysanthos – si souvent accueilli à la Cour valaque – un Brâncoveanu ou un Constantin Cantacuzène ne se seront pas sentis éloignés du Proche-Orient, d'où ils avaient sans cesse des nouvelles.

⁶³ I. Minaev, « Старая Индия. Заметки на Хождение за три моря Афанасия Никитина », *Журнал Министерства народного просвещения*, 15, 1881, ч. CCXXI, p. 32-33 ; V. Cîndea, *Commentaires à A. Nikitin, Călătorie peste trei mări*, Bucarest, 1960, p. 113-114.

⁶⁴ E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV¹, Bucarest, 1915, p. 412.

Ajoutons encore que la tentation de voyager n'était pas un apanage des lettrés chrétiens. Parmi les '*ulamā*' on cite le cas de Sabit (m. en 1712), qui a parcouru tout l'Empire ottoman. Dans ses remarques sur les mevlévites, Ricaut note que « de tous les religieux turcs, il n'y en ait point qui voyagent plus que ceux-ci, dans tous les lieux où la religion de Mahomet fait vogue, comme en Perse, dans le Mongol [*scil.* Inde] et même dans la Chine »⁶⁵.

Les convertis accomplissent un rôle analogue. Il s'agit des orthodoxes qui se laissent séduire par les appâts que la Sainte Congrégation *de Propaganda Fide* leur tendait méthodiquement. Elle les incitait à venir assimiler la culture occidentale et à accepter des postes enviables, moyennant des concessions doctrinaires qui, pour un intellectuel d'alors, soulevaient des problèmes de conscience facilement surmontables : la primauté du Pape, la Procession du Saint Esprit, etc.

Il ne s'agit pas ici de convertis par la violence ou pour des raisons d'ordre pratique (diminution des charges fiscales) comme l'Europe du Sud-Est en a connus, mais de ceux bénévoles. Néophytes de leur nouvelle foi, ils n'en étaient que plus actifs. Agents dans leur propre culture d'un climat occidental, ils y introduisaient les valeurs de leur culture nationale, présentées pour la première fois avec conviction et courage. Leur œuvre constitue le seul aspect positif des efforts des catholiques pour la conversion des orthodoxes des Balkans et du Levant. Si sur le plan religieux ces efforts n'ont donné que de faibles résultats, sur le plan culturel, en échange, les résultats furent incomparablement plus importants, souvent d'ailleurs *dans un sens contraire à celui conçu initialement*.

Ce chapitre de l'histoire des relations des intellectuels sud-est européens avec l'Occident – qui attend encore qu'on lui consacre une monographie – est illustré par les *hellénomastiges*, intellectuels bulgares ou serbes catholiques et aristocrates roumains attirés par l'idée de fréquenter les missionnaires de la *Propaganda Fide*. Ici encore, pour celui qui veut cerner leur rôle si important pour l'évolution de l'Europe du Sud-Est, la persistance des anciens clichés représente le principal danger. En effet, d'innombrables études d'histoire ecclésiastique, de parti pris pour la plupart, nous empêchent de saisir le rôle national et culturel – dans le sens le plus large du terme – des convertis. Les études plus récentes, en revanche, nous les peignent sous un jour infiniment plus réaliste. Ainsi, s'il faut admettre que l'humaniste valaque Udriște Năsturel entretenait un assez curieux commerce avec des missionnaires catholiques de passage par les Pays roumains, traduisait l'*Imitation du Christ* du latin et donnait à ses fils une éducation catholicisante (l'un de ceux-ci, le logothète Radu, s'associe à une fondation catholique à Bucarest), il faut reconnaître aussi que les

⁶⁵ Paul Ricaut, *Tableau de l'Empire ottoman...*, traduit de l'anglais..., I^{ère} Partie, La Haye, 1709, p. 67-68.

conséquences culturelles de son attitude ont été positives et qu'il a contribué à aiguiller dans un sens moderne la culture roumaine du temps.

Les convertis sud-slaves, ragusains, bulgares, croates détiennent une place importante dans l'histoire des cultures balkaniques des XVII^e-XVIII^e siècles. Comme tant d'autres orthodoxes passés au catholicisme, ces jeunes gens sont excusables en considération de l'instruction et des possibilités d'un travail littéraire qu'ils comptaient tirer de leurs contacts avec les « Latins ». Pierre Bogdan Bakšić, de Čiprovec (né en 1601), aurait fait ses études au Collège Clémentin de Rome « per poter s'imparare qualche scienza, essendo bon grammatico e ha voglia di imparare assai »⁶⁶, ainsi que le montrent les documents du temps. Il collabore avec un autre converti, le Serbo-Croate Raphaël Levaković, à des éditions de livres slaves. En 1635, soucieux du bon fonctionnement de l'école de Čiprovec, il demande à la Congrégation *de Propaganda Fide* « un buon soggetto il quale potrebbe leggere alli frati logica, filosofia et theologia »⁶⁷. Lui-même est connu pour des écrits intéressants en latin et italien. Marco Bandulović (Bandinus), moine catholique de la même extraction, a laissé, dans ses rapports sur ses visites canoniques aux communautés catholiques des Pays roumains, des informations variées, révélant un esprit curieux et réaliste.

Le rôle des convertis sud-slaves a été analysé minutieusement dans quelques études d'Ivan Dujčev⁶⁸. Ce rôle a été culturel, éducatif et politique. En tout premier lieu, les conversions ont mis en évidence les capacités intellectuelles et la rapidité d'adaptation à un niveau culturel supérieur de ces jeunes gens issus d'un milieu végétatif – sinon complètement amorphe – sous le rapport intellectuel. Du point de vue éducatif, les intellectuels convertis ont accompli une œuvre importante en dirigeant leurs compatriotes vers des écoles aptes à les accueillir, tel le Collège illyrien de Lorette, en créant et diffusant une littérature utile de langue slave, enfin en s'efforçant de retrouver grâce aux monuments et aux textes anciens l'image perdue du passé national. Sur le plan politique, ils étaient à l'affût de toute chance de libération nationale que pouvaient offrir les mouvements anti-ottomans des Balkans. Ils prennent part aux préparatifs de la Sainte Ligue, s'associant en 1678 aux projets ambitieux de Șerban Cantacuzène, et contribuent à la constitution d'un nouveau dossier – celui de la libération des Slaves du Sud – dans les chancelleries des grandes puissances qui travaillaient à la liquidation de l'Empire ottoman. Établis dans les territoires sous domination islamique, ils étaient plus persécutés que les orthodoxes et leur situation n'était guère enviable. À ce point de vue, il y a une différence fondamentale entre le missionnaire et le marchand converti dont le geste – nous confie en 1675 Matteo Gondola – avait pour mobile des intérêts

⁶⁶ E. Fermendzin, *Acta Bulgariae ecclesiastica*, p. 32-33, n. 30.

⁶⁷ I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Rome, 1937, p. 36.

⁶⁸ *Ibidem*.

pratiques, car « *tutti i latini [scil. les catholiques] passano per ragusei e trovano modo di godere de' loro privilegi... Per la quale cagione passano molti del rito greco al latino e si trattano di latini* »⁶⁹.

À juste titre, le rôle du catholicisme dans les Balkans est considéré de nos jours comme favorable par son action culturelle et novatrice⁷⁰. « À partir du XVII^e siècle – écrit Cyril Wilczkowski – le catholicisme, en Croatie (comme en Slovénie), ne signifie plus latinité et germanisme, mais tout comme en Dalmatie où le slavisme triomphe depuis longtemps de l'italianisme, se conjugue avec le patriotisme local. Avec l'intérêt pour le passé national s'éveille la conscience de la parenté de tous les peuples slaves opprimés ou libres »⁷¹. Le Croate catholique Jurij Križanić lutte pour l'union des Églises, mais aussi pour l'union sud-slave, et il tente de gagner à ce projet le tsar Alexis Mikhaïlovitch. Au début du XVIII^e siècle, le franciscain dalmate Andrej Kačić-Miošić écrit une histoire en vers des Slaves (*Razgovor ugodni naroda slavinskago* ou « Entretiens familiers du peuple slave »). C'était un théologien érudit, ayant fait ses études à Pest, auteur des *Elementa peripatetica juxta mentem subtilissimi doctoris Joannis Duns Scoti*, mais qui attachait en même temps un grand intérêt aux antiquités et aux traditions populaires slaves.

En ce qui concerne les Grecs convertis, des érudits du XVII^e siècle, tel le *Stolnic* Constantin Cantacuzène, ne voient pas en eux seulement de simples adeptes du catholicisme, « qui adhèrent à la papauté et s'aiguisent l'esprit en sciences pour houspiller et tourmenter l'orthodoxie des autres », mais aussi de ces personnages qui, « voulant apprendre quelque chose et se rappelant leurs ancêtres veulent les mieux saisir et connaître et s'en vont au Pays des Francs »⁷². Cependant, tout comme les Roumains de Transylvanie unis à Rome au XVIII^e siècle, ces orthodoxes convertis au catholicisme trouvent dans leur nouvelle culture un regain d'intérêt pour leur patrie.

Les récentes observations de C.Th. Dimaras sur les Grecs catholiques des XVI^e-XVII^e siècles s'appliquent à tous les intellectuels convertis des Balkans. « Le changement de confession – et ceci constitue un trait caractéristique de l'époque – ne les amène pas à se désintéresser des destinées de la nation... Les orthodoxes passés au rite romain n'en poursuivent pas moins sans répit une énergique activité en faveur de la Grèce. Ils ont changé de confession non pour renier leur 'race', mais au contraire dans l'espoir de mieux servir sa cause »⁷³. Ces intellectuels écrivent, traduisent, prêchent, enseignent, plaident

⁶⁹ A. Banduri, *Imperium orientale sive antiquitates constantinopolitanae*, t. IV, Paris, 1711, p. 104.

⁷⁰ V. Velčev, E. Georgiev, P. Dinekov (réd.), *История на българската литература*, Sofia, 1963, p. 409.

⁷¹ C. Wilczkowski, « Littérature dalmate », dans *l'Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, vol. II, Paris, 1956, p. 1370.

⁷² C. Cantacuzino, *Istoriia Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. cit., vol. I, p. 41.

⁷³ C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 97-98.

pour le bien de toute la nation. Les mobiles de leur conversion – parmi lesquels le désir de bénéficier de conditions sociales et intellectuelles meilleures dans les milieux catholiques ou sous protection catholique – doivent ainsi être délestés d'une bonne partie du poids doctrinal sur lequel l'historiographie ecclésiastique a tellement insisté. Les témoins contemporains ont saisi, non sans un certain dépit, le côté blâmable des contacts des orthodoxes avec les catholiques. « Nos missionnaires ont beau se tourmenter, les Syriens ne seront jamais catholiques qu'à proportion de l'argent qu'on leur donne »⁷⁴. *Aujourd'hui, dans un climat plus serein, nous sommes mieux en mesure de déchiffrer ce que ces contacts, ces conversions intéressées ont signifié quant aux changements survenus dans la vie intellectuelle de l'Europe du Sud-Est et de tout le Levant, combien les convertis ont hâté par le chapitre non théologique de leur activité la rupture des liens traditionnels et, par là, la modernisation de cette partie du monde.*

Quant aux renégats, leur activité a eu pour effet de modifier la composante tant européenne qu'orientale des sociétés dont nous nous occupons. Quelques siècles durant, des conversions en masse ou individuelles à l'Islam – pouvant aller de villages entiers jusqu'à tel ou tel intellectuel, forcées ou même bénévoles – ont lieu dans toute la région des Balkans et de la Méditerranée orientale. Le « scandale » provoqué par l'abandon d'une tradition de civilisation supérieure – européenne, chrétienne – ne doit pas nous empêcher de reconnaître la contribution positive de ces actes à la fusion de groupes sociaux auxquels les barrières religieuses et d'anciens ressentiments auraient rendu impossible autrement la coexistence, compromettant pour longtemps leur développement côte à côte dans la même région. Sans nous attarder sur les multiples conséquences – sur le plan religieux, ethnographique, linguistique ou social – du reniement, que des études récentes se sont proposé de mettre en lumière, contentons-nous pour l'immédiat de mentionner le résultat fort intéressant de la fusion d'idées et de croyances chrétiennes et musulmanes qui s'est opérée dans le *bektachisme*. Cet ordre de derviches, particulièrement florissant dans la Péninsule balkanique (en Albanie surtout), « gave the impression that they accepted Christ more unreservedly than the other Muslims and gave Jesus Christ a rank among Islam's 124 000 prophets which was very close, if not equal, to that of Mohammed »⁷⁵. Pour les chrétiens, une secte musulmane qui accepte la fraternité humaine, un Dieu indulgent, le culte des saints et même de la Vierge, qui tolère des pratiques chrétiennes discrètes et l'usage du vin, ne croit pas aux barrières de race, origine et condition, offrait une voie assez acceptable de ralliement à l'Islam – de même qu'elle permettait aux musulmans une certaine communauté de vie avec les chrétiens. Les recherches d'histoire et d'ethno-

⁷⁴ Rapport de 1679 de d'Arvieux, consul français à Alep, cité par R. Dussaud dans *Syria*, 26, 1945, p. 269.

⁷⁵ G.G. Arnakis, « The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism », dans *Balkan in transition*, p. 124-125.

graphie sur les pratiques et les croyances populaires des Balkans ont fait ressortir de nombreux aspects de cette communauté, parmi lesquels le culte des Lieux Saints, vénérés en commun par chrétiens et musulmans, est très répandu.

Cependant, dans l'histoire des contacts entre maîtres et sujets en Europe sud-orientale, les renégats ont accompli aussi d'autres fonctions⁷⁶. Ainsi, rien que durant la période 1453-1623, ils ont donné à la Porte 44 de ses 49 vizirs. La collaboration entre le grand vizir d'origine serbe Mehmed Sökölü et son frère, l'évêque Macaire Sokolović, fondateur de l'Église serbe autocéphale (1557), est, de même, bien connue. Dans le domaine de la création culturelle on peut citer l'exemple de Seyyid Nüh, auteur d'une description des ports méditerranéens, *Deniz kitābi* ; celui d'un renégat probablement d'origine italienne de la seconde moitié du XVII^e siècle, Nüh Effendi (m. 1707), qui fut le médecin personnel du sultan ; ou bien encore celui du cheik Muhammed Effendi Ichlāsi, qui a aidé Hacı Khalife dans son œuvre géographique, utilisant comme sources Ortelius, Cluverius, Giovanni Lorenzo d'Anania et autres auteurs. *Les renégats s'intégraient à la communauté ottomane avec leurs qualités d'administrateurs ou d'intellectuels ; à condition d'être loyaux et de se conformer aux normes de leur nouvelle foi, ils pouvaient se servir de la dot qu'ils avaient apportée du dehors, et ils l'ont fait plus d'une fois, avec la liberté d'esprit due à leur fonds européen et à laquelle les musulmans de bonne tradition ne se sont habitués que bien plus difficilement.*

Acquisitions durables

On pourrait tout aussi bien nommer ces acquisitions *définitives*, dès lors que plusieurs d'entre elles font aujourd'hui encore partie du patrimoine de convictions de l'intellectuel sud-est européen. Leur caractéristique commune est la *nouveauté*, et cela dans le sens qu'elles apparaissent non seulement *à la suite* ou *à côté* des conceptions doctrinales, des attitudes et des structures anciennes, mais aussi, avec une puissance sans cesse accrue, *contre* elles. En un mot, il s'agit d'acquisitions anti-traditionnelles, fait qui accuse plus nettement encore la *mutation* intellectuelle qui s'est produite dans l'Europe du Sud-Est au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle.

De l'aventure que fut leur rencontre avec les idées « du dehors », *ces nouveaux lettrés ont tiré tout d'abord la conviction que la théologie n'est pas tout*. Ils ont maintenant accès à une zone immense de connaissances d'une tout autre orientation, séduisantes de par leur côté humain et, par là, si confortable. Qu'il s'agisse d'une méthode de pensée telle que celle professée par Corydalée, à savoir le néo-aristotélisme padouan, ou des passionnants voyages dans le

⁷⁶ Cf. aussi C.P. Kyrris, « L'importance sociale de la conversion à l'Islam (volontaire ou non) d'une section des classes dirigeantes de Chypre pendant les premiers siècles de l'occupation turque (1570 – fin du XVII^e siècle) », dans *Actes du Premier Congrès International d'Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, vol. III, Sofia, 1969, p. 437-462.

temps et dans l'espace offerts par la littérature historique, géographique, ainsi que par la cartographie, qui exercent une véritable fascination sur les lecteurs du Sud-Est, ou encore des incursions plus ou moins clandestines dans le domaine des sciences hermétiques – de tous côtés des perspectives nouvelles, plus attrayantes les unes que les autres, s'ouvrant devant eux. C'est à juste titre que C.Th. Dimaras a attiré l'attention sur le développement de la curiosité chez ces intellectuels nouveau-type⁷⁷. Ils veulent tout savoir et tout raconter, d'où la faveur dont jouissent les ouvrages de géographie : relations de voyages, traductions de géographies étrangères et même rédaction de nouvelles compilations, cartes originales, les premières en Europe du Sud-Est. Vers la fin du XVII^e siècle apparaît Meletios Mitros de Ianina, « parmi les Grecs, le premier géographe animé d'un esprit systématique »⁷⁸. Il écrit en 1696 sa *Géographie*, ouvrage qui fournit maintes données archéologiques et épigraphiques (l'auteur recueille les inscriptions antiques) et respire la certitude de l'unité historique de l'hellénisme.

Au nord du Danube, chez les Roumains, les préoccupations étaient les mêmes. Le chroniqueur Miron Costin, qui réserve une place importante dans son œuvre aux descriptions de régions roumaines et étrangères, accorde aussi – ainsi d'ailleurs que son fils Nicolas – une attention particulière aux inscriptions et aux ruines. Deux de ses compatriotes un peu plus jeunes élaborent les premières cartes : le *Stolnic* Constantin Cantacuzène celle de la Valachie (Padoue, 1700), Dimitrie Cantemir celle de la Moldavie (dans *Descriptio Moldaviae*, 1716).

Il est inutile de revenir sur l'intérêt pour la géographie manifesté par les lettrés ottomans. Enfin la place qu'occupent les relations de voyages à l'étranger dans la littérature melkite du temps est bien connue aussi. Macaire Za'im, Paul d'Alep, Nicola Sabbāg et quelques autres encore ont laissé une abondante littérature dans ce domaine, utile aujourd'hui encore par ses données inédites.

L'élargissement de l'horizon intellectuel aux dépens de la fidélité traditionnelle à l'information et à la réflexion théologique représente un acquis définitif, suffisamment attesté par les sources contemporaines pour nous dispenser d'insister encore là-dessus. Le changement apparaît comme plus profond encore si on le rapporte à la mentalité de l'intellectuel. Pendant plusieurs siècles, on avait prêché au lettré orthodoxe de se tenir en réserve face aux innovations, de se maintenir strictement dans les limites de la doctrine des Pères de l'Église, de réprimer les tentations de l'imagination, ce « tableau de démons » sur lequel ils projettent des « chimères » afin d'éloigner l'esprit de tout « bien » et de le porter « au mal et aux choses néfastes ». Nous avons montré dans un précédent ouvrage⁷⁹ les raisons de ces interdictions, destinées à

⁷⁷ C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 147 et suiv.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Dans le rapport précité sur la *Tradition – innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, p. 54-55.

maintenir la pureté d'une doctrine considérée comme parfaite et à éviter aussi aux fidèles de commettre le péché d'orgueil, le pire qui menaçait l'intellectuel méditerranéen, cause des hérésies et des apostasies. La voix de la tradition se fait à présent sentir plus faiblement et elle finira par s'éteindre complètement. Sur le thème de la *Fortuna labilis*, Miron Costin improvise son poème *Viața lumii* (« La vie du monde »), dans le seul but de démontrer que « dans notre langue [scil. en roumain] aussi il peut exister ce genre d'écrit que l'on nomme vers »⁸⁰. Païsios Ligaridis cherche l'avenir de la grécité et en général de l'Europe orientale dans des considérations du domaine de la mantique, dans son *Chrismologion*. Parmi la série d'auteurs séduits par cette sorte d'exercices – Caryophyllis, Comnène – nous avons mentionné le nom de Nicolas Milescu, qui rédige à l'usage du tsar des rapports – pronostics tels que *Le livre sur les sibylles* et l'*Arithmologion*. D'autres écrivains cultivent ouvertement la fiction. Les Crétois, par le *Sacrifice d'Abraham*, et l'*Érotocrite*, œuvres de Vincenzo Cornaros, jouissent d'une faveur explicable dans une société sensible elle aussi « aux signes de la fête »⁸¹ : la société roumaine. L'*Érophile*, de G. Chortatzis, d'inspiration italienne, d'après G. Gerdali, fut traduite partiellement par le métropolite Dosithée, qui n'avait exercé jusqu'alors son talent poétique que dans la version roumaine du *Psautier* ou dans des vers historiques⁸². Ainsi donc, les intellectuels – laïques et membres du clergé – s'adonnent désormais à un nouveau genre de travaux littéraires dont les éléments dominants sont la curiosité, l'imagination et des autorités choisies en dehors de la tradition ecclésiastique.

Parmi ces autorités, les premiers sont, bien entendu, les classiques de l'antiquité gréco-latine, qui constituent la composante classique de l'humanisme sud-est européen, telle que l'a mentionnée récemment le professeur Mihai Berza⁸³. Les références à Virgile, Cicéron, Ovide, Plutarque, Platon, Aristote et les autres membres du panthéon classique sont fréquentes dans les écrits des lettrés du temps. Mais leur accès à ces sources diffère de celui de leurs confrères occidentaux qui les ont précédés dans cette voie. En effet, si en Italie l'humanisme avait, par un immense effort, jeté un pont vers les lettres antiques et érigé de nouveaux socles à ses maîtres, la présence de ceux-ci dans les œuvres sud-est européennes du XVII^e siècle répond à des causes toutes différentes : imitation des modèles occidentaux (leurs auteurs étaient connus par des sources de seconde main, parfois même seulement par des morceaux choisis), adoption de la littérature de la Contre-Réforme, qui christianise les stoïciens et en général les moralistes antiques, tradition des anthologies byzantines où, comme on le

⁸⁰ Miron Costin, *Opere*, éd. P.P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 318.

⁸¹ Cf. C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 74-79.

⁸² Al. Elian, « Dosoftei – poet laic », *Contemporanul*, 1967, n° 21.

⁸³ Les conclusions de la Section *Humanisme* du II^e Congrès International d'Études du Sud-Est Européen, Athènes, 7-13 mai 1970.

sait, l'appel à la sagesse antique – dans la mesure où elle ne jurait pas trop avec la morale chrétienne – était pratiqué de tout temps.

Cependant, les humanistes sud-est européens n'en sont pas réduits aux seuls modèles classiques. Toute autorité « du dehors » est bonne pour eux. Pour étayer ses écrits historiques, le *Stolnic* Constantin Cantacuzène cite non seulement Tite-Live, mais aussi Nauclerus, l'Allemand Vergenhans, Carion ou Sleidanus, auteurs du XVI^e siècle. De même, lorsque Dimitrie Cantemir échafaude une éthique orthodoxe à sa manière, il se réfère aussi bien aux Pères de l'Église qu'à Sénèque, à l'hérétique unitarien Andreas Wissowatius ou – « tout païen qu'il fût » – au Persan Sa'adī. À l'ancienne autorité biblique ou patristique, cet érudit préfère un *consensus omnium*, auquel il parvient en accumulant les citations les plus variées. Un nom étranger, inconnu bien entendu à ses lecteurs, avait justement l'attrait de l'inédit et de l'exotisme. On décèle là les germes d'un cosmopolitisme avant la lettre, représentant la composante « exotique » qui vient s'ajouter au fonds de pensée traditionnel.

En ce qui concerne la mentalité profonde, qui se modifie sous la pression des nouvelles conceptions, on pourrait ajouter encore que le sens même de réflexion, de vertical – concentré sur « les choses de là-haut » – est devenu maintenant horizontal. Le lettré aspire à connaître, à enrichir son esprit. Son ambition, c'est l'érudition. Son aire d'exploration est limitée à *l'ici-bas*. D'une philosophie de *l'être* il passe à une philosophie de *l'avoir*, selon les termes si bien définis par Gabriel Marcel, mutation susceptible de transformer tout le sens d'une spiritualité, d'une culture.

L'affaiblissement du respect pour les autorités enhardit l'esprit et les nouveaux lettrés ne se sentent plus liés par les anciennes structures. Un autre acquis définitif qui assure une base solide à la couche sociale des intellectuels est la croyance en l'*ennoblissement par la culture*. Pour rester dans les limites de la pensée sud-est européenne, cette croyance devrait plutôt être nommée la « justification par la culture ». À une époque où l'on commence à trafiquer les dignités, il était de moins en moins question de noblesse de sang ; aussi le métropolite de Moldavie Dosithée pouvait-il railler sans se gêner les boyards qui « s'efforcent, parfois même en payant, de se faire donner des titres de noblesse pour l'honneur et la gloire de ce bas monde, les uns en essayant de se rattacher par leur lignée à la couronne polonaise, les autres à Constantinople, à Antioche ou à Rome ! »⁸⁴. Le réalisme foncier des lettrés sud-est européens leur permettait de discerner et de prétendre qu'on leur reconnaisse la supériorité que leur conférerait l'instruction. Ce nouveau droit est énoncé en termes de plus en plus nets : nous avons déjà cité plusieurs exemples à cet égard⁸⁵. Ainsi, dans sa dédicace au métropolite Ștefan de Hongrovalachie de l'ouvrage *Îndreptarea*

⁸⁴ *Psaltirea în versuri*, éd. I. Bianu, Bucarest, 1887, p. 293-294.

⁸⁵ V. Cădea, « Notele definitorii ale umanismului românesc. Înnobilarea prin cultură », *Familia*, 2, 1966, n° 10.

legii (« Rectification de la loi »), Daniil Panoneanul insiste longuement sur le fait que, bien que « né... et élevé dans un village pauvre et de rien du tout, descendant de gens quelconques », son patron a réussi « par sa seule peine et son grand jugement et son attention à se rendre parfait dans ses actions et ses réussites », car « la vertu ne vient pas des aïeux, ni ne s'hérîte des ancêtres ». De même, décrivant la société chinoise, le Spathaire Nicolas Miclescu remarque avec satisfaction que « l'on n'y prend pas en considération la noblesse [...]. Chez eux, c'est le plus instruit qui est le plus noble et c'est celui qui a le plus de connaissances, même s'il est né de gens simples, qui reçoit la plus grosse part ». Les deux citations sont datées de la seconde moitié du XVII^e siècle. De même que les humanistes italiens, les nouveaux intellectuels avaient appris qu'un homme peut – comme le disait Pontano – « se faire soi-même ». Et cette conquête s'impose à tous, car aucun candidat à une dignité soit civile, soit ecclésiastique, dans l'Europe du Sud-Est à cette époque – que nous sachions –, ne s'est vu reprocher qu'il n'était pas de naissance noble. On pensait jadis dans cette partie de l'Europe qu'une vie chrétienne et sainte pouvait assurer le salut ; maintenant, on est bien convaincu que seule la formation intellectuelle peut assurer le succès. La différence d'attitude est significative.

La nécessité de l'instruction, de la science est une conviction commune aux lettrés de ce siècle et il serait facile de composer une anthologie des « éloges de la culture », particulièrement caractéristique pour la soif de connaissances de l'époque. Les « Paroles d'éloge au... voïvode Constantin [Brâncoveanu] Basarab » par Sevastos Kyménitès sont un petit traité sur les profits que l'on peut tirer de l'étude, dont l'esprit est très bien illustré par cette profession de foi : « La sagesse, l'instruction et l'étude sont la source de tout bien humain... Elles sont le soutien et la sauvegarde du monde entier... Elles gouvernent les empires et les royaumes de ce monde ; elles sont le point de départ et la source qui apprennent aux hommes tous les métiers et toutes les sciences ; elles gouvernent les différentes cités et les possessions des hommes au moyen des lois et des règles qu'elles instituent, qu'elles consacrent et qu'elles imposent... Elles parent et embellissent les églises de Dieu... elles, qui ordonnent en général à chaque homme... comment parer et embellir ses mœurs... elles, qui apprennent aux hommes... aux patriarches et aux princes et aux empereurs comment chacun doit se conduire »⁸⁶.

Mais cet idéal de culture n'était pas un apanage des intellectuels chrétiens. Kâtîp Çelebi (Hacı Khalifa / Hacı Halife, 1609-1657) affirme que l'étude est « la plus grande des guerres saintes » (*djihad-i akbar*)⁸⁷ et contre ceux

⁸⁶ E. Hurmuzaki – A. Papadopoulos-Kerameus, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIII, Bucarest, 1909, p. 220-233. Pour ce qui est de l'élargissement des vues des lettrés roumains dans la seconde moitié du XVII^e siècle, voir aussi E. Stănescu, « Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene », dans *Cronicari munteni*, éd. cit., vol. I, p. CX-CXI.

⁸⁷ A. Bombacci, *Storia della letteratura turca*, Milan, 1956, p. 367.

qui refusaient de cultiver les sciences exactes, il citait le *Coran*, VII, 184 : « Que ne tournent-ils leurs regards vers le royaume des cieux et de la terre et vers toutes les choses qu'Allāh a créées, pour voir si leur terme n'approche pas ? ».

De ces nouvelles orientations culturelles, les lettrés tirent un autre idéal de vie. Ainsi que nous l'avons déjà montré, l'ancien adage *Fortuna labilis* acquiert maintenant de nouvelles significations, atténuées et laïques⁸⁸. Si autrefois, devant la précarité de la vie, ce qui était offert à l'homme c'était sa réalisation posthume, maintenant des lettrés de prestige prêchent, en grec et en roumain – tel Dimitrie Cantemir dans *Le Divan* – qu'il existe une solution « pour mettre à profit tant cette vie passagère que la vie future ». Une telle solution découle d'un *scepticisme* naissant à l'endroit des réponses traditionnelles aux questions fondamentales. Le même Cantemir se permet d'appuyer une argumentation anti-traditionnelle sur une question du sage Salomon : « Qui a jamais vu l'âme de l'homme monter en haut ou celle des animaux descendre en bas ? », « Qui – se demande le Monde, dans *Le Divan* – parmi ceux qui m'ont quitté [*scil.* les morts] a ressuscité et, trouvant un bien meilleur que mon bien, est venu te le dire ? ».

La réponse conformiste qu'il fait dans la phrase suivante n'est guère convaincante. L'érudit moldave formulait pour ses lecteurs un des problèmes les plus graves que la pensée roumaine et sud-est européenne ait pu aborder à la fin du XVII^e siècle : celui de l'immortalité de l'âme et de l'au-delà.

Une attitude manifestement sceptique apparaît, de même, dans ces vers de l'aîné de Cantemir, Miron Costin :

« Ni vous, sages de ce monde, avec votre philosophie
 Vous ne vivez à l'aise ici-bas, ni la théologie
 Ne vous a préservés du danger, saints pères de ce monde,
 Car elle a mené à une mort amère plus d'un d'entre vous »⁸⁹.

Certes, on ne saurait trouver dans le texte du chroniqueur moldave une issue courageuse aux doutes que provoquent dans son âme ces méditations sur la vie de l'homme. Il suffit cependant de relever ses doutes, dramatiques parfois, car il se rend compte que « le Ciel [*scil.* Dieu], se moque de nos pensées ». Parmi les nouveaux acquis de l'intellectuel sud-est européen, il convient de mentionner que les problèmes fondamentaux peuvent être : a) *mis en discussion* ; b) *abordés d'un autre point de vue que sous l'angle théologique* ; c) *résolus en dehors des solutions traditionnelles offertes par l'Église*. Peut-on donc parler de la naissance d'un *esprit critique* dans l'acception moderne du terme ? À en juger d'après le contexte de la pensée du temps, c'est en effet à son éclosion indubitable qu'on assiste.

⁸⁸ V. Căndeia, « Le dialogue Orient-Occident, traduction-innovation dans le "Divan" », p. 41-61.

⁸⁹ Miron Costin, *Viața lumii*, dans *Opere*, éd. cit., p. 321-322.

Un événement qui devait marquer profondément la culture roumaine et la culture grecque se place au cours des années 1661-1688. Il convient de le souligner comme de juste. C'est l'édition intégrale de la *Bible*, en langues grecque et roumaine (la première en 1687 et la seconde en 1688), due aux libéralités calculées du prince de Valachie Șerban Cantacuzène. Qui plus est, ces deux éditions ont pris pour base une version des philologues protestants⁹⁰. Écho du commerce avec les protestants, qui avait agité l'Orthodoxie au milieu du XVII^e siècle, ou option érudite, fondée sur l'étude comparative des textes, il n'en reste pas moins que l'édition grecque de Venise reproduit et celle roumaine de Bucarest traduit le texte de la *Septante* établi par la critique protestante et publié à Francfort-sur-le-Main en 1597. Les livres de l'*Ancien Testament* y sont classés selon les critères de Martin Luther et les différences par rapport aux décisions du Saint Synode de Jérusalem qui, en 1672, avait statué sur les livres canoniques et apocryphes de l'*Ancien Testament* sont notables. Et ce synode avait été présidé par Dosithée, patriarche de Jérusalem, dont ni les milieux culturels bucarestois des années 1687-1688, ni ceux de Venise ne pouvaient ignorer les idées.

Pour ce qui est de l'édition roumaine, il est vrai que son texte avait été choisi dès les années 1661-1664 par Nicolas Milescu, qui l'a traduit en roumain après l'avoir comparé à d'autres versions : la *Vulgate*, autre version latine d'après le texte hébraïque, et une version slave. Il estimait avoir choisi « un modèle meilleur que tous les autres ». De même, l'éditeur grec de Venise, Nicolas Glykis, affirmait que le texte protestant de Francfort représentait « la meilleure Bible qui ait jamais été publiée quelque part ». L'édition bucarestoise jouissait de la bénédiction du métropolite valaque Théodose. Or, au point de vue doctrinal, le fait que l'Église orthodoxe ait accepté la publication d'une version protestante de la Bible sous son égide constituait un véritable scandale. Seul l'esprit critique d'une catégorie d'intellectuels laïcs a pu concevoir ceci et c'est lui qui en fournit l'explication. Il semble donc que la rupture entre ce qu'enseignait la tradition d'une part et ce qui était dicté par la curiosité doublée du discernement de l'homme ayant pour guide sa seule raison, d'autre part, est maintenant un fait consommé. De plus, cette remarque ne porte pas uniquement sur le monde chrétien.

Cantemir, par exemple, cite avec complaisance le nom de certains lettrés turcs, avec lesquels il put entretenir un commerce intellectuel prolongé durant ses années d'exil à Constantinople. L'un d'eux, Sa'adi Effendi, mathématicien et historien, est mentionné par le prince moldave en termes élogieux dans son *Histoire de l'Empire ottoman*. Au cours d'une discussion avec Sa'adi, Cantemir releva un trait caractéristique pour le lettré ottoman du temps, à savoir une soumission formelle aux conceptions et aux prescriptions religieuses, qui

⁹⁰ Pour tout ce qui suit voir V. Căndea, « Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste », p. 29-69.

s'accompagnait d'un engagement avoué dans la voie de la science « nouvelle » de l'époque. « Il faut avouer – écrit Cantemir – que tous les Turcs n'ont pas une foi si implicite ; il y en a parmi eux de plus éclairés que les autres, qui ne croient pas tout ce qui se lit dans l'*Alcoran*, mais ils retiennent en eux-mêmes leurs sentiments et n'osent se déclarer ouvertement. J'alléguerai au contraire l'exemple du très savant Turc Sa'adi Efendi, à qui seul je suis redevable de tout le turc que je sais. Je pris la liberté de lui demander un jour comment il était possible qu'un grand mathématicien comme lui et versé dans les principes de Démocrite pût croire que Mahomet eût rompu une constellation telle que la lune, et en eût reçu dans sa manche une moitié qui tomba du ciel ; il me répondit que, dans le cours de la nature, cela était impossible, et même répugnait à ses principes, mais que ce miracle étant écrit dans l'*Alcoran* comme un fait, il renonçait à la raison et se soumettait à le croire. Car, ajouta-t-il, Dieu peut faire tout ce qu'il veut »⁹¹. Le même Cantemir rapporte des curiosités littéraires significatives chez d'autres lettrés turcs contemporains, tel l'historien Hezarfen, qui avait appris le latin.

Quelques années auparavant, Galland avait remarqué parmi les lettrés ottomans l'existence de deux positions contraires, en matière de graves problèmes religieux⁹². Il cite le cas d'un jeune Grec qui, à la demande d'un groupe de Turcs désireux d'évaluer sa science dans le domaine des langues orientales, prononça la *šahāda* (la profession de foi : « Il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahomet est son prophète »). Soutenant que « sur sa seule émission l'infidèle est introduit dans la communauté musulmane »⁹³, l'auditoire prétendit, tout naturellement, que l'imprudent jeune homme était bel et bien converti. Comme le jeune Grec, fermement décidé à rester chrétien, protestait avec véhémence, on rapporta la chose à « Stambol Efendi ». Le verdict de celui-ci s'avère très significatif quant aux nouvelles conceptions du temps. En effet, il décide que ce n'est pas la *forme*, mais la *volonté* qui doit l'emporter en l'occurrence. De sorte que le jeune Grec put se retirer sans autre ennui.

Tout comme nous aujourd'hui, Galland enregistra ce verdict comme une expression de l'esprit critique et du libéralisme de l'époque. Le fait est digne d'être consigné en tant que trait de la société ottomane du temps – cette société du XVII^e siècle où, par contre, on faisait mourir un grand poète de la taille d'un Nefi'î pour avoir osé s'attaquer, dans ses *Hidjiv* (« Satires »), au grand vizir. C'est que l'orthodoxie des lettrés turcs commençait à présenter des brèches – à tel point même, qu'elles attiraient l'attention de leurs confrères chrétiens. Aussi, au cours d'un voyage dont nous avons déjà parlé, Chrysanthos Notaras apprend de ses interlocuteurs musulmans « des choses secrètes, qui n'ont été dites jamais encore : comment Dieu créa l'homme et comment notre Seigneur Jésus-Christ

⁹¹ D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. cit., t. I, p. 32.

⁹² A. Galland, *Voyages...*, éd. cit., vol. I, p. 200-201.

⁹³ H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1943, p. 74.

viendra pour le Jugement dernier, comme il est dit dans le *Coran* »⁹⁴. Le prélat grec crut découvrir dans le commentaire compréhensif d'un musulman sur les *Souras* V et XV, qui traitent de la Genèse et du Jugement Dernier, une ouverture symptomatique vers un syncrétisme chrétien. Il estime devoir communiquer à Constantin Brâncoveanu son sentiment à ce sujet. Ce thème, qui fit le sujet de la correspondance entre l'intellectuel grec et le prince roumain, repris dans quelques études récentes, mérite d'être enregistré comme un témoignage des contacts intellectuels d'il y aura bientôt trois siècles.

Mais continuons notre enquête sur les éléments nouveaux apparus dans la pensée et le comportement des intellectuels chrétiens. Prenons, par exemple, l'admiration que ceux-ci professent pour la *civilisation*, leur conscience de la *décadence* des cultures qu'ils représentent et leur confiance dans la *renaissance de ces cultures*. Miron Costin – témoin précieux par le fait qu'il représente l'extrême nord de l'aire culturelle qui nous occupe – évoque « les mœurs raffinées des Italiens et des Romains... la bonne semence ensemencée au début » chez le peuple roumain ; il cite également les Grecs, le plus noble d'entre les peuples. Il déplore la décadence des peuples antiques sous les coups de l'envahisseur et son ouvrage *De neamul moldovenilor* (« Sur le peuple moldave ») renferme une description admirative, nostalgique même, de l'Italie⁹⁵. Plus que jamais, les lettrés de la Péninsule se tournent vers le passé, non pas mus par quelque penchant sentimental à exalter le passé, mais pour une instructive confrontation avec le présent. Voici comment Athanase Patelaros, dans ses « vers héroïco – é légiaques dédiés au voïvode Vasile Lupu », évoquait en 1643 la gloire de jadis de son peuple :

« Il était fier autrefois, notre peuple,
Et plein de tous les dons,
Il avait toutes les qualités, toutes les vertus de la sagesse,
Il dépassait tous les autres en théologie, comme en géométrie,
Dans la rhétorique si variée et dans la laborieuse littérature,
Et en poésie et en astronomie,
Et dans les chants musicaux de l'harmonie et dans les mesures des sons,
Et dans les rythmes mélodieux aux riches tons.
Mais tout s'est flétri à présent, tout s'est évanoui, et nous,
Nous sommes la risée du monde et un rêve.
Notre empire a disparu, avec la gloire
De notre sagesse, dont la nature nous avait doués.
Et nous gémissons et versons des torrents de larmes,
Dépourvus de tout espoir de salut »⁹⁶.

⁹⁴ E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente...*, vol. XIV₁, Bucarest, 1915, p. 412.

⁹⁵ Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 227, 246.

⁹⁶ E. Hurmuzaki – A. Papadopoulos-Kerameus, *Documente...*, vol. XIII, p. 437.

Il faut voir là l'effet de la comparaison du présent et du passé, d'une part, de celle des nations sud-est européennes entre elles, d'autre part : exercices propres à des intellectuels qui savent réfléchir sur le présent et sur l'avenir. Ils envisagent donc l'histoire d'une manière toute nouvelle : il ne s'agit plus d'enregistrer mécaniquement les faits du passé, mais de les utiliser en tant qu'éléments susceptibles d'expliquer le présent. Le moine Damascène savait parfaitement ce que la culture athénienne de son temps signifiait pour les voyageurs, mais il comprenait leurs réactions à la lumière du passé. Matthieu de Myra comparait amèrement la décadence grecque et l'essor ottoman ; Constantin Cantacuzène mesurait la distance qui s'était créée entre Grecs ou Roumains, d'une part, et Occidentaux, d'autre part ; Sophianos se livrait à des réflexions du même ordre sur son peuple, de même que le métropolite de Hongrovalachie Théodose déplorait « la diminution et l'oppression de notre peuple roumain, qui faisait partie autrefois des peuples puissants, des forts de ce monde »⁹⁷.

Une conception particulièrement nuancée de la civilisation et des vertus peut être perçue chez Dimitrie Cantemir, auteur dont les débuts littéraires se situent au seuil du XVIII^e siècle. La supériorité d'un peuple doit – selon lui – être jugée non seulement en fonction « de son ancienneté et de son étendue sur la totalité ou sur une plus ou moins grande partie du globe terrestre... Pour mériter ce titre, encore faut-il avoir de bonnes mœurs, la conscience et la volonté de l'honneur, l'instruction et les capacités, qui seules sont en mesure de modifier les mœurs mauvaises et barbares et les moyens de transformer les barbares en Hellènes et les païens en Romains ». Il connaît les paroles d'Isocrate (qu'il confond d'ailleurs avec Socrate) : « N'est pas Hellène quiconque vit en Grèce, mais celui qui a appris les bonnes et honnêtes mœurs des Hellènes et les met en application »⁹⁸.

Voilà pourquoi les intellectuels du XVII^e siècle croient au rôle majeur qui leur est dévolu et qui consiste à éclairer les autres. La plupart des déclarations illustrant cette croyance sont comprises dans les feuilles de titre des ouvrages, présentés comme « livres de sagesse », « livres profitables pour l'âme » et adressés « au peuple tout entier », « pour l'éclairer », ainsi que dans les préfaces de ces mêmes ouvrages. Le précédent de Ptolémée Philadelphie, qui fit traduire la *Septante*, est maintes fois invoqué à l'égard des mécènes qui éditent les livres d'Église dans la langue du peuple. On considère comme un devoir des rois et des princes non seulement d'administrer la justice et de défendre leurs sujets, mais aussi de « leur assouvir la faim et la soif spirituelles ». Les livres sont rédigés, traduits ou imprimés « pour le progrès du peuple de notre pays ». Des idées nouvelles, que les gardiens de la tradition enregistrent non sans inquiétude, se répandent maintenant comme l'éclair. L'une

⁹⁷ La préface à la *Liturghie*, Bucarest, 1680. Pour les témoignages grecs, voir C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 69, 100, etc.

⁹⁸ Cf. P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Bucarest, 1958, p. 251.

d'elles est justement celle de la nécessité de traduire les livres de culte et de sagesse dans la langue du peuple. Reprenant un courant plus ancien, inauguré en Valachie dès le siècle précédent, notamment par l'œuvre du traducteur et typographe Coresi, on arrive durant la seconde moitié du XVII^e siècle à une véritable politique culturelle, qui vise à mettre fin en quelques dizaines d'années au règne du slavonisme sur les lettrés et sur le culte. Ce programme de traductions en la langue du peuple suscitait souvent une opposition acharnée. Ainsi, lorsqu'en 1700, Constantin Brâncoveanu voulut traduire *Les Commentaires* de Théophylacte de Bulgarie, le patriarche œcuménique Callinique II lui adressa une mise au point renforcée d'une ample argumentation et contresignée par cinq évêques. Le patriarche y soutenait que seul un « livre de sagesse » s'adresse à tout le monde. Or, Théophylacte est un auteur difficile et, même si par la traduction « les paroles sont intelligibles, les pensées n'en demeurent pas moins incompréhensibles pour les gens sans instruction spéciale... Le commun veut entendre ce qui est susceptible de l'émouvoir, comme les *Vies des saints*, les panégyriques et autres ouvrages de cet ordre ; quant aux pensées savantes et pleines de sens cachés, elles ne sont point pour le peuple »⁹⁹. Ces objections sont, bien entendu, dûment enregistrées. Douze ans plus tôt, une nouvelle idée avait été lancée, sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention, « à savoir que la Bible devait être lue par tous, par les petits comme par les grands... par les hommes comme par les femmes, et par les jeunes ». Sous la signature du patriarche Dosithée – le même qui avait décidé au Synode de Jérusalem de 1672 que ce livre « ne soit pas lu par tous, mais seulement par ceux qui l'étudient comme il se doit » et qui « connaissent la manière de l'analyser, de l'apprendre et, en général, de le lire » – une telle idée est entièrement neuve dans le monde orthodoxe. Le fait qu'on la rencontre dans la préface de la *Bible* roumaine de 1688 nous aiguille vers l'influence des lettrés laïques qui ont participé à la traduction et à l'édition de ce livre¹⁰⁰.

Le fait d'écrire dans une langue vivante a pour but d'instruire et guider le peuple. Il s'agit donc d'une vaste entreprise d'éducation, dans un sens éthique et religieux, certes, mais aussi, comme l'a dit Miron Costin, qui facilite « par le passé, à comprendre l'avenir »¹⁰¹. Elle se devra donc d'influencer les esprits : « L'idée de recourir à l'imprimerie pour répandre la culture et l'intérêt porté aux écoles caractérise tout le XVII^e siècle »¹⁰², en Grèce comme dans les Pays roumains. De même, l'image d'un passé de gloire est recherchée, reconstituée, exposée dans des écrits historiques, diffusée. Pour nourrir leur fierté nationale, les Grecs remontent dans le temps jusqu'à l'Athènes antique, dont l'histoire est écrite en grec moderne par Georges Cantaris à Venise en 1675. De même que

⁹⁹ E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente...*, vol. XIV₁, p. 329-332.

¹⁰⁰ V. Căndea, « Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste », p. 66-68.

¹⁰¹ Miron Costin, *Opere*, éd. cit., p. 244.

¹⁰² C.Th. Dimaras, *Histoire de la littérature néohellénique*, p. 101.

dans la *Complainte de la célèbre cité d'Athènes*, publiée six ans plus tard par Antoine Bouboulis (Venise, 1681), l'auteur y évoque la gloire antique de la république et les noms des grands hommes qui l'ont illustrée. À la même époque, les Roumains, par Grigore Ureche, Miron Costin et Constantin Cantacuzène, s'efforcent de ressusciter les images d'une gloire disparue, à savoir celle de l'antique Dacie romaine, peuplée d'hommes industriels et braves, faisant face aux envahisseurs, libres et pourvus d'un haut degré de civilisation. De même le Ragusain Ivan Gundulić, qui célèbre dans son poème *Osman* le passé de Dubrovnik, évoque toute l'histoire de la Serbie, les Némanides, Obilić le Sage et Marko Kraljević.

La prédilection des intellectuels du XVII^e siècle pour l'histoire répondait à des raisons précises découlant des circonstances mêmes que traversait le Sud-Est européen. Le rythme des événements ne tarde pas à s'accélérer et leur sens devient de plus en plus clair. Au cours de la seconde moitié du siècle, la présence de nouveaux facteurs déterminants pour les destins de la Péninsule – l'Autriche et la Russie – s'impose sur toute la ligne, de même que l'évidence du fait que l'Empire ottoman ne peut plus faire face comme autrefois aux initiatives européennes. Dès le début du siècle, le Bosniaque Hasan Ibn Turkhan al-Kafi al-Aghisari (Prušćak, m. 1616) écrit ses *'Usūl al-hikam fī nizām al-'alām*, où il expose les signes et les causes du déclin imminent de l'Empire ottoman. Cette œuvre, inattendue de la part d'un musulman, lui vaut le surnom de « Machiavel de la Bosnie ». De même, vers 1630, l'Albanais Koci-bey, « le Montesquieu turc », signale à Murad IV, dans un rapport, la décadence des institutions et des mœurs, décadence dangereuse pour l'Empire, et suggère quelques mesures susceptibles d'y remédier.

Les lettrés du Sud-Est européen commencent à participer à la Question Orientale. Sous une forme littéraire, Gundulić chante dans son poème *Osman* la lutte victorieuse des chrétiens contre les Ottomans (en l'espèce, la guerre polono-turque de 1621). En 1650, P. Bogdan constate que « *vires... turcicae sunt in his partibus [scil. les Balkans], exhaustae, ipsi sunt inter se confusi, nullus ordo et magnus timor* »¹⁰³. Parčević, dans ses mémoires aux ambassadeurs occidentaux, insiste sur la faiblesse de l'Empire ottoman et sur les initiatives des princes roumains en vue d'un soulèvement, « *con i popoli orientali della Servia e Bulgaria, Tracia e Macedonia, per vendicarsi nell'antica libertà cristiana* »¹⁰⁴. La correspondance diplomatique de la chancellerie valaque, notamment celle des années 1678-1716 (les règnes de Șerban Cantacuzène, de Constantin Brâncoveanu et de Ștefan Cantacuzène), constitue un chapitre important de la documentation au sujet de la Question d'Orient. Elaborée en majeure partie sous la surveillance du *Stolnic* Constantin Cantacuzène, elle exprime à la fois l'espoir et

¹⁰³ I. Pajascovich, « Peter Freiherr von Parchevich », *Archiv für österreichische Geschichte*, 59, 1880, p. 491, n° 5.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 623-627, n° 86.

la *prudence*. La nouvelle configuration politique ne permettait guère aux peuples subjugués de s'engager aveuglement, mais au moins ils vivaient maintenant dans une attente plus optimiste de changements salutaires et ils savaient que de toute façon quelque chose était déjà changée : « Même si nous ne les vainquons pas [*scil.* les Turcs] – écrivait le *Stolnic* à Chrysanthos Notaras – nous ne sommes pas bien au-dessous d'eux »¹⁰⁵.

L'observation des événements était confirmée maintenant par la réflexion philosophique et historique. *La nécessité des transformations* était devenue une nouvelle composante de la pensée des intellectuels sud-est européens du XVII^e siècle. D'où le motif, si fréquent dans l'œuvre du *Stolnic*, de *révolution cyclique* : « ... Toutes choses dans ce bas monde se font suivant trois modes : montée, étalement et baisse ou, comme certains le disent, la croissance, la stagnation et le déclin. Ainsi donc, rien ne se fait sans passer par ces trois modes, mais tantôt ils sont franchis plus vite, tantôt plus lentement. Et pour finir, tout se retrouve et se rassemble au même point, c'est-à-dire dans la ruine et la destruction. Telle étant donc la situation, c'est *ainsi qu'il en advient des principautés, des royaumes, des empires, des grandeurs et de toute chose* » (souligné par nous)¹⁰⁶.

Il nous reste à récapituler maintenant le nouveau répertoire d'idées de l'intellectuel sud-est européen.

Ce lettré, d'un type nouveau, est un esprit curieux, ouvert à l'information concernant toute culture ou conception inédite. À côté des autorités traditionnelles, qui ne le touchent plus autant qu'elles impressionnaient ses prédécesseurs, il reconnaît d'autres autorités, proposées par l'Antiquité classique ou les milieux contemporains de l'étranger. L'ancien idéal de l'accomplissement spirituel est un recul devant celui d'une vie « sage », vertueuse, faite de conscience de la valeur humaine, d'esprit critique, d'érudition, de prudence, de réussite sociale et d'un hédonisme mesuré. L'instruction est envisagée comme une activité nécessaire, susceptible d'ennoblir celui qui la pratique et d'éduquer les masses. Elle doit donc être promue par les écrits, la diffusion du livre et l'école. Elle révèle le retard des sociétés sud-est européennes par rapport à celles – tellement plus avancées – de l'Occident, mais aussi le passé glorieux de ces sociétés. Elle est à la fois une source de fierté, une expérience et un encouragement pour la restauration des institutions, des vertus et des libertés perdues. La méditation philosophique ainsi que l'étude de l'histoire montrent que l'organisation du monde est soumise à des transformations inévitables, dont la certitude est pour les peuples opprimés motif d'espoir. Le lettré a le devoir de se tenir au courant des événements et d'œuvrer dans leur

¹⁰⁵ E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente...*, XIV₃, p. 102.

¹⁰⁶ *Istoria Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. cit., vol. I, p. 63.

sens. Sa pensée et toute son activité sont dominées par une puissante note civique¹⁰⁷.

Conclusions

Avant d'examiner dans quelle mesure les données concernant les intellectuels sud-est européens du XVII^e siècle aident à mieux comprendre le déroulement ultérieur de la vie spirituelle dans cette partie du monde, il convient de mettre le lecteur en garde contre la tentation de généraliser des phénomènes qui, tout compte fait, demeurent des cas isolés dans l'ensemble des manifestations d'une société au cours d'un siècle. Il faut bien se dire, en effet, qu'à l'époque qui nous occupe, les intellectuels ne représentent qu'une faible minorité de la population du Sud-Est européen. Une bonne partie d'entre eux sont, ainsi que nous l'avons déjà montré, gens d'église, attachés avant tout à la tradition religieuse. La tendance conservatrice est encore plus marquée dans la sphère des intellectuels musulmans. Les intellectuels « nouvelle manière » ne peuvent se manifester qu'en respectant – ne fût-ce que formellement – les institutions existantes, et en premier lieu les institutions religieuses, de même que dans leurs activités politiques ils doivent tenir compte de l'ordre constitué.

C'est dans une telle ambiance qu'ils se forment, pensent et travaillent. Leur œuvre, bien que déjà apparente, est à long terme : il faudra trois siècles de convulsions et de transformations dans la pensée, la création intellectuelle et la vie sociale et politique de l'Europe du Sud-Est pour en faire saisir toute la portée.

Présents aux origines de ces transformations, nos lettrés sont en mesure de nous faire comprendre beaucoup de phénomènes ultérieurs. En premier lieu, *ils inaugurent le climat culturel de renouveau du XVIII^e siècle*. Des recherches récentes¹⁰⁸ ont montré combien, en Europe du Sud-Est aussi, le programme général et le répertoire des idées du siècle des Lumières suivent de près l'effort humaniste des lettrés qui l'ont précédé. Encyclopédisme, esprit critique, foi dans le rôle de la culture, pratique de la « sagesse », recherche de l'image évanouie du passé, appel à des autorités étrangères à la tradition, exaltation des origines de leur peuple et développement d'une conscience « nationale », conception de la rythmicité des transformations, rôle majeur de l'écrivain et de l'œuvre écrite : *autant de coordonnées culturelles du XVIII^e siècle, présentes chez ces précurseurs de l'époque étudiée ici. Le fait que l'œuvre amorcée par les lettrés du XVII^e siècle a été poursuivie au siècle suivant prouve qu'elle exprimait une nécessité majeure de la société, qu'elle répondait à un développement historique et qu'elle avait été entreprise à juste titre et avec conviction.*

¹⁰⁷ M. Berza, *Culture roumaine et culture européenne au XVII^e et au début du XVIII^e siècle*, Sinaia, 1967, p. 23 (Université de Bucarest. Cours d'été, 1967).

¹⁰⁸ Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700-1821)*, Bucarest, 1968.

Bien que souvent considérés moins comme promoteurs de la culture moderne que comme derniers protagonistes de la culture médiévale, ces lettrés de type nouveau nous font néanmoins mieux comprendre mainte attitude de l'Église aux XVII^e et XVIII^e siècles. Les innovations qu'ils proposent ou qu'ils adoptent déclenchent des réactions qui prendront avec le temps le caractère d'une résistance délibérée contre la laïcisation des idées et des institutions, résistance qui au seuil du XVIII^e siècle se transformera en une tentative d'adaptation des structures religieuses au nouveau courant intellectuel, désormais victorieux. *Le rôle déterminant que les lettrés laïques commencent à jouer dès le XVII^e siècle dans la direction des patriarchats orientaux est encore un signe des temps ; l'histoire ecclésiastique et spirituelle de la chrétienté orthodoxe sera, à partir de cette époque, toujours intimement mêlée au devenir des nouveaux intellectuels.*

Par la place qu'ils détiennent dans l'évolution des sociétés sud-est européennes, ces intellectuels nous éclairent, aussi, sur le sens, le déroulement et le rythme des transformations qui auront lieu après eux. La facilité avec laquelle sont accueillies les idées modernes, la vogue des modes étrangères, la rapide adoption d'un nouveau mode de vie, ainsi que bien d'autres modifications qui paraissent surprenantes au premier abord dans un monde dominé jusque là par des attitudes conservatrices, s'avèrent être les effets d'un long processus, dont les débuts se situent à l'époque qui nous occupe. Mais en même temps, nous découvrons chez les lettrés du XVII^e siècle le plus ancien portrait de l'intellectuel moderne. Leur soif d'innovations, leur foi dans la culture, leur souci pour les problèmes de la société dont ils font partie – leur « civisme » par conséquent – leur prédilection pour la philosophie pratique par rapport à la philosophie spéculative, leur capacité d'adaptation éthique aux réalités immédiates, de résoudre les problèmes essentiels par une habile utilisation des contingences, de conférer une note et des valeurs régionales aux courants et aux conceptions étrangères : tous ces traits apparaissent déjà chez les lettrés du XVII^e siècle.

Aussi toute évocation – moderne ou contemporaine – de nos devanciers ne peut-elle manquer de se référer à ces personnalités. Dans le dialogue avec le passé, si souvent nécessaire à toute démarche actuelle de pensée ou de création, nos préférences vont à de tels interlocuteurs, dont les idées et les œuvres nous sont particulièrement accessibles justement parce qu'ils furent les premiers à avoir ouvert, au prix d'un immense effort, les voies de l'avenir.

LES BIBLES GRECQUE ET ROUMAINE DE 1687-1688 ET LES VISÉES IMPÉRIALES DE ȘERBAN CANTACUZÈNE

Le rapide changement de règne survenu en Valachie le 29 octobre 1688 a suscité, quant au dernier acte culturel de Șerban Cantacuzène – qui est en même temps le premier de son successeur Constantin Brâncoveanu –, des opinions admises avec une certaine dose de légèreté. Pour beaucoup de contemporains et pour tous les chercheurs de plus tard, cet acte de culture serait le résultat d'une collaboration. En effet, suivant toutes les données connues jusqu'à ce jour, cette œuvre, à savoir la traduction et la publication, en 1688, de la *Bible* de Bucarest, doit être attribuée aux deux princes. Les éléments de présentation de l'ouvrage montrent qu'il « a été traduit (...) sur l'ordre » de Șerban Cantacuzène « et avec le conseil » de Constantin Brâncoveanu, qu'il a été imprimé aux frais du premier et qu'il « a été achevé » sous le règne du second, « qui a supporté toute la dépense finale »¹. Ces indications attesteraient une association entre les deux princes, comprenant tout l'effort d'élaboration et de publication de l'ouvrage, le plus volumineux publié jusqu'alors par une imprimerie roumaine : association qui adoucirait en quelque sorte, sur le plan culturel, les rapports assez peu harmonieux dans d'autres domaines de l'oncle et du neveu, tels que les contemporains les ont décrits et que, par la suite, les chercheurs en ont accepté l'idée². Le fait qu'une collaboration entre Șerban et

¹ *Biblia*, Bucarest, 1688, feuille de titre ; I. Bianu, et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, p. 281, n° 86.

² *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1959, p. 12. L'ouvrage offre une série de détails aptes à préciser les rapports de Brâncoveanu avec Șerban Cantacuzène. Narrant les choses de manière hostile à l'égard de Șerban et de ses successeurs (les compétiteurs au trône de Brâncoveanu) – manière nettement opposée à la narration des mêmes événements par la chronique des Cantacuzène, *Letopiseșul cantacuzinesc* – le chroniqueur attribue à Brâncoveanu un changement d'attitude à l'égard de Șerban, dès les premières heures de la disparition de celui-ci. En effet, Constantin Brâncoveanu obligea la veuve de Șerban de payer le tribut à la Porte pour toute une année, en tant que dette de son époux (133000 thalers) (C. Giurescu et N. Dobrescu, *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*, Bucarest, 1907, p. VI, 5-6. Pour ce qui est de la manière dont Brâncoveanu traita les successeurs de Șerban, voir d'autres références chez Del Chiaro, Cantemir, Neculce, *ibidem*, p. 6, n. 2). En ce qui concerne la rupture intervenue entre les Cantacuzène et les Brâncoveanu, et les débuts de ses manifestations – reflétés dans l'historiographie de l'époque –, voir l'étude introductive d'E. Stănescu, « Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene », dans *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. I, Bucarest, 1961, p. LXXX et suiv., et, plus récemment encore,

Brâncoveanu n'a pas suscité de réserves est, certes, explicable. En effet, ni le soupçon que Brâncoveanu aurait été impliqué dans l'empoisonnement de son oncle, ni l'attitude du nouveau prince vis-à-vis du défunt et de son épouse, ni les divergences de politique étrangère entre les deux princes n'excluent la possibilité d'une politique culturelle commune. La publication d'ouvrages religieux, la construction d'églises, les donations faites aux monastères étaient des formes habituelles de l'appui accordé à l'Église par l'État médiéval, de sorte qu'il était courant qu'un prince achevât l'œuvre commencée par son prédécesseur, sans tenir compte des frictions qui avaient pu exister entre eux. Rien de plus naturel, par conséquent, que Brâncoveanu ait été associé à Șerban pour mener à bien, après sa mort, une œuvre culturelle commencée par ce dernier.

Cependant, la publication de la *Bible* de 1688 ne peut être considérée comme un acte habituel de la politique culturelle pratiquée partout à l'époque médiévale. Les recherches antérieures ont été consacrées exclusivement aux significations culturelles ou religieuses de cette édition, présentée soit comme un monument de la langue roumaine, soit comme un chef-d'œuvre littéraire, comme une réalisation typographique hors pair ou un acte de piété de Șerban Cantacuzène. Or, une recherche complète aurait imposé, en outre, l'analyse des *significations politiques* de la publication de cet ouvrage – ouvrage d'ailleurs trop peu étudié même sous le rapport culturel et religieux.

Nous n'insisterons pas ici sur ces derniers aspects. Nous nous contenterons, pour la compréhension des *circonstances politiques* de l'édition de 1688 de la *Bible*, de résumer les conclusions auxquelles nous sommes parvenus au moyen de données inconnues jusqu'à ce jour et d'une nouvelle analyse de l'œuvre³. La plus grande partie du texte (*L'Ancien Testament*) a été traduite intégralement par le Spathaire Nicolas Mălescu : la copie revue de cette traduction est comprise dans le ms. 45 de la Filiale de Cluj de l'Académie Roumaine⁴. Quant aux frères Greceanu et à Mitrophan, ils n'ont fait, ainsi

l'ouvrage de P.P. Panaitescu, « Începuturile istoriografiei în Țara Românească », *Studii și materiale de istorie medie*, 5, 1962, p. 226.

³ Les résultats de nos recherches concernant la *Bible* de Bucarest firent l'objet d'une communication intitulée *Nicolae Mălescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, que nous avons donnée le 22 septembre 1962 à la Société des sciences historiques et philologiques de Bucarest [publiée dans *Limba și literatură* 7, 1963, p. 29-76 et développée dans *Răzuna dominantă. Contribuții la istoria imanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, p. 79-224 (n. éd.)]. Ultérieurement à cette communication, G.T. Popa publiait dans *Biserica Ortodoxă Română*, 80, 1962, n° 9-10, p. 958-963, une note intitulée « Biblia în traducerea lui Nicolae Mălescu », où, sans nous citer, il avançait l'hypothèse que le texte du manuscrit de Cluj a été traduit par Mălescu.

⁴ L'ancien manuscrit roumain 48 de la Bibliothèque Centrale de Blaj, décrit par N. Comșa dans *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, 1944, p. 43-49, avec la datation et l'attribution erronées, ce qui empêcha les chercheurs de se rendre compte qu'il s'agit en réalité de la traduction de Mălescu.

qu'ils le précisent eux-mêmes, qu'«éclaircir les termes roumains»⁵. La traduction de Miclescu, faite d'après une édition critique de la *Septante*, est une réalisation humaniste utilisant les méthodes scientifiques des philologues. Par l'adoption de ces méthodes, Miclescu et les auteurs de la révision de son texte ont marqué une étape nouvelle dans l'histoire de la culture roumaine : une étape d'érudits laïques et humanistes qui, par leur formation et leurs méthodes de travail, font preuve d'une attitude scientifique nouvelle, d'esprit critique et d'une certaine indépendance vis-à-vis des autorités ecclésiastiques du temps. Miclescu et ceux qui ont revu sa traduction ont établi un texte roumain critique de l'*Ancien Testament*, en utilisant pas moins de huit versions grecques, latines et slavonnes. Par leur méthode de classification des textes et par la place réservée aux « apocryphes », ils ont eu recours aux méthodes du criticisme protestant.

Sans tenir compte de la tradition ecclésiastique, ils ont traduit et publié dans leur *Bible* un ouvrage philosophique, le premier de cet ordre paru en langue roumaine, *Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* (« Sur la raison dominante »), ouvrage considéré par l'Église comme apocryphe et, pour cette raison, exclu de toutes les traductions de la *Bible*, dans tous les pays⁶.

À la lumière de l'analyse de l'édition de 1688, des circonstances de l'élaboration du texte (la traduction de Miclescu, puis la révision de celle-ci) et de sa publication – analyse exposée en détail dans notre mémoire déjà mentionné – nous estimons qu'il faut distinguer deux opérations : l'élaboration du texte de l'*Ancien Testament*, d'une part, et la publication de la *Bible*, d'autre part. Il ressort également de cette analyse que l'ouvrage n'était pas destiné à des fins liturgiques, puisque son seul élément nouveau était la traduction de l'*Ancien Testament*, alors qu'une édition du *Nouveau Testament* avait paru dès 1682. L'étude du ms. 45, ainsi que des éléments de présentation de la *Bible*, montre que les indications habituelles servant à la lecture du texte aux offices font défaut, à l'exception de la division des *Psaumes* en « cathismes », qui n'est du reste pas due aux traducteurs roumains, mais se trouve dans l'original grec.

⁵ L'hypothèse que la *Bible* de 1688 représente la traduction roumaine de Miclescu, ainsi que l'intuition du rôle limité que Mitrofan et les frères Greceanu auraient eu en l'occurrence, ont été formulées tout d'abord par B.P. Hasdeu dans ses articles concernant le Spathaire ; il a été suivi dans cette voie par L. Șăineanu (*Istoria filologiei române*, 2^e éd., Bucarest, 1895, p. 53-54), G. Pascu (*Istoria literaturii române din sec. al XVII-lea*, Iași, 1922, p. 95, etc.). Mais il y a d'autres auteurs qui n'acceptent la traduction de Miclescu que parmi les sources employées pour l'édition de 1688. Jusqu'au moment de l'identification du ms. 45 de Cluj, l'hypothèse de Hasdeu n'était fondée que sur les informations fournies par Georges Métropolit de Moldavie (1723, reproduite par Codrescu, *Uricariul*, vol. I/2, Iași, 1873) et Demetrios Procopiu (*Επαρίθυμσις λογίων Γραικῶν*, 1721, reproduite dans Fabricius, *Bibliotheca graeca*, vol. X, Hambourg, 1730, p. 789), confirmées en 1915 par la préface du ms. roumain 4389 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, acquis la même année (I. Bianu, *Analele Academiei Române, Partea administrativă*, 38, 1915-1916, p. 5-6).

⁶ V. Căndea, « “Despre rațiunea dominantă” – prima scriere filozofică publicată în limba română », *Viața românească*, 16, 1963, n° 3, p. 84-89.

D'autre part, une *Bible* en langue vulgaire n'était pas le livre le plus nécessaire en Valachie dans la seconde moitié du XVII^e siècle, ni le meilleur moyen de diffusion populaire de la doctrine chrétienne. On aurait pu, au prix d'efforts et de frais plus réduits, traduire et publier d'autres ouvrages, infiniment plus utiles pour l'activité religieuse de l'époque, tels que les rituels, recueils de sermons, vies des saints et ouvrages de polémique anticatholique édités après 1688, sous Constantin Brâncoveanu, par Anthime l'Ibère.

Les motifs de la traduction restent encore à établir. Il ne s'est pas agi, certes, d'un simple jeu d'érudition, quoique des exemples de traductions inutiles (même alors), telle que *l'Imitation de Jésus-Christ* en slavon, ne manquent pas dans la littérature roumaine. La présence de Miclescu à Constantinople au moment où la doctrine protestante de l'usage des livres sacrés en langue vulgaire commence à s'y répandre pourrait l'avoir déterminé, dans une certaine mesure, à entreprendre la traduction d'un ouvrage qui n'avait encore jamais été traduit intégralement en roumain. Mais il n'est pas exclu non plus que l'initiative soit venue d'ailleurs et que Miclescu ait été un simple exécutant. Toujours est-il que le point important est *l'esprit* dans lequel il a entrepris sa traduction, les méthodes adoptées, qui confèrent à cette œuvre le caractère d'un *acte de culture humaniste et laïque* : tendance nouvelle dans la culture roumaine du temps et que les auteurs de révision continueront.

Ces préoccupations philologiques ne sont pas directement perceptibles dans l'ouvrage car, ainsi que nous le verrons, l'œuvre de Miclescu a été amputée justement de l'appareil critique qui en augmentait la valeur scientifique. Dans le présent mémoire, nous nous sommes proposé d'analyser les circonstances de la publication de l'ouvrage et les significations politiques de cet acte.

*

Au cours des dernières années de son règne, Șerban Cantacuzène fait paraître deux éditions de la *Bible* : celle en grec, imprimée à Venise en 1687, et la traduction roumaine de 1688. Ces deux réalisations⁷ se situent au point culminant de la politique « impériale » et « anti-ottomane » du prince. Le zèle qu'il déploie pour des publications aussi monumentales n'est pas sans rapport avec les préparatifs en vue du mouvement général de libération des peuples des Balkans, consécutifs au désastre essuyé par les Turcs devant Vienne en 1683. Dans le faisceau d'actions politiques du prince valaque, qui traitait avec les Habsbourg en tant que protecteur et futur chef du soulèvement des peuples du sud du Danube et qui, au nom de ceux-ci, entretenait une correspondance secrète avec les tsars de Russie, il entrait aussi des réalisations susceptibles d'accroître,

⁷ N. Iorga, « În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Miclescu », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 38, 1915-1916, p. 37-54.

tant à l'intérieur qu'à l'étranger, le rayonnement de sa politique⁸. Les deux éditions déjà mentionnées, considérées jusqu'à présent comme de simples « actes culturels » de Șerban, portent, comme il fallait s'y attendre, la même empreinte que ses actions diplomatiques ou militaires. L'analyse de ces éditions fait ressortir très clairement la conception de Șerban sur son origine impériale et son rôle politique dans les Balkans, trop clairement pour que l'on n'y perçoive pas son intention – comme candidat au trône de Byzance dans l'éventualité d'une restauration – de diffuser, en même temps qu'une œuvre culturelle de grand prestige, les éléments de sa propre gloire et ses titres au trône impérial. Dans les deux ouvrages, on distingue aisément l'effort des érudits qui ont accompli un acte de culture et le rôle de dernière heure du prince qui, par son argent et son autorité, a assumé à des fins politiques les mérites de la publication.

Il convient, en effet, de remarquer que *le rôle de Șerban dans l'élaboration des deux œuvres n'est pas celui d'un promoteur*. Dans les deux cas, son intervention a eu lieu après que d'autres avaient fourni l'effort principal. L'idée d'imprimer une édition grecque de la *Bible* appartient à Glykis, ainsi que celui-ci même le dit dans sa préface dédiée à Șerban. Il avait hésité à entreprendre cette œuvre par manque d'argent ; il en avait toutefois commencé l'impression, avec l'espoir d'une contribution du prince valaque, et il acheva le livre avec l'appui de ce « collaborateur et associé à son travail en ce qui est de plus important »⁹. Le ton de la préface n'est guère celui d'un simple exécutant, mais du bénéficiaire d'un acte de mécénat¹⁰. Par cette association de dernière heure à une publication prestigieuse, le nom de Șerban, mécène et protecteur de la chrétienté, devait se répandre dans tout le monde de culture grecque, ainsi que ses intérêts politiques le demandaient.

Quant à la *Bible* roumaine, Milescu avait déjà parcouru la plus grande partie du chemin. C'est l'existence de cette traduction qui avait fait naître l'idée et la possibilité d'une publication intégrale de la *Bible*. On ne saurait, en tout cas, contester à Șerban la promptitude avec laquelle il s'est associé à ces deux grandes œuvres de culture, ni l'importance de sa contribution matérielle, ni la ténacité avec laquelle il a su mener l'entreprise à bonne fin. On retrouve ici cette vision politique large, manifestée en maintes occasions par le prince valaque, ainsi que cette propension à « beaucoup dépenser pour se faire un nom » que

⁸ Une récente analyse de la politique de Șerban Cantacuzène chez E. Stănescu, *op. cit.*, p. LXXVII-LXXXI, et chez L.E. Semionova, « Stabilirea legăturilor diplomatice permanente între Țara Românească și Rusia la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea », *Romanoslavica*, s. Histoire, 5, 1962, p. 29-49.

⁹ Voir la préface de la *Bible* de Venise de 1687 chez N. Iorga, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰ « Il n'y a pas eu d'autre raison qui m'incitât plus à le faire (...) que notamment l'intérêt de Votre Seigneurie envers cette chose », affirme Glykis (*ibidem*, p. 40).

signale le chroniqueur Neculce¹¹. Et, en effet, ces deux publications ont puissamment contribué à rehausser le prestige de son nom.

L'aide accordée à Glykis valut au prince une préface où l'accent est mis sur ses mérites et ses aspirations politiques. « J'ai voulu honorer ta magnificence », lui déclare l'éditeur dans sa dédicace. Il est le protecteur de toute la Péninsule Balkanique : « Par toi, non seulement la Mysie et la Pannonie ont reçu mille bienfaits, mais toute la Grèce aussi ». L'origine du prince, « rejeton impérial », est évoquée en termes superlatifs. Ces allusions transparentes, qui s'accordent à merveille avec les autres actes de la politique impériale de Șerban, sont récapitulées de manière non équivoque dans l'hommage final au prince, « fierté de la Grèce, honneur de Byzance, gloire des Cantacuzène et force de toute la Mysie ». De tels termes n'étaient pas imprimés, cette fois-ci, à Bucarest et en caractères cyrilliques, pour les sujets du prince, mais en grec¹², à l'intention du monde cultivé grec et justement à Venise, là où fut lancée en 1687 une vaste campagne de la « Sainte Ligue » contre les Turcs. En septembre de la même année Francesco Morosini conquiert Athènes et ainsi le panégyrique de Șerban Cantacuzène a pu, à la faveur des victoires vénitiennes, pénétrer en territoire grec et y trouver des lecteurs sensibles aux évocations politiques de Glykis¹³.

La *Bible* roumaine fournit matière à des considérations analogues : Șerban n'avait pas pris l'initiative de son élaboration, mais seulement de sa publication, et celle-ci avait pour but de mettre en lumière non pas les mérites

¹¹ *Letopisețul Țării Moldovei et O samă de cuvinte*, 2^e éd., Bucarest, 1959, p. 102. Voir des caractérisations analogues en ce qui concerne les ambitions politiques de Șerban Cantacuzène chez Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, éd. N. Iorga, Bucarest, 1902, p. 212 : « Le nommé Șerban Cantacuzène était un homme exceptionnel et nourrissait de hautes pensées » ; p. 251 : « Théodose (lire Dosithée) le Patriarche de Jérusalem dit de Șerban Cantacuzène que, s'il était né dans quelque principauté d'Europe pour en être l'unique maître (autocrateur), son nom se serait répandu dans le monde entier ».

¹² La typographie de N. Glykis, fondée en 1671 à Venise, était appelée à publier des livres pour tous les Grecs opprimés par le joug ottoman en Europe et en Asie. En ce qui concerne le patriotisme de la famille des Glykis et son rôle dans la culture néogrecque, voir l'article de K.D. Mertzios, « Ἡ οἰκογένεια τῶν Γλυκέων ἢ Γλυκίδων », *Ἑπειρωτικὰ Χρονικά*, 10, 1935, p. 152 et suiv. ; cf. aussi J. Irmischer, « Bemerkungen zu Venezianer Volksbüchern », dans *Probleme der neugriechischen Literatur*, Berlin, Bd. 2, 1960, p. 170. [Sur la typographie de Glykis, voir aussi G. Veloudis, *Das griechische Druck- und Verlagshaus „Glikis“ in Venedig (1670-1854). Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft*, Wiesbaden, 1974 (= *Το ελληνικό τυπογραφείο τῶν Γλυκίδων στη Βενετία (1670-1854). Συμβολή στη μελέτη του ελληνικού βιβλίου κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας*, [Athènes], 1987) (n. éd.)].

¹³ Voir la campagne des Vénitiens en Grèce, décrite par L. von Ranke, *Zur Venezianischen Geschichte*, Leipzig, 1878. La date de l'occupation d'Athènes dans *Curieuseur Geschichts Kalender der Durchlauchtigsten Republik Venedig von Anno 1601 bis 1698*, Leipzig, 1698, p. 68 (19 septembre 1687) et dans la lettre de Morosini du 4-5 octobre 1687 publiée par De Laborde, *Athènes au XV^e et XVII^e siècle*, vol. III, Paris, 1854, p. 157-160, en note (21 septembre 1687).

des traducteurs, mais la gloire du patron¹⁴. Si l'on compare le manuscrit définitif au texte imprimé, on constate que Șerban a sacrifié le savant appareil critique des traducteurs, résultat du travail de philologues et d'humanistes, qui aurait conféré à leur œuvre une valeur sans précédent dans l'histoire de la culture roumaine. Le prince était préoccupé par la publication en soi, qu'il désirait massive et importante comme l'édition grecque, ainsi que, tout particulièrement, par sa présentation, qui devait être un nouveau manifeste des Cantacuzène, adressé cette fois-ci aux Roumains des trois provinces. Le livre, d'après la feuille de titre, était offert « à l'usage public (...) de la nation roumaine », expression par laquelle étaient désignées, ainsi qu'il ressort de la préface d'une publication antérieure et de celle due à Dosithée de Jérusalem, les « Valaques, les Moldaves et les Hongro-Vlaques »¹⁵ (c'est-à-dire les Roumains de Transylvanie).

Il faut accorder une importance particulière à l'emblème d'un prince si attaché aux symboles, qu'il s'était fait peindre dans l'église princière de Târgoviște en « défenseur de la croix » juste au moment où il préparait une « croisade »¹⁶. L'emblème reproduit dans la *Bible* de 1688 est la dernière expression de ses aspirations politiques et les vers qui l'accompagnent confirment le sens du symbole.

Ainsi qu'il est bien connu, l'emblème des Cantacuzène, l'aigle bicéphale¹⁷, avait été associé par le prince Șerban, une fois monté sur le trône, à

¹⁴ Milescu, le véritable traducteur, nommé dans les manuscrits des mêmes années (*Roum.* 4389 – Bucarest et *Roum.* 45 – Cluj), est complètement ignoré. Peut-être qu'il ne fallait pas rappeler l'ex-agent de Grégoire Ghika, l'assassin du *postelnic* Constantin Cantacuzène ?

¹⁵ Cp. la préface du *Missel* de Șerban, Bucarest, 1680 (I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, p. 234, n. 1) et la préface de la *Bible* de 1688 (*ibidem*, p. 289), toutes les deux rédigées, à ce qu'il paraît, par le *Stolnic* Constantin Cantacuzène. Voir aussi, ci-après, n. 27.

¹⁶ Voir N. Iorga, *Domnii români, după portrete și fresce contemporane*, Sibiu, 1927, p. 125. Cette coutume de marquer les victoires de la guerre par des actes significatifs dans d'autres domaines (la relation : actes de culture et actes politiques) a été déjà signalée. Voir P. Henry, *Le règne et les constructions d'Étienne le Grand*, dans *Mélanges Charles Diehl*, vol. II, Paris, 1930, p. 56-57 ; idem, *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e siècle*, vol. I (texte), Paris, 1930, p. 58-59 (par exemple, les rapports de la construction et de la consécration de l'église de Volovăț et les combats contre les Turcs des mêmes années 1500-1502. Voir dans le même sens, M. Berza, « Introducere », dans *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, Bucarest, 1958, p. 9-10). En 1690 (l'année de l'intervention de Brâncoveanu en Transylvanie) on a publié « dans la typographie princière et sur l'ordre spécial du prince, ennemi des Impériaux – voir les vers de la dédicace – le *Manuel contre les catholiques* (version roumaine) de Maxime de Péloponnèse » (N. Iorga, *Viața și domnia lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, Bucarest, 1914, p. 173).

¹⁷ Le grand-père de Șerban, Michel Cantacuzène (Cheitanoglou) avait dans le dessin de son sceau l'aigle bicéphale (N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 116). Mais l'aigle bicéphale est plus ancienne dans l'héraldique valaque. L'explication de sa présence dans le portrait de Mircea le Vieux de Cozia ou dans le sceau de la ville d'Argeș (XVII^e-XVIII^e siècles) chez E. Vârtosu, « Din sigilografia Moldovei și a Țării Românești », dans *Documente privind istoria României, Intro-*

l'aigle (ou corbeau) de la Valachie¹⁸. À ce moment, l'aigle bicéphale était figurée au cimier, faisant partie de l'ornementation qui entourait les armes du pays, et la couronne n'était que royale. Cette association était justifiée par les vers « politiques » qui commentent l'emblème : « Cet emblème a été constitué en tout honneur / Pour le maître qui règne sur lui / Car par son père il descend des empereurs / Et par sa mère, pareillement, des princes ». Ces armoiries, les premières à avoir été imprimées sous le règne de Șerban Cantacuzène, mettent en évidence ses titres au trône de Valachie, l'origine autochtone de cet aristocrate grec, « né et élevé dans notre Valachie et aujourd'hui véritable citoyen du pays », ajoute dans sa préface le métropolite Théodose, qui explique ensuite son rôle politique – encore réservé à cette date – de « gardien *dans la mesure du possible*, soumis, triste, pauvre et indigne de ce pays et de ses richesses »¹⁹.

Dans une représentation de 1682, l'aigle a des dimensions supérieures, tout en laissant encore la place d'honneur, au centre, au corbeau²⁰. Les vers se réfèrent « aux emblèmes » du prince et en précisent la signification : « Les aigles et les emblèmes sont insignes impériaux/ De même que le corbeau est insigne princier/ Cet illustre prince se pare à juste titre des deux/ Il a droit par héritage aux deux emblèmes/ Car par sa famille paternelle il est maître de l'aigle/ Et par sa mère il règne pleinement sur le corbeau ». L'origine et les titres au trône de Șerban sont soulignés une fois de plus. Ainsi qu'il le rappelle lui-même dans la préface, « nous avons été digne d'être maître et protecteur de cet honorable trône de nos ancêtres ». Cette même insistance est révélée par la répétition stéréotype,

duction, vol. II, Bucarest, 1956, p. 494-495. Le même emblème figurait dans le sceau de Mihail-Radu Voivode (1658), décrit par E. Vârtosu, *Sigilii domnești rare din veacul al XVII-lea*, Bucarest, 1942, p. 4-5, mais dans ce dernier cas l'aigle bicéphale est celle de la Maison d'Autriche au lieu de l'aigle byzantine, ainsi que l'auteur le précisera par la suite (« Tipare sigilare domnești din sec. al XIX-lea », *Studii și cercetări de numismatică*, I, 1957, p. 308, n. 1). En ce qui concerne les origines héraldiques de l'aigle byzantine, voir H.R. Hall, *The Ancient History of the Near East*, 6th ed., Londres, 1924, p. 332, et A. Heisenberg, « Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit », *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos., phil.-, u. hist. Klasse, Ab. X, 1920, p. 14 et suiv. ; en ce qui concerne sa présence dans l'héraldique roumaine, voir P.P. Panaitescu, « L'aigle byzantine sur les vêtements des princes roumains du Moyen Âge », dans *Bulletin de la Section historique de l'Académie Roumaine*, 17, 1930, p. 64-67.

¹⁸ Voir le *Missel*, Bucarest, 1680 (la reproduction chez I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 231, fig. 193).

¹⁹ *Ibidem*, p. 234.

²⁰ Nous appellerons ainsi *l'aquila valachica*, qui était prise par les officialités et les lettrés roumains de jadis pour un corbeau. Ce sera seulement Iancu Văcărescu, dans ses vers fameux, *Odă la pecetea țării* (dans *Legiuirea Caragea*, Bucarest, 1818) qui l'identifiera virtuellement avec l'aigle. Remarquons pourtant que D. Cantemir (dans son *Histoire hiéroglyphique*) ne prenait point pour symbole de la Valachie aux XVII^e-XVIII^e siècles le corbeau, comme on pouvait s'y attendre, mais le *vautour* (« la monarchie du vautour »), une allusion peut-être à l'aigle des Cantacuzène. Le blason de 1682 et les vers qui l'accompagnaient ont paru dans l'*Évangélique* de Bucarest de la même année (cf. I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 249-248, fig. 200).

sur les feuilles de titre de toutes les publications de Șerban, du fait qu'il est « le vrai petit-fils du vieux, du très bon prince Șerban Basarab », cependant que la préface des *Épîtres* de 1683 rappelle qu'il descend « par ses ancêtres paternels des grands Cantacuzène (...) et par sa mère de la grande et ancienne race des Basarab »²¹.

En 1688, la vision politique du prince était parvenue à son apogée : dans les armoiries de la *Bible* roumaine, au centre, se trouve l'image imposante de l'aigle bicéphale byzantin ; le corbeau valaque n'est plus qu'un ornement du symbole impérial, représenté en médaillon sur sa poitrine. Les vers qui accompagnent la représentation assignent à Șerban une politique en rapport avec cet emblème impérial byzantin : « Déploie-toi comme l'aigle, étends partout ta domination/ Et par ton épée et ta masse d'armes vaincs tes ennemis »²². C'est là une belle introduction à la préface de Șerban, où celui-ci s'attribue le mérite exclusif d'une œuvre pour laquelle il a dépensé « beaucoup de peine et assez d'argent », et plus encore à la préface signée par Dosithée de Jérusalem, véritable manifeste des Cantacuzène, attribué à juste titre au *Stolnic* Constantin Cantacuzène. On y expose les antécédents impériaux de Șerban²³, on y évoque ses ancêtres Cantacuzène et Basarab, sa politique impériale, son rôle de protecteur politique et de protecteur de l'Église et des chrétiens de tout l'Orient (ses dons au Mont Athos, le parallèle avec Démètre Cantacuzène), sa politique de libération de sa patrie, ses droits sur des territoires occupés par les Turcs (le littoral roumain de la Mer Noire, ancienne possession des Basarab). Il s'agit là, assurément, de la présentation la plus complète de Șerban et de sa politique, publiée en tête d'un ouvrage prestigieux, et cela à un moment d'importance capitale de l'activité politique du prince de Valachie. Voilà pourquoi la parution du livre à ce moment-là ne pouvait être un effet du hasard et doit, au contraire, être associée aux autres actions politiques de Șerban des années 1687-1688.

Il est évident que les éloges compris dans le dernier acte culturel de Șerban ne sont pas de vaines paroles : ils sont en accord avec toute la politique

²¹ *Ibidem*, p. 261. Dans les vers au blason : « Tous les sages nomment empereur l'aigle (...) le seigneur Șerban Voïvode/ Montrant aussi les familles, chacune de quelle lignée descend/ Du côté du père l'aigle, la lignée impériale ».

²² *Ibidem*, p. 282-283 et fig. 211. Ce blason sera adopté par la suite par Étienne Cantacuzène et nous le retrouvons dans les publications de celui-ci de 1715 (*ibidem*, p. 494, fig. 267, p. 499 et 500).

²³ Cf. également le titre de Șerban Tz(ar) Tz(arigradskii) signalé par N. Iorga, *Viața și domnia lui Constantin Brâncoveanu*, Bucarest, 1914, p. 27-28. Mais pour les tzars russes, l'empereur d'Autriche ou le Pape, Șerban n'était que l'éventuel « chef d'une rébellion chrétienne contre les Turcs dans les Balkans » (V. Zaborovschi, *Politica externă a celor trei principate de la asediul Vienei până la moartea lui Șerban Cantacuzino*, Bucarest, 1925, p. 112, concordant avec les informations fournies par Neculce, *op. cit.*, p. 260, et par Cantemir, *op. cit.*, t. II, p. 161) à la tête de laquelle et en vue de la libération de Byzance l'invitait aussi Jérémie Cacavelas (N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 209).

étranger du prince, qui agissait comme représentant et chef des peuples des Balkans, préparait le soulèvement des Serbes et des Bulgares, intervenait dans le remplacement du patriarche de Constantinople et du métropolite de Belgrade, éditait le livre le plus important de toute la culture féodale roumaine à l'usage des Grecs et des Roumains de partout, posait les fondements d'une dynastie pour laquelle il demandait des garanties à Vienne comme à Moscou, obtenait le titre de prince du Saint-Empire romain germanique et revendiquait des territoires de l'étranger.

Selon une hypothèse plus ancienne, il faudrait attribuer à Constantin Cantacuzène la paternité de certaines préfaces des livres édités par Șerban, et particulièrement de celles de la *Bible* de Bucarest²⁴. Sans être à même d'affirmer le bien-fondé de cette théorie, nous estimons que, au bas mot, une participation du *Stolnic* peut être soutenue. Il est d'ailleurs certain que le patriarche Dosithée de Jérusalem, qui signe la seconde préface, n'ait pu l'écrire en roumain. Il se pourrait qu'à l'occasion de sa traduction, le *Stolnic* y ait ajouté des éléments qui manquaient dans le texte original du patriarche. Certes, les informations puisées chez les historiens byzantins pourraient être dues à cet érudit, ainsi que les citations de Strabon et d'Eusèbe. Mais il est difficile de s'imaginer qu'un prélat orthodoxe connu pour sa lutte anti-calviniste ait pu soutenir l'utilité d'une édition de la *Bible* au moyen d'arguments protestants, arguments qui apparaissent du reste dans les deux préfaces. L'obligation de connaître la *Bible* (conformément au principe *Nemo censetur legem ignorare*)²⁵, le devoir pour les laïques de la lire (« et hommes et femmes et jeunes »), la nécessité qu'elle soit traduite dans toutes les langues : autant d'idées qui émanent du protestataire de Wittenberg et qui pouvaient plus facilement être acceptées par le *Stolnic* – ami

²⁴ Hésitant quant à l'attribution de cette préface soit à Dosithée de Jérusalem, soit à Constantin Cantemir, soit à Radu Greceanu, N. Iorga souligne le mérite de ce dernier d'avoir recueilli « dans Chalkokondylas les notices concernant les Basarabi afin d'en user pour la *Préface* de la *Bible* de 1688, pour laquelle il compose aussi les vers occasionnels » (*Istoria literaturii române în sec. XVIII*, Bucarest, 1901, p. 625 ; cf. avec *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, dans *Studii și documente*, vol. VII³, Bucarest, 1904, p. CCIV, et l'*Histoire des Roumains*, vol. VI, Bucarest, 1940, p. 449-452). Il s'agit d'informations tirées des livres VII et IX des *Exposés historiques* (cf. Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, traduction de V. Grecu, Bucarest, 1958, p. 200 et 286). Mais on n'a pas remarqué, par contre, que la *Préface* de la *Bible* de 1688 a également servi de source à la *Chronique des Cantacuzène*, du moins dans l'une de ses versions : la compilation des Crețulescu, conservée dans le *Ms. roum. 5463* de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, qui est la copie d'un original de 1731 (le *Ms. roum. 1350* de la même bibliothèque), reproduit exactement au feuillet 4 l'information de Chalkokondyle d'après la *Préface* de la *Bible* de Șerban (cf. Bianu et Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 288, et *Istoria Țării Românești*, 1290-1690, éd. C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960, p. 201, *Annexe 10*).

²⁵ Car, du moment que, d'après les lois de la société, il ne convenait point que l'homme grec ne sache rien des lois des Grecs, il était d'autant plus juste que les chrétiens roumains connaissent les lois de Dieu (...), selon les dires des théologiens : « Que celui qui ne connaît pas ne soit pas connu » (*Predoslovie lui Dositei*, chez I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 289).

du « luthéro-calviniste » Jean Caryophile²⁶ – que par un patriarche orthodoxe. Sans compter que d'autres idées de la préface signée par Dosithée – les accents contre les Grecs (« tyrans de notre patrie »), l'intégration des « Valaques, Moldaves et Hongro-Vlaques » en un « peuple entier »²⁷, la formulation forcée de la citation de Strabon (« écrivant sur la dignité et la grandeur des Roumains », au lieu de « Romains ») – ainsi que certaines particularités de style²⁸ attestent incontestablement la plume de l'auteur de l'*Histoire de Valachie*.

Étant donné ce que l'on sait à l'heure actuelle sur les rapports du *Stolnic* et de son frère, une telle paternité pourrait susciter des doutes. Il semble curieux, en effet, que le *Stolnic* ait rédigé un texte aussi favorable à Șerban et à sa politique au moment même où – selon certaines sources – il s'apprêtait à l'empoisonner. Mais sans nous arrêter pour le moment sur cette hypothèse, il convient de souligner que les idées politiques contenues dans les préfaces sont bien celles du *Stolnic*, idées qui seront maintenues – et cela dès les premiers jours – durant le règne de Constantin Brâncoveanu. S'il y eut effectivement des divergences d'intérêts entre Șerban et ses frères, surtout pendant les années 1686-1688 (les disputes bien connues autour de l'héritage d'Elina Cantacuzène, tranchées en défaveur des successeurs de Șerban après sa mort), elles n'ont pas eu de répercussions sur les lignes générales du programme des Cantacuzène, axé sur leur politique étrangère anti-ottomane, favorable à une alliance avec les grandes puissances chrétiennes du temps (Russie et Autriche) et à la lutte pour libérer le pays du joug ottoman.

L'impression de la *Bible* a commencé le 5 novembre 1687 et a pris fin, suivant le premier épilogue du volume²⁹, en septembre 1688. Imprimer en dix mois un livre de 944 grandes pages in-folio, avec un texte sur deux colonnes, représentait pour l'époque un véritable tour de force. Il avait fallu plus de deux ans à Glykis pour sortir son édition grecque, et cela dans un centre typographique ancien, tel que Venise³⁰. Dans la grande imprimerie de Tbilissi, sous Vakhtang VI, un élève d'Anthime avait besoin de deux ans³¹ pour publier la *Bible géorgienne* de Saba Orbéliani (1710). Un siècle plus tard, il faudra le

²⁶ D. Russo, « Ioan Cariofil și operele lui », dans *Studii greco-române*, vol. I, p. 186, 187, n. 1, etc.

²⁷ Voir aussi la note 15 ci-dessus et, dans le même sens, C. Cantacuzino, *op. cit.*, p. 52.

²⁸ Cp. la *Bible* de Bucarest, 1688, la *Préface* de Dosithée, les argumentations systématiques réitérées : « Primo... secundo... tertio... » (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 287-289) avec C. Cantacuzino, *op. cit.*, éd. Gregorian, vol. I, Bucarest, 1961, p. 50-51 ; cp. *Biblia*, la *Préface* de Șerban (I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 276) avec C. Cantacuzino, *op. cit.*, p. 41.

²⁹ L'épilogue dit *A* (de certains exemplaires de la *Bible*), publié par I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 291. Pour l'épilogue *B*, substitué par Brâncoveanu, voir I. Bianu et Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. IV, p. 206-207. Le premier à procéder à l'analyse des deux épilogues fut C. Solomon, *Biblia de la București (1688)*, Tecuci, 1932.

³⁰ N. Iorga, *În legătură cu Biblia de la 1688...*, loc. cit.

³¹ D. Dumitrescu, « Activitatea tipografică a lui Mihail Ștefan în Gruzia », *Studii*, 11, 1958, n° 4, p. 137. Le livre a été imprimé seulement jusqu'au commencement de l'*Évangile de Luc*.

même temps (deux ans et quinze jours) à Samuil Klein pour imprimer sa *Bible* dans l'ancienne typographie de Blaj³². Mieux encore, de nos jours, l'impression – dans des conditions techniques incomparables, modernes – de la *Bible* traduite par Gala Galaction et Vasile Radu a demandé aux typographes un travail d'un an et demi (juin 1937 – novembre 1938)³³. En échange, dans la nouvelle imprimerie fondée à Bucarest par Șerban, qui n'avait sorti jusque là, de 1678 à 1687, que cinq ouvrages d'un volume beaucoup plus réduit (en tout, 648 pages in-quarto), on a pu, en l'espace de dix mois, composer manuellement 6 400 000 signes typographiques³⁴, imprimer 472 feuilles et relier en cuir les livres les plus volumineux réalisés dans une imprimerie roumaine jusque là. Le grand maître de l'entreprise, l'infatigable Mitrophone de Huși, a droit à tous les éloges³⁵.

Cet exploit, faut-il l'expliquer seulement par les possibilités techniques atteintes par l'imprimerie roumaine ? À en juger d'après l'aspect de l'ouvrage, il semble être plutôt l'effet d'une grande hâte. Imprimée à un rythme normal, la *Bible* de Bucarest aurait dû être, en ce qui concerne le texte, une édition philologique munie du riche appareil critique qui existait en manuscrit et précédée d'une étude érudite sur l'histoire de la traduction de l'*Ancien Testament*, comme celle du *Manuscrit 45* de Cluj, qui est probablement le résumé d'une étude de Miclescu et que le *Stolnic* Constantin Cantacuzène, étant donné ses connaissances exégétiques, aurait pu facilement développer. On ne s'est même pas donné la peine de publier un errata, au lieu duquel figure l'habituelle note finale d'excuses du typographe³⁶. D'autre part, outre l'appareil scientifique qui existait en manuscrit, l'ouvrage est dépourvu des éléments techniques habituels dans les publications du temps. La *Bible princière* de 1688 aurait dû être, sous le rapport graphique, un livre somptueux. Il est surprenant

³² Voir la « Note de l'imprimeur », chez I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. II, Bucarest, 1910, p. 382.

³³ Voir *Biblia*, Bucarest, 1939, la préface.

³⁴ Le calcul appartient à B. Theodorescu, « Cultura în cuprinsul Mitropoliei Ungrovlahiei. A. Cărturari, tipografi, biblioteci, școli », *Biserica Ortodoxă Română*, 77, 1959, p. 840. L'auteur remarque la simplicité de l'édition, l'absence de frontispices et d'autres ornements en général. La *Bible* de 1688 trouva-t-elle un emploi suffisant ? Remarquons seulement que sur les 50 exemplaires examinés, aucun n'offre des notes marginales, des passages soulignés ou autres indices d'usage qui permettraient de conclure que leurs possesseurs en auraient fait un usage fréquent. Quant à sa diffusion – qui nous permettrait d'induire le tirage – notons qu'en réponse à l'appel lancé le 30 juin 1898 par l'Académie Roumaine pour une récolte de publications anciennes (appel qui fut la première enquête au sujet des publications anciennes en Roumanie), *on ne signale dans tout le pays pas un exemplaire de la Bible de 1688* (voir A.Z.N. Pop, « Bibliografia românească veche, operă de colaborare națională », *Studii și cercetări de bibliologie*, 1960, n° 3, p. 215-249). Le nombre, assez important, d'exemplaires de ce livre présent dans les grandes bibliothèques du pays (Bibliothèque de l'Académie Roumaine – 7 exemplaires, Bibliothèque Nationale – 7 exemplaires, etc.) est pour l'instant l'unique indice – pas du tout concluant – en ce qui concerne le tirage.

³⁵ Une initiale posée par erreur à la p. 291 (Ș au lieu de F) est corrigée grâce à un papillon.

³⁶ I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 286.

donc de constater le manque total de gravures, le caractère stéréotype des vignettes et des fleurons, la rareté de l'encre rouge (seulement sur la page de titre, p. 1, et p. 751) – éléments qui faisaient la beauté des anciennes publications. Sous le rapport des ornements graphiques, la *Bible* est le plus pauvre des livres édités par Șerban Cantacuzène : il n'y a pas trace des vignettes spéciales du *Missel* de 1680, ni des frontispices et des gravures artistiques de l'*Évangile* de 1682 ou des *Épîtres* de 1683 (ces derniers dus à Damasquin Gherbest). Cette modestie est inattendue pour une œuvre de cette ampleur. Quelques mois de plus accordés aux typographes auraient permis de sortir une édition infiniment supérieure autant sous le rapport scientifique que graphique. Encore une fois, le fait d'avoir renoncé à ces qualités dénote une grande hâte.

Pourquoi Șerban se dépêchait-il tellement ? L'ouvrage a été imprimé à la veille de sa mort et cette imminence – perceptible jusque dans ses paroles de la préface, rédigée et imprimée, suivant l'usage, lorsque l'impression du texte approchait de la fin : « ...le devoir que je poursuivrai sans faillir, jusqu'à la fin de mon indigne vie »³⁷ – serait une explication suffisante de la hâte de l'éditeur. Certes, ce passage de la préface pourrait avoir un caractère conventionnel, mais on peut prendre en considération d'autres témoignages contemporains, tel qu'un rapport italien de Vienne, du 7 novembre 1688, qui fait état d'une « longue maladie de Cantacuzène »³⁸, rapport confirmé par la crainte de Șerban de rester sans médecin, lorsque Jacques Pylarinos, en octobre 1686, « ne désire plus rester » à la Cour et que Germanos de Nysse écrit à Padoue au docteur Jean Molybdos Comnène de venir « aussi vite que possible » à Bucarest, « si tu as assimilé la théorie médicale ».

Cependant l'image de moribond pressé de voir son œuvre achevée avant sa fin serait contredite par l'autre explication de la mort du prince. Le problème de l'empoisonnement de Șerban par son frère le *Stolnic* et son neveu Brâncoveanu n'a pas été analysé jusqu'à ce jour et nous ne comptons pas le faire ici. Il faut observer toutefois que, même en admettant que l'activité politique intense du prince valaque au cours des années 1687-1688 ne semble pas celle d'un homme malade, l'hypothèse d'une longue maladie comportant des périodes de rémission ne doit pas être exclue. La *Chronique des Cantacuzène* montre que, après le départ pour Vienne de son ambassade, « le prince Șerban s'est războlit »³⁹, terme qui pour les historiens de la médecine roumaine désignerait une *récidive*⁴⁰. D'après Radu Greceanu, le départ aurait eu lieu le 2 octobre

³⁷ « Nella longa malattia del Cantacuzeno » (le texte complet chez N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XI, Bucarest, 1906, p. 177).

³⁸ Hurmuzaki, *Documente*, vol. XIII, p. 325 ; P. Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, vol. I, Călărași, 1935, p. 102.

³⁹ Éd. C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960, p. 189.

⁴⁰ P. Samarian, *op. cit.*, p. 183, 268-269 et l'*Index*, p. 431.

1688⁴¹ et « après avoir envoyé ses ambassadeurs, le prince Șerban est tombé malade »⁴². Il semble, enfin, qu'il s'agissait d'une affection évolutive, de longue durée⁴³, car, après l'intervention de Brâncoveanu auprès de Veterani, « la maladie avait éprouvé le prince Șerban de jour en jour plus gravement jusqu'à ce qu'il rendît l'âme »⁴⁴.

Quant aux témoignages sur l'empoisonnement, Neculce, favorable à Șerban, mentionne le fait avec réserve (« d'aucuns disent »)⁴⁵; Cantemir, qui était son gendre, ne peut se prononcer que « comme on pense »⁴⁶; Radu Popescu, qui n'a pas plus ménagé les assassins présumés que la victime, après avoir enregistré la nouvelle par ouï-dire et sans certitude⁴⁷, la confirme par une déclaration 28 ans plus tard. Enfin, Jean Mavrocordato reproduit en 1716 un aveu fait par Constantin Cantacuzène en 1715 à l'envoyé de la Porte venu pour la destitution de son fils Ștefan : « Voulant se faire valoir, lui-même et son fils Ștefan, pour leur loyauté envers l'empire, il a dit entre autres que du temps de son frère, le prince Șerban (...), s'étant rendu compte que celui-ci était infidèle à l'empereur et s'appêtait à se joindre à ses ennemis, il l'a empoisonné et il est mort »⁴⁸. Ces paroles furent relatées au vizir par l'envoyé turc et entendues par Mavrocordato. Mais, en admettant qu'un tel aveu ait réellement été fait par le *Stolnic*, les circonstances critiques dans lesquelles il s'est produit lui ôtent

⁴¹ *Viața lui Constantin Brâncoveanu*, dans *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. II, Bucarest, 1961, p. 13.

⁴² D'après Cantemir, *op. cit.*, t. VI, p. 138, on pouvait faire mourir quelqu'un par le poison même après quarante jours, comme ce fut le cas de Grégoire Ghika, qui fut supposé d'avoir été empoisonné par son médecin Timon, payé par les Cantacuzène. Nous mentionnons ici encore deux arguments contre l'hypothèse d'une rechute d'une maladie quelconque : dans d'autres versions du *Letopiseș Cantacuzinesc* nous avons le mot *bolnăvit* (tombé malade) au lieu de *războlit* (rechute d'une maladie) (voir éd. C. Grecescu et D. Simonescu, p. 189, r. 26) ; Radu Greceanu (partisan de Brâncoveanu) dans *Viața lui Constantin Brâncoveanu (Cronicari munteni)*, éd. Gregorian, vol. II, Bucarest, 1961, p. 13) parle, lui aussi, seulement d'une maladie. *Războlit* peut se traduire aussi tout simplement « tombé malade », ainsi que nous le permet l'analyse des vieux textes reproduits par P. Samarian, *op. cit.*, p. 268-269.

⁴³ Radu Greceanu, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁴ *Letopiseșul Țării Moldovii*, éd. cit., p. 103.

⁴⁵ *Op. cit.*, t. II, p. 161 ; voir aussi *Evenimentele Cantacuzinilor*, dans D. Cantemir, *Opere*, éd. de l'Académie Roumaine, t. V, Bucarest, 1878 ; cf. aussi Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, éd. de N. Iorga, Bucarest, 1902, p. 253.

⁴⁶ « Il circulait alors un mot qu'il aurait été empoisonné par Constantin le *Stolnic*, son frère, et Constantin le Logothète Brâncoveanu, son neveu, mais à propos duquel on ne pouvait alors se prononcer si c'était vrai ou non » (*Istoriile domnilor Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. I, Bucarest, 1961, p. 466).

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 490.

⁴⁸ L'hypothèse nous a été suggérée par le regretté P.P. Panaitescu. La différence par rapport à notre première hypothèse réside dans le fait que cette édition entrerait de la sorte non seulement dans le programme politique général de Șerban, mais qu'il aurait eu un lien direct avec son plan de se soulever contre la Porte.

beaucoup de sa valeur. Ajoutons encore qu'un homme peut fort bien être malade et prévoir sa mort, et là-dessus être empoisonné.

Cependant, il faut envisager encore une hypothèse quant à la hâte manifestée par Șerban à voir publiée sa *Bible*⁴⁹. Cette hâte pourrait être un corollaire des motifs de la publication, l'effet des mêmes motifs politiques. *Au moment où le prince s'apprêtait à intervenir au sud du Danube, où les Impériaux avaient pris Belgrade et pénétraient en Valachie*⁵⁰, *quoi d'étonnant à ce qu'il ait tenu à achever en hâte la publication d'un ouvrage dont la signification politique était aussi évidente ?*

Quelle que fût la raison exacte de la hâte de Șerban, son intention de voir le livre imprimé le plus vite possible et les efforts déployés dans ce but sont indéniables. Mais, ainsi qu'il est bien connu, les livres ont leur sort, qui souvent n'est pas celui escompté par les auteurs ou les éditeurs. La *Bible* de Bucarest a été considérée par la plupart des contemporains et par presque tous les épigones comme l'œuvre autant de Șerban Cantacuzino que de son successeur Constantin Brâncoveanu. Le nom de *Bible de Șerban* lui a été donné par intuition – à juste titre peut-être, comme nous le verrons plus loin – plutôt qu'en vertu d'arguments scientifiques. En effet, autant la feuille de titre que l'épilogue substitué du temps de Brâncoveanu à un certain nombre d'exemplaires conféraient à celui – ci un rôle assez important – comme promoteur, par son soutien financier et pour avoir mené à bonne fin l'entreprise, achevée apparemment sous son règne, le 10 novembre 1688 – pour justifier son titre de coéditeur.

Pourtant les éléments sur lesquels était fondée la double paternité n'ont pas convaincu tous les chercheurs. Nicolas Iorga, par exemple, a exprimé sa surprise devant la rédaction curieuse de la feuille de titre, où le nouveau prince justifiait par sa parenté et par la procédure de l'élection son droit au trône de Valachie, sur lequel il n'était monté que depuis douze jours⁵¹. D'autres auteurs ont fait ressortir le caractère contradictoire des éléments de présentation de l'ouvrage⁵². Il est vrai que la feuille de titre de tous les exemplaires connus

⁴⁹ Dans une lettre du 1^{er} septembre 1687, l'empereur d'Autriche annonçait à Șerban son intention d'attaquer les Turcs au printemps suivant. Le 7 septembre 1687, par l'intermédiaire d'Antide Dunod, l'empereur adressait une sorte de manifeste aux peuples chrétiens subjugués par les Ottomans, par lequel il les invitait à se soulever et à se mettre sous les ordres de Șerban Cantacuzène (voir le texte chez Mihai Cantacuzino, *op. cit.*, p. 216-218).

⁵⁰ Voir *Histoire des Roumains*, vol. VI, Bucarest, 1940, p. 446.

⁵¹ C. Solomon, *op. cit.*

⁵² Procédant personnellement à la correction « en page » de son édition, Andrei Șaguna relit le texte de la feuille de titre de l'édition de 1688, texte qu'il reproduisait dans l'introduction, p. X, et corrige une erreur d'impression. L'adoption de cette version de la feuille de titre, sur laquelle l'éditeur a eu l'occasion de s'arrêter, comme nous le voyons, est absolument évidente. Voir l'exemplaire de la *Bible* de Sibiu, 1856-1858, avec les corrections de Șaguna, conservé à la Bibliothèque de la Métropole de Sibiu, côte 8547. La reproduction fidèle (jusqu'à la ponctuation) des autres vieux textes de l'étude de Șaguna (la feuille de titre et la préface du *Nouveau Testament* de Bălgrad, 1648, les longues préfaces de la *Bible* de Bucarest de 1688), ainsi que l'absence de

mentionnait comme date de parution le 10 novembre 1688, mais les armoiries, les vers qui accompagnent celles-ci et les deux préfaces – celle de Șerban Cantacuzène et celle du patriarche Dosithée – *sont datées du vivant de Șerban et passent complètement sous silence Brâncoveanu*, le second éditeur. De même, la note de la dernière page numérotée (p. 932), imprimée dans l'espace libre qui fait suite au texte proprement dit, montre clairement que le volume a été imprimé « aux frais du très illustre, très chrétien et très pieux prince, notre maître le voïvode Șărbăn C(antacuzino) B(asarab), vainqueur et protecteur de toute la Hongrovalachie » : c'était là le titre du prince alors qu'il était en vie, donc la note était antérieure au 29 octobre 1688, date de la mort de Șerban. Le premier épilogue du volume, imprimé sur l'avant-dernière page – non numérotée (p. 933) – des exemplaires complets, mentionne que l'impression « a été achevée en septembre 7197 » (= 1688), donc un mois au moins avant la mort du prince. La conclusion se dégage d'elle-même : le livre a été imprimé en entier du vivant de Șerban Cantacuzène ; de tous ces éléments, le rôle de Brâncoveanu n'apparaît nulle part.

Cependant, cette conclusion était contredite par la feuille de titre, qui mentionne une date de parution postérieure et expose, en détail, le rôle et la personne du nouveau prince. C. Solomon a essayé, en 1932, de résoudre cette contradiction. Cet auteur fait remarquer que certains exemplaires ont un autre épilogue (le soi-disant épilogue *B*), où la date de parution concorde avec celle de la page de titre (10 novembre au lieu de septembre), d'où il a conclu qu'à la mort de Șerban la *Bible* n'était pas entièrement imprimée. Selon Solomon, seule une première série d'exemplaires aurait été imprimée en septembre ; l'impression « des derniers feuillets des derniers exemplaires, ainsi que les opérations de reliure de tous les volumes », auraient eu lieu au début du règne de Brâncoveanu qui, d'après les indications de la feuille de titre, « a assuré la dépense finale ». Compte tenu de ces précisions, basées sur l'interprétation d'éléments connus de longue date, mais qui n'avaient pas été utilisés par les bibliographes et les chercheurs, la contribution de Brâncoveanu et sa mention comme coéditeur

toute raison qui nous permettrait de suspecter cet auteur d'une erreur volontaire ou fortuite assurent, jusqu'à l'identification d'un exemplaire des Cantacuzène, la pleine authenticité de la feuille de titre transcrite par Șaguna. La présence d'un exemplaire de la première version – celle des Cantacuzène – de la *Bible* dans une bibliothèque transylvaine s'explique par la politique bien connue de Șerban favorable à l'Église orthodoxe de Transylvanie et contraire à la propagande catholique (voir Șt. Meteș, *Istoria bisericii române din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 293-322, 360-362, etc.). Une des expressions de son appui se manifestait par l'envoi de livres religieux imprimés en Valachie. Pour les autres exemplaires donnés par le prince valaque, voir *op. cit.*, p. 315, 363, 486. Un exemplaire de la *Bible* de 1688 donné par Théodose à un représentant du clergé transylvain se trouve à présent à la Bibliothèque de la Filiale de Cluj de l'Académie Roumaine. A.Z.N. Pop, *op. cit.*, p. 244-245 (n° 7 et n° 49), nous signale d'autres publications du temps de Șerban trouvées dans les bibliothèques transylvaines en 1898.

s'expliquaient par le rôle qu'il aurait joué dans la dernière phase d'une œuvre interrompue par la mort de son promoteur.

Un seul point paraissait encore obscur : *si une première série d'exemplaires, aussi restreinte fût-elle, était entièrement imprimée en 1688, pourquoi n'aurait-on pas imprimé quelques feuilles de titre et relié quelques exemplaires, afin de les offrir en hommage au prince qui avait soutenu un si long effort ?* Dix mois avaient suffi pour imprimer 943 pages et en deux mois on n'aurait pas réussi à imprimer la feuille de titre et la dernière feuille ? Un arrêt de l'impression juste dans la phase finale paraît inexplicable.

Mais une feuille de titre imprimée du vivant de Șerban aurait-elle mentionné Constantin Brâncoveanu ? Non, assurément. Il fallait que les mérites reviennent entièrement à Șerban Cantacuzène. C'est dans cet esprit que sont rédigées les deux préfaces, c'est pour cette raison que le nom des traducteurs est omis et que les collaborateurs de dernière heure, les Greceanu et Mitrophane, ne se nomment eux-mêmes qu'à la fin, avec une modestie que ne justifie pas l'importance de l'ouvrage et qui contraste avec les éloges dithyrambiques adressés au prince dans les préfaces.

Si une série d'exemplaires étaient prêts en septembre, ils devaient nécessairement recevoir leur feuille de titre, être présentés au prince et diffusés. *Or, effectivement, ils l'ont été.* Voici le texte de cette feuille de titre antérieure à la mort du prince, qui accompagne la première édition de la Bible de 1688, œuvre intégrale de Șerban Cantacuzène. La présentation de la feuille de titre due à Constantin Brâncoveanu permet de mieux saisir les différences de rédaction (en italiques).

1.

VERSION CANTACUZINO

LES ÉCRITURES DIVINES/
 c'est-à-dire/
 De l'ancienne et de la nouvelle loi/
 toutes/
 traduites de la langue grecque afin/
 d'être comprises en langue roumaine, sur l'ordre
et avec/ toute la dépense/
 du très bon et orthodoxe chrétien
 l'illustre prince et protecteur de toute/
La Valachie/
 IOANN SARBAN CANTACUZINO/
 BASARAB VOIVODE/
*le véritable petit-fils du très bon et ancien/
 feu le prince/*

*IOANN SARBAN BASARAB voïvode
pour l'usage et la compréhension de la/
langue orthodoxe roumaine/
Imprimé pour la première fois à l'imprimerie
de Son Altesse, / au siège de la
Métropole de Bucarest, du temps
du très saint kyr Théodose, / métropolitain
du pays et exarque des provinces/
Et pour l'utilité publique, offertes/
au peuple roumain/
L'an de la Création du monde 7197/
et de la Rédemption du monde 1688./*

2.

VERSION BRANCOVEANU

*BIBLE/
c'est-à-dire
LES ÉCRITURES DIVINES/
de l'ancienne et de la nouvelle loi/
toutes/
traduites de la langue grecque afin d'être
comprises/ en langue roumaine, sur l'ordre/
du très bon chrétien/
et illustre prince/
IOANN SARBAN CATACOZINO BASARAB/
VOIVODE/
et d'après le conseil de sa seigneurie/ CONSTANDIN
BRANCOVEANUL GRAND LOGOTHÈTE/
neveu de Son Altesse, qui après le décès du/
dit prince, par le choix de toute/
la Valachie, a été couronné par Dieu
tout-puissant du trône et/ de la domination
de toute la terre de Hongro-Valachie.
Et sous son règne/ a pris fin cette œuvre
divine. Et il a/ supporté toute la
dépense finale/
Imprimé pour la première fois au siège
de la métropole de Bucarest/
du temps/
du très saint père kyr Théodose, / métropolitain
du pays et exarque des provinces/*

Et pour l'utilité publique, offerte
au peuple roumain/
L'an de la Création du monde 7197/
et la Rédemption du monde 1688/
au mois de novembre le 10^e jour.

Dans la première rédaction, le titre est la traduction exacte de l'original grec (Francfort, 1597) : *Τῆς Θείας Γραφῆς Πάλαι δηλαδή καὶ Νέας Διαθήκης ἅπαντα*, sans le mot *Bible*. Șerban figure avec son titre complet de prince régnant, comme dans ses autres publications. Brâncoveanu n'apparaît nulle part. L'imprimerie est celle « de son Altesse » (Șerban), détail supprimé dans la rédaction Brâncoveanu, puisque cette indication était périmée par la mort du premier et que l'imprimerie appartenait désormais au second. La date du 10 novembre ne figure pas dans la première version de la feuille de titre, il n'y a donc pas contradiction avec l'épilogue *A*.

Un auteur qui ne prête pas à suspicion, le métropolite Andrei Șaguna, a vu de tels exemplaires et il en a transcrit la feuille de titre, sans avoir connu d'exemplaires de la version Brâncoveanu, semble-t-il, car il ne signale pas deux éditions de la *Bible* de 1688. Lors de la correction du texte, Șaguna en corrige l'orthographe, mais il maintient telle quelle la rédaction de cette feuille, ce qui exclut toute possibilité d'une confusion⁵³.

Cette feuille de titre, transcrite et republiée il y a plus d'un siècle, mais qui n'avait pas attiré l'attention des chercheurs, éclaircit aussi d'autres points obscurs soulevés par les exemplaires connus de la *Bible de Șerban*. Tous ceux-ci ont la feuille de titre de Brâncoveanu et tous présentent la même contradiction entre la mention qui y est faite de la contribution de Brâncoveanu et celle de la

⁵³ Dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, C. Solomon, auquel l'analyse des éléments éditoriaux contradictoires imposait pareille hypothèse, luttait de toutes ses forces pour l'écarter : « Si l'impression de la Bible a été achevée en septembre – remarquait l'auteur – alors, dans un seul mois, jusqu'au 29 octobre, elle a dû être diffusée (c'est ce qui advint effectivement – *n.n.*). Est-ce qu'on peut s'imaginer qu'on a réuni de nouveau tous les exemplaires, dans le but de changer leur titre pour qu'il y soit parlé de l'avènement de Constantin Brâncoveanu au trône ? On n'a pu sans doute pas réunir tous les exemplaires déjà diffusés, dans leur première forme, mais à ceux non encore diffusés on imprima certainement un autre titre, en même temps que le premier cahier, jusqu'à la fin de la deuxième préface, cahier où le *vorsatz* forme un seul fascicule avec le sommaire et la feuille de titre avec la fin de la deuxième préface. On ne saurait accepter ni l'affirmation de C. Solomon, selon lequel le 10 novembre « on a distribué les premiers exemplaires imprimés » (*op. cit.*, p. 45 et 48, pct. c), qui du reste est contradictoire (on ne peut diffuser un livre le jour même où son impression a pris fin). La contribution de C. Solomon (citée jusqu'à l'heure actuelle comme la dernière et la plus ample étude sur la *Bible* de 1688) consiste seulement dans le fait qu'il signale les différences de contenu entre l'épilogue de Cantacuzène et celui de Brâncoveanu, rencontrés dans les exemplaires de ce livre. Ses autres considérations (le rôle de *traducteurs* des frères Greceanu, découlant du *Ms. roum. 4389* de l'Académie, et même l'interprétation des épilogues en question) doivent cependant, dans le stade actuel de recherches, être écartées.

page 932, suivant laquelle « tous les frais » ont été supportés par Șerban Cantacuzène. La contradiction est encore plus flagrante pour les exemplaires renfermant l'épilogue *A*, qui précise que l'impression a pris fin en *septembre*, alors que la feuille de titre indique la date du *10 novembre*. Si l'on adopte l'hypothèse de C. Solomon, suivant laquelle Brâncoveanu aurait présidé à l'impression des dernières feuilles de la seconde série, ainsi qu'à la reliure et à la diffusion de tous les volumes, on comprend mal pourquoi il n'aurait pas remplacé la page 932 dans le sens des indications de la feuille de titre, au moins sur quelques exemplaires. Il faut croire que cette opération l'aurait obligé à réimprimer les pages 932 et 933, ce qui aurait pris du temps : car, ainsi que nous allons le voir, Brâncoveanu était tout aussi impatient que Șerban de voir diffuser l'ouvrage – il est vrai qu'avec une nouvelle feuille de titre.

Compte tenu des données dont on dispose, nous estimons que les choses ont dû se passer ainsi : le volume (tout le tirage) était entièrement imprimé (pp. 1-932 + l'épilogue *A* + une feuille blanche) en septembre 1688⁵⁴. On avait commencé alors à imprimer la feuille de titre et les préfaces, ainsi qu'à relier les exemplaires⁵⁵. Un certain nombre d'exemplaires étaient prêts, reliure comprise, lors de la mort de Șerban ; un petit nombre d'entre eux avaient même été diffusés. Après le 29 octobre 1688, on changea simplement la feuille de titre des exemplaires reliés, mais non diffusés : ce sont les exemplaires avec l'épilogue *A*. Aux exemplaires non reliés on changea la feuille de titre et l'épilogue⁵⁶ : ce sont les exemplaires à l'épilogue *B*. Ces opérations ont été effectuées en grande hâte, ce qui explique que pour les exemplaires non diffusés on s'en soit tenu aux modifications strictement nécessaires pour associer Brâncoveanu aux mérites de la réalisation⁵⁷.

⁵⁴ C'est un fait connu que le premier cahier comportant à l'ordinaire la feuille de titre, les préfaces, le sommaire et parfois l'index du livre aussi, était imprimé à la fin, avec pagination différente ou sans pagination. Voir aussi l'errata de l'édition de Venise, 1687 : les fautes du sommaire sont les dernières à être indiquées.

⁵⁵ Dans les exemplaires non modifiés (avec le premier épilogue) il forme un cahier avec les p. 929-932. Voir l'exemplaire n° inv. 275126 de la Bibliothèque Nationale de Bucarest dans une magnifique reliure d'époque. Cette conclusion découle de l'étude de l'exemplaire D. 176/950 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. La succession des feuillets se présente comme suit dans ce cahier (avec la signature en chiffres et lettres cyrilliques : 3-Iu ; 3-Iu-iu) : premier feuillet (p. 929-930) ; II^e feuillet (p. 931-932) ; III^e feuillet (l'épilogue *A*, fascicule avec le feuillet précédent) ; IV^e feuillet (blanc). Dans les exemplaires avec l'épilogue *B*, les ff. III et IV ont été déchirés et remplacés par un fascicule de seulement deux feuillets comportant : f. I^b (l'épilogue *B*) et f. II^b (blanc) ; voir aussi l'exemplaire de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine provenant de la bibliothèque de Iosif Naniescu.

⁵⁶ N. Iorga, voir ci-dessus.

⁵⁷ Dans la préface de Jean Chrysostome, *Les Perles*, trad. de Șerban et Radu Greceanu, Bucarest, 1691 : « Ainsi que la Sainte Bible a été faite, qui, comme on le sait, c'est par Șerban voïvode, oncle de votre Seigneurie, qu'elle a été commencée, mais comme vous étiez, en tant que grand Logothète, son préfet, vous vous êtes non seulement donné grande peine de la finir, mais même

Comment interpréter le geste de Brâncoveanu, par lequel il enfrenait la volonté de son prédécesseur et qui n'aurait certainement pas été commis si celui-ci avait vécu ? Peut-être n'était-ce qu'un acte de justice que Brâncoveanu, la main droite de son oncle pour tant d'affaires politiques ou économiques, s'est jugé autorisé de faire, à un moment où il ne risquait plus – même si ses mérites étaient réels – de blesser sa vanité ou de déclencher une de ses fameuses colères. Il s'agirait en somme d'un règlement de compte posthume entre l'oncle et le neveu dont avait connaissance le *Stolnic*, longtemps l'inspirateur et le conseiller du nouveau prince. Règlement de compte qui rappelle celui qui avait eu lieu entre Șerban Cantacuzène et ses frères, en vue de la remise en vigueur du testament de 1681 de leur mère Elina Cantacuzino, annulé par Șerban en 1686, puis rétabli par Brâncoveanu et le *Stolnic* aussitôt après sa mort. Pour ce qui est de ses rapports avec Șerban, le geste de Brâncoveanu ne faisait pas table rase des mérites de Șerban, même s'il les réduisait à une association, puisque les éléments principaux qui les attestaient – les deux préfaces et la mention de la page 932 – ne purent être supprimés.

Il se pourrait pourtant que le remplacement de la feuille de titre ait été un acte de servilité dû aux dignitaires du nouveau prince (on peut penser aux Greceanu), accepté avec complaisance par les contemporains et par la suite enregistré sans réserve par les chercheurs. Intimes de Brâncoveanu, les frères Greceanu ont confirmé en 1691 le rôle de promoteur et de mécène de celui-ci en ce qui concerne la réalisation de la *Bible*⁵⁸. Théodose, en échange, énumère dans plusieurs préfaces de livres postérieurs à 1688 les publications de Brâncoveanu sans mentionner la *Bible*, dont il était parfaitement en mesure de connaître le véritable patron, celui qui a d'ailleurs enregistré la tradition.

Cependant, la procédure inaccoutumée de l'élection princière de Constantin Brâncoveanu peut donner lieu à une nouvelle hypothèse. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, *les mentions de la feuille de titre ajoutées par le*

vous l'avez faite parachever pendant les bienheureux jours du règne de votre Seigneurie » (voir aussi I. Bianu et N. Hodoș, *op. cit.*, p. 319). Cette version passa chez A.M. Del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia* (citée d'après l'édition N. Iorga, Bucarest, 1914), p. 51 : « Cominciassi la stampa di questa opera essendo principe di Valachia Scerbano Cantacuzeno, e si terminò, dopo alcuni anni, sotto il principato del Brâncoveanu » ; et I. Filstich (*apud* Șt. D. Grecianu, *Scriverile lui Radu Logofătul Cronicarul*, Bucarest, 1904, p. 26. n. 1) : « Welche unter den Scherban Wode angefangen wurde zu drucken und unter der Regierung des Constandins fertig worden ». F.I. Sultzer, *Geschichte des Transalpinischen Daciens*, t. III, Wien, 1782, p. 636, croyait de même que seulement les premiers feuillets ont été imprimés du temps de Șerban. Il a été suivi en ce sens par M. Kogălniceanu, *Histoire de la Valachie*, t. I, Berlin 1837, p. 455 et bon nombre d'auteurs plus récents.

⁵⁸ Par exemple, dans le sceau annulaire décrit par E. Vârtosu, *op. cit.*, p. 384 : « Constantinus Basaraba Branc(ovanu) D(ei) G(ratia) electus Vaivoda », etc., c'était l'idée que Brâncoveanu désirait accréditer, comme il appert aussi de la biographie rédigée par Radu Greceanu, *éd. cit.*, p. 15 et p. 16 : choix selon le bon plaisir du pays, « règne nouveau fondé sur le bon plaisir de la communauté. »

*nouveau prince répondaient à des fins politiques*⁵⁹. Elles annoncent sa succession et en précisent le triple fondement : 1) sa parenté avec Șerban ; 2) le droit divin ; 3) l'élection du pays. Or seuls ces derniers arguments se retrouvent dans les titres des autres publications de Brâncoveanu. Rédigée douze jours seulement après qu'il fut monté sur le trône, cette feuille de titre a un ton de proclamation, dont les publications ultérieures de ce prince sont dépourvues.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Brâncoveanu a eu recours à ce moyen-là aussi pour annoncer son avènement et ses titres au trône de Valachie. La chronique de son règne accorde, en effet, une grande importance aux événements du premier mois de son règne, qui restait sous le signe de l'incertitude jusqu'à sa confirmation par la Porte⁶⁰. Rappelons que Brâncoveanu est monté sur le trône le jour même de la mort de Șerban, avec une précipitation qui a étonné même l'opinion étrangère⁶¹. Son avènement a suscité l'opposition, rapidement maîtrisée, des parents en ligne directe de Șerban. De même, la procédure utilisée avait provoqué le mécontentement des Turcs, offusqués de voir leur rôle réduit à l'entérinement du choix d'un parti de boyards valaques. Jusqu'à l'arrivée de la confirmation ottomane, Brâncoveanu n'était sûr de rien. Aussi, outre le sermon habituel, demande-t-il aux boyards une proclamation de foi écrite. Le jour même de son avènement (le 29 octobre), il envoie des

⁵⁹ Voir dans *Istoria Țării Românești, 1688-1717*, éd. cit., p. 3-18, les circonstances de son avènement racontées par son chroniqueur attitré, il s'agit donc de la version acceptée par le prince : il est l'*élu* du pays (selon l'élection du pays, p. 12), étant de la lignée de Matei Voïvode et possédant d'autres qualités aussi, les bontés et autres ; qu'il soit donc élevé au trône, car il est aussi un homme d'âge, qui saura bien administrer le gouvernement, pendant que le pays se trouve à l'écart des armées et des dangers) (*ibidem*, p. 5) ; l'épouse de Șerban s'opposa, voulant assurer le trône à son fils Iordache, même au prix des armes, « mais tous d'un seul mot ont dit que Iordache est trop jeune et ne saura administrer le pays au cours de tant de troubles qui le secouent » (*ibidem*) ; le prince accepte le trône à contre-cœur (p. 6-8), mais, bien qu'élu à l'unanimité par les boyards, il leur demande outre le serment *un engagement pris par écrit qu'ils le serviront* (*Istoria Țării Românești, 1290-1690*, éd. C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960 p. 191) ; Brâncoveanu se dépêche d'annoncer le nouveau règne au pays, au moyen « de livres à son nom dans tous les bourgs et par tout le pays » (*ibidem*) ; on insiste aussi sur la part prise à l'élection du prince par un aga turc (Hamet = Ahmet) et par Denys Seroglan (à cette date, patriarche de Constantinople), afin d'assurer une apparence de légalité à cette élection (*Istoria Țării Românești, 1688-1717*, éd. cit., p. 3, 4 et 6) ; le vizir d'Andrinople et autres dignitaires doutaient de ce règne et le regardaient plutôt d'un mauvais œil, car les Roumains choisirent d'abord leur prince et seulement après leur apprirent la nouvelle, et ils disaient : si les Roumains chassent les princes et élisent les princes, alors nous autres que sommes-nous ici et qu'y faisons-nous ? » (*ibidem*, p. 10-11) ; ensuite est racontée l'opposition des Bălăceanu (p. 13 et suiv.) ; la confirmation de la Porte arrive seulement le 23 novembre (N. Iorga, *Documente privitoare la Constantin-vodă Brâncoveanu*, Bucarest, 1901, p. 173-175).

⁶⁰ Le chroniqueur de Brâncoveanu reconnaît que seulement depuis l'arrivée de la confirmation de la Porte « le prince est entré de *bonne humeur* au dedans et dès lors se *savait* véritablement prince » (*Istoria Țării Românești de la octombrie 1689...*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1959, p. 11).

⁶¹ « Veterani fut surpris de l'élection de Brâncoveanu 'in un subito' » (voir V. Zaborovschi, *op. cit.*, p. 143).

courriers dans tout le pays pour annoncer dans les bourgs le changement de règne⁶². La curieuse rédaction de la seconde feuille de titre de la *Bible* fait partie de la même catégorie d'actes destinés à annoncer et à consolider le nouveau règne.

Ainsi donc, pour Constantin Brâncoveanu comme pour Șerban Cantacuzène, *le mode de présentation* de la *Bible* de Bucarest et *sa diffusion hâtive* furent dictés par des *motifs politiques*.

Soulignons à ce propos que, par tous ses actes, Brâncoveanu, appuyé par les Cantacuzène et les autres boyards, s'était engagé sur une voie pleine de dangers quant aux relations de la Valachie avec la Porte. Si les Turcs n'avaient pas ratifié l'élection du 29 octobre, Brâncoveanu aurait eu à affronter le contre-candidat de la Porte⁶³, auquel il n'aurait sans doute pas cédé le trône sans résistance. Certes, l'envoi d'une ambassade munie de moyens financiers susceptibles de vaincre une éventuelle opposition était une sage mesure, à laquelle Brâncoveanu aura recours à maintes reprises au cours de son règne. Mais il n'en avait pas moins prévenu un éventuel refus de la Porte en se faisant oindre prince, en annonçant partout son avènement, en adoptant le titre de prince dans les actes et dans la publication qui nous occupe, en s'assurant de la fidélité des boyards par un engagement écrit, enfin, en se gardant bien de rompre les relations avec les Autrichiens, auxquels il pouvait s'allier effectivement n'importe quand, si les Turcs entreprenaient une action militaire pour le chasser du trône.

Une fois de plus, les Turcs, qui avaient toléré les préparatifs de Șerban et ses pourparlers avec les Impériaux, comprirent que ce n'était pas le moment d'intervenir. Pour sortir de la crise, Brâncoveanu avait très habilement compté sur la faiblesse des Turcs. Puis il « normalisera » les relations en assouvrissant – sur le dos du pays – la cupidité bien connue des dignitaires ottomans. Une fois de plus, « l'argent vaincra ».

Durant les vingt-six ans de règne de Constantin Brâncoveanu, le premier mois est le seul où, par ses actions, il semble avoir assumé le risque d'une guerre avec les Turcs. Un des actes qui attestent cette position est l'usage qu'il fait par écrit d'un titre simplement conféré par les boyards, mais non confirmé encore

⁶² Entre autres dons de Brâncoveanu expédiés en Transylvanie, notons l'exemplaire n° inv. 293796 de la Bibliothèque Nationale de Roumanie, originaire du couvent de Sâmbăta de Sus (Făgăraș), fondation de Brâncoveanu. Un autre exemplaire offert par Gheorghe Brâncoveanu à l'église de Veștem a été signalé par N. Iorga (*Studii și documente*, XIII, p. 202).

⁶³ Un refus de la part des Turcs était bien possible. Leur mécontentement est noté par toutes les chroniques valaques de l'époque (« L'apprenant, la Porte fut très irritée » écrivait Radu Popescu, éd. cit., p. 467). « Mais la chose était douteuse et la moindre opposition, si petite qu'elle fût et si peu nombreux les hommes du pays eussent-ils été, il n'aurait pas pris le trône » (*Istoria Țării Românești de la octombrie 1688*, éd. cit., p. 11). Voilà à ce que devait servir le « contrat » signé par les boyards « qu'ils le serviront fidèlement et seront de son côté dans n'importe quel danger à venir » (*ibidem*).

par la Porte. Voilà un nouvel exemple des résultats auxquels peuvent aboutir l'analyse des faits connus et l'interprétation d'informations insuffisamment mises en valeur concernant les significations politiques de la publication de la *Bible* de Bucarest.

LE *STOLNIC* CONSTANTIN CANTACUZÈNE, L'HOMME POLITIQUE – L'HUMANISTE

La culture roumaine connaît dans la seconde moitié du XVII^e siècle un essor comparable à la Renaissance occidentale¹. L'activité des lettrés Grigore Ureche, Miron Costin, Dosithée le Métropolitain, Nicolas Milescu, Constantin Cantacuzène, Anthime l'Ibère, Démètre Cantemir qui illustrent cette époque particulièrement fertile de la pensée et de la littérature roumaine s'épanouit en effet dans quelques dizaines d'années.

Leur œuvre se nourrit d'autres préoccupations et d'autres horizons que chez leurs devanciers. La multiplicité des intérêts qui les sollicitent les font combiner l'historiographie, la poésie et l'essai philosophique, comme Miron Costin ; ou bien l'histoire, la philosophie, avec la logique et l'éthique, la géographie et la cartographie, comme Démètre Cantemir ; ou encore ils se manifestent comme traducteurs, théologiens et mémorialistes, comme Nicolas Milescu. Polyglottes, ils aiment cependant la langue vivante de leur peuple et chacun fournit sa part au développement de la langue roumaine littéraire. Avides de connaître, ils découvrent la culture universelle – classique et contemporaine – élargissant de la sorte un horizon limité jusqu'alors à la tradition des lettres et de la pensée byzantine. Ce sont de grands voyageurs qui aiment explorer des contrées étrangères, observateurs attentifs partout et partout estimés pour leur grand savoir et leur pensée avancée. Leur œuvre écrite est imbue des caractères humanistes : prédilection pour l'Antiquité classique, dont les grands noms sont invoqués de plus en plus fréquemment ; reprise du thème de la *Fortuna labilis* dans un sens nouveau car, bien qu'exprimant toujours le sentiment de

¹ Le tableau général de la pensée roumaine aux XVII^e-XVIII^e siècles, l'apparition de l'humanisme et les commencements de la culture roumaine moderne font l'objet d'un ouvrage que nous sommes en train de préparer [*Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979 (n. éd.)]. Parmi les études fragmentaires à consulter pour le moment, nous recommandons : *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, Bucarest, 1964, p. 42-83 ; N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, vol. I, Bucarest, 1901, p. 1-60 ; R. Ortiz, *Per la storia della cultura italiana in Romania*, Bucarest, 1916 ; M. Ruffini, *L'influenza italiana in Valacchia nell'epoca di Constantin-Vodă Brâncoveanu (1688-1714)*, Milano, [1933] ; idem, « L'opéra culturelle di Venezia nell'Oriente europeo nei secoli XVI, XVII, XVIII », *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Series Philol., II^e cahier, 1963, p. 15 et suiv. ; T. Vianu, « Die Rezeption der Antike in der rumänischen Literatur », dans *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Bd. I, Berlin, 1962, p. 328-334 ; voir également nos études sur « Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste », p. 29-76, et « Le dialogue Orient-Occident, traduction-innovation dans le "Divan" », p. 41-50.

l'instabilité de la vie, il n'aboutit plus au mépris de ce monde, mais bien au regret de devoir l'abandonner un jour ; l'idée de l'évolution universelle, qui allait générer une nouvelle conception de l'histoire ; intérêt pour l'origine de leur peuple et orgueil de prouver la noblesse de cette origine impériale, romaine ; plaider pour l'ennoblissement par la culture, pour la supériorité des lettrés sur les aristocrates ignares. Ces œuvres sont fondées en égale mesure sur une ferveur enthousiaste, née de l'amour pour la patrie, et sur l'esprit critique qui accompagne toujours l'aube du rationalisme moderne.

Chacune des grandes figures mentionnées ci-dessus serait à même de nous permettre, par sa formation intellectuelle ainsi que par sa vie et son œuvre, la reconstitution de cette grande époque de changements dans la pensée et les lettres de notre peuple. La commémoration d'un quart de millénaire depuis la mort du *Stolnic* Constantin Cantacuzène (1716-1966) nous offre cependant l'occasion de tenter une pareille reconstitution, en évoquant cette forte personnalité qui inaugure la culture roumaine moderne.

*

Au commencement du XVII^e siècle, six frères de la famille Cantacuzène s'en vont chercher dans les Pays roumains un milieu calme, favorable à une activité salubre pour leur peuple – activité à laquelle la ville de Constantinople ne convenait plus. Leur père, Andronic Cantacuzène, avait lié sa destinée à celle du héros qui était l'espoir des Grecs et de tous les peuples balkaniques : Michel le Brave. Ban en 1593, après avoir été trésorier d'Étienne le Sourd et s'être apparenté au voïvode Aron de Moldavie, Andronic avait aidé à l'élection de Michel en Valachie et essayé de ramener sur le trône de la Moldavie le prince Pierre le Boiteux, exilé au Tyrol. Trésorier de Michel le Brave en 1599, mandataire de ce prince en Moldavie durant la conquête, il paraît qu'après l'assassinat de son maître à Câmpia Turzii il subit le sort des autres dignitaires et familiers du prince, étant tué par les Turcs – fait attesté par une tradition de famille².

Ses six fils ont cherché refuge en Crète – encore vénitienne à ce moment-là – puis, rentrant à Constantinople, ils profitèrent d'une occasion favorable pour partir en Moldavie à la suite du prince Radu Mihnea ; ils seront appelés à de hautes fonctions en Moldavie et en Valachie aussi. Plus tard, Démètre Cantacuzène ira en Crimée, où il passera à l'Islam ; Michel rentrera à Constantinople ; Ianaki et Iordaki seront grands trésoriers en Moldavie ;

² Des renseignements relatifs à Andronic Cantacuzène chez N. Iorga, *Despre Cantacuzini*, Bucarest, 1902, p. XXXIX-XLIV ; idem, *Istoria lui Mihai Viteazul*, vol. I, Bucarest, p. 27-28, et chap. III, *passim* ; Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor...*, publiée par N. Iorga, Bucarest, 1902, p. 35-36. Dans *Lista banilor din sfatul domnesc* Andronic Cantacuzène figure comme remplissant cette dignité le 10 novembre 1593. À partir du 13 juillet 1595, c'est Coci qui est ban (Șt. Ștefănescu, *Bănia în Țara Românească*, Bucarest, 1965, p. 230).

Thomas, devenu gouverneur (*mare vornic*) du sud du pays (« Țara de Jos »), sera caïmacam après la mort de Ștefăniță Lupu Voïvode³.

Constantin, en Munténie, est *grand postelnic* (grand maréchal du palais) en 1625⁴. Il garde cette fonction depuis 1633 jusqu'à la mort de Matei Basarab, mais il refuse ensuite toute autre fonction, « ne désirant aucune dignité, mais demeurant *mazil* » (boyard sans fonction), comme il le déclare lui-même en 1655. À l'instar de ses frères, il épouse une princesse du pays – Elina, la dernière fille de Radu Șerban, le successeur de Michel le Brave. Son épouse lui apporte une grande dot en domaines qui s'ajoutent à ceux qu'il possédait déjà, ayant ramené de Constantinople une partie importante de sa fortune. Mais cette princesse était surtout douée d'une bonne éducation, achevée durant l'exil de son père à Vienne, et de belles qualités de volonté et de réflexion dont elle aura à faire preuve durant une vie longue et agitée.

*

Leurs vertus ont accrédité les Cantacuzène dans la société roumaine du temps ; en effet, ils se distinguaient de l'aristocratie locale par leur habileté dans les affaires publiques comme par leur expérience, enrichie d'un profond savoir et d'une sévère ligne de conduite éthique. Bons administrateurs, polyglottes, ils occupent notamment des fonctions, dans les domaines des affaires étrangères et des finances. Sur six frères, trois sont trésoriers (*vistiernic*) en Moldavie (Michel, Ianaki, Iordaki) ; deux autres (Constantin et Thomas) sont l'un *postelnic* (maréchal du palais) et l'autre *vtori-postelnic* (maréchal en second). Le fils et le petit-fils d'Iordaki rempliront à leur tour la fonction de trésorier. Ces activités fournissent à la naturalisation des Cantacuzène une explication objective : le besoin de se servir d'hommes entendus aux affaires étrangères – et tout d'abord aux relations avec la Sublime Porte – ainsi qu'aux finances. Ce besoin correspond aux circonstances propres à l'histoire roumaine dans la première moitié du XVII^e siècle. Les relations avec la Porte prenaient alors un nouvel aspect : la crainte d'une trahison imposa la mesure de faire appeler les princes à Constantinople, ainsi que la présence, sinon continuelle du moins fréquente, des surveillants turcs ou grecs constantinopolitains. La dépendance de

³ I. Tanoviceanu, *Începutul Cantacuzineștilor în Țările Române și înrădăcirea lor cu Vasile Lupu*, « Arhiva Societății științifice și literare din Iași », 3(1892), n° 1, p. 14-43 ; N. Iorga, *Despre Cantacuzini*, p. XLVI et suiv. ; I.C. Mihalcea, *Neamul Cantacuzinescilor de la așezarea lui în Țările Române până la domnia lui Șerban Cantacuzen*, Bucarest, 1889, p. 49-50, assigne comme date à l'établissement du *postelnic* en Valachie l'intervalle 1610-1616.

⁴ *Documente privind istoria României*, XVII, B. Țara Românească, vol. IV, p. 500, 502, 505, etc. (référence que nous devons à Damaschin Mioc). Pour le refus d'autres fonctions, voir N. Iorga, *Studii și documente*, vol. IV, Bucarest, 1902, p. 32-33, n° XLI ; pour Hélène Cantacuzène (Elina) voir chez le même, *Despre Cantacuzini*, p. LIV-LXI ; sur le *postelnic*, *ibid.*, p. XLIV-XLV, XLVIII, XLIX, LXI-LXXX ; Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor...*, p. 53 et suiv., ainsi que p. 79-90.

la Porte rend sensible aux princes le besoin d'avoir dans leur entourage des personnes liées aux milieux influents de la capitale de l'Empire – milieux ottomans, grecs ou des diplomates étrangers. D'autre part, après l'exploitation de la seconde moitié du XVI^e siècle, la Moldavie et la Valachie connaissent à présent une époque de relative prospérité économique, enregistrant un certain développement des forces productives dans l'agriculture et les métiers, dans l'épanouissement du marché interne et des possibilités d'exportation. Cependant, l'exploitation va augmenter à son tour, au profit des représentants de la féodalité roumaine et de l'Empire ottoman. L'excédent de l'exportation par rapport à la marchandise entrée dans le pays explique l'agglomération du numéraire à l'intérieur du pays, ce qui permet de couvrir les obligations pécuniaires envers la Porte. L'ensemble des problèmes financiers du pays devenus plus complexes impose la présence de personnes avisées et d'expérience à la tête des finances⁵.

Ces personnes s'avèrent, cependant, en même temps les adeptes d'une conduite éthique supérieure à celle de l'aristocratie autochtone, qui – à cette même époque – sera stigmatisée par Cantemir. Les chroniqueurs en donnèrent des portraits élogieux et objectifs des Cantacuzène. Miron Costin, en Moldavie, caractérisait de la sorte les frères Thomas et Iordaki : « Quels hommes ont été ces deux-là, ici, dans ce pays, notamment Iordaki le trésorier, même sans mon écrit je crois que leur nom survivra éternellement dans ce pays, perpétué par les hommes... ». « Des esprits comme ceux-ci à peine si le pays en a eu jadis et s'il en aura jamais », ajoute notre chroniqueur⁶. Spoliés de leurs biens par Gheorghe Ștefan, ils reçoivent en compensation les domaines confisqués à la famille Cîaur ; et, fait inouï, ils les restituent aux anciens propriétaires, « de leur propre chef », s'exclame saisi Neculce, qui ajoute que la famille des Racovitza qui se trouvait dans une situation similaire se garde bien de les imiter⁷. Ils s'identifient aux intérêts du pays, montrant à Vasile Lupu l'inopportunité d'une alliance entre sa fille et le kneaz lituanien Radziwiłł, chose qui « ne serait pas sans risque de la part du Turc ». Ils bravent le courroux du prince Ștefăniță Lupu, au risque de leurs vies, lorsqu'ils s'opposent à sa prétention d'augmenter l'impôt et – note Neculce – « bien que Grecs, ils s'appliquent à bien travailler pour le pays et se dressent contre l'introduction de toute coutume nouvelle, car ce sont les coutumes nouvelles qui provoquent la dissipation des pays et la perte des princes »⁸. Lors de sa mort, Iordaki « à grande pompe, et pleuré à grands pleurs par tous les indigènes, fut enterré au monastère Barnovski ; bien que Grec,

⁵ Pour la situation politique de l'époque consulter *Istoria României*, vol. III, Bucarest, 1964, p. 26-27, 62.

⁶ Miron Costin, *Letopiseșul Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace*, dans *Opere*, éd. P.P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 169.

⁷ Ioan Neculce, *O samă de cuvinte*, éd. I. Iordan, Bucarest, 2^e éd., 1959, p. 23-24.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

étranger, il était un juste ; il intercédait vaillamment auprès du prince en faveur du peuple »⁹.

Le *postelnic* Constantin manifesta les mêmes vertus en Valachie. L'autorité qu'il avait su gagner en servant le vieux prince Matei Basarab, sa puissance politique, sa grande fortune qui lui permettait de faire la pluie et le beau temps en Valachie (il peut « faire ordonner prêtre ou l'interdire, selon son bon plaisir », note, non sans quelque rancune, le chroniqueur Radu Popescu¹⁰, en employant une expression courante dans son pays) font de lui un personnage à craindre aussi bien qu'à envier. Dès le règne de Mihnea le Mauvais, lorsqu'il obtient quand même sa nomination en tant que grand logothète, il commence à ressentir la persécution du prince, dont l'animosité est nourrie par les boyards autochtones. Après le répit du premier règne – si bref – de Grégoire Ghika et de l'autre règne, tout aussi bref, de Constantin Voïvode, cette persécution se poursuit sous le nouveau gouvernement de Ghika (dont l'avènement était d'ailleurs son œuvre), ce qui prouve que l'ascension des Cantacuzène était mal vue par l'aristocratie valaque. À l'étranger aussi commençaient à être reconnues les qualités du « vieux et très habile seigneur de cette famille des Cantacuzène qui a fondé Constantinople » – comme le caractérisait Krauss, l'annaliste saxon de Transylvanie¹¹, où Martin Albric lui avait même dédié une *Disputatio theologica de invocatione sanctorum*, parue à Braşov, en 1655¹².

Sa femme, Elina, sut se montrer clémentine en 1672 envers Stroe Leurdeanu, l'assassin du *postelnic*, tenace dans la lutte pour la sauvegarde de sa maison après la disparition de son époux, prudente dans le partage de ses biens, aimante envers ses fils, cultivée ainsi qu'il résulte de la teneur de son testament de 1681, et brave, comme elle le prouve l'année suivante, par son long voyage à Jérusalem¹³.

C'est dans cette famille qu'allait naître, après 1640, le futur *Stolnic* Constantin Cantacuzène¹⁴.

⁹ *Letopiseşul Ţării Moldovei*, éd. cit., p. 32-33.

¹⁰ *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1963, p. 130.

¹¹ Georg Krauss, *Siebenbürgische Chronik, 1608-1665*, dans *Fontes rerum austriacarum Scriptores*, t. IV, Vienne, 1864, p. 372-373.

¹² Description de l'œuvre chez A. Veress, *Bibliografia româno-ungară*, vol. I, Bucarest, 1931, p. 90-91, n° 178.

¹³ Voir *Documente privitoare la familia Cantacuzinilor...*, publiés par N. Iorga, Bucarest, 1902, p. 81 (l'acte de condamnation de Stroe Leurdeanu, en 1669) et p. 104-110 (vie d'Hélène Cantacuzène). Ce dernier document – composé par « Stoica Ludescu log(othète), mais sous l'enseignement de ma bonne maîtresse la maréchale dame Elina Stara » – n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'une analyse littéraire. Entre autres erreurs de transcription qui se sont glissées dans l'édition citée, il y a une à la p. 105 : la phrase débutant par les mots « Voilà comment... » (citation du *Psaume* 132, 1), qui aurait dû faire partie du paragraphe précédent.

¹⁴ La date exacte de la naissance du *Stolnic* est inconnue. Les suppositions sont facilitées par quelques dates : un *terminus post quem* – la date de naissance de son frère aîné, Şerban, qui, étant âgé de 55 ans lors de sa mort survenue en 1688, devait être né en 1633 (*Istoria Ţării Româneşti*,

Dans la quiétude des dernières années du règne de Matei Basarab, l'enfance fut pour Constantin le début de ces études qui, commencées à la maison sous la direction d'un précepteur grec¹⁵, allaient se poursuivre durant toute sa vie. Une fois gagné aux charmes de la lecture, il pouvait tenter l'examen – encore non discipliné, certes – de la bibliothèque de Mărgineni. Son père, le postelnic Constantin, y avait amassé une belle collection de livres – dont Del Chiaro fera l'éloge – comportant des œuvres en latin et des manuscrits grecs, au nombre desquels figuraient quelques-uns offerts par le grand drogman de la Porte, Panaïote Nicoussios¹⁶. C'est là, dans la bibliothèque paternelle, que les frères Cantacuzène ont eu – comme nous venons de l'observer – leur « première prise de contact avec les valeurs de la culture universelle »¹⁷. Notre jeune étudiant avait donc la chance de trouver, dès ses premiers pas dans la difficile voie des lettres, les sentiers depuis longtemps battus par ses aînés.

La tradition des lettres était ancienne dans la famille des Cantacuzène, et l'origine de cette tradition ainsi que le climat de la maison paternelle allaient marquer profondément la formation du futur *Stolnic*. Chez son contemporain plus jeune, Démètre Cantemir, deux circonstances ont déterminé une éducation assez rare à l'époque dans l'Europe du Sud-est, même pour le fils d'un prince : la volonté paternelle et les dons naturels de l'enfant, ses remarquables aptitudes pour l'étude. Mais Cantemir a vécu depuis son âge le plus tendre la solitude de

éd. C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960, p. 192) ; et un *terminus ante quem* – vers 1643, puisqu'il devait être âgé d'une vingtaine d'années en 1663, lorsqu'il prenait part en qualité de *vitori-postelnic* à la campagne hongroise (*ibid.*, p. 148). Pour une date rapprochée de la nôtre penche également dans ses récentes études le professeur I. Ionașcu, « Despre logofătul Stoica Ludescu și paternitatea cronicii *Istoria Țării Românești* », *Analele Universității C.I. Parhon*, Série des sciences sociales, Histoire, 1956, p. 271 ; R. Albala, *Antim Ivireanul și vremea lui*, Bucarest, 1962, p. 24 et 192, n. 12.

¹⁵ Cf. N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea*, vol. I, p. 157, n° 3 ; mais voir la référence chez Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. IX/1, Bucarest, 1897, p. 318, n° 446 : datant de 1684, elle ne saurait être concluante. V. Papacostea, « Originile învățământului superior în Țara Românească », *Studii*, 14, 1961, n° 5, p. 1152, présume que l'appel du *postelnic* Cantacuzène, appel adressé à Païssios Ligaridis et à Ignace Petritzis et par lequel il les invitait à Constantinople en 1646, avait pour but entre autres l'instruction de ses fils, Drăghici et Șerban (cf. « Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie », p. 24). La présence dans la bibliothèque du *Stolnic* d'un volume ayant appartenu à Petritzis, *Œuvres* de saint Basile le Grand, dans une édition parisienne de 1538, signalée par N. Iorga : « O carte a lui Constantin Stolnicul Cantacuzino », dans *Revista istorică*, 19, 1933, n° 1-3, p. 16, avec, en marge, des exercices latins autographes du *Stolnic*, semblerait désigner dans la personne de celui-là l'un de ses maîtres.

¹⁶ Antonio-Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, Venise, 1718, p. 124 ; *Les révolutions de Valachie* (version roumaine), Jassy, 1929, p. 82. Le manuscrit de Panaïote Nicoussios signalé par N. Iorga, « Manuscrite din biblioteci străine relative la istoria românilor. Întâiul memoriu », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 20, 1897-1898, p. 239.

¹⁷ V. Papacostea, *loc. cit.*

l'érudition ; il n'avait aucune chance de pouvoir jamais établir un dialogue avec le vieux soldat qu'était son père, ou avec son frère, Antioh, « l'éléphant à la nature grossière » de son *Histoire hiéroglyphique*. Cette solitude allait lui conférer la nette conscience de sa supériorité intellectuelle, qui se trahit dans son œuvre dès le début, et le désir d'affirmer cette qualité, désir qui fera de lui un auteur qui à vingt-cinq ans voyait déjà son nom publié.

Constantin Cantacuzène ne connut point cette tentation, et l'une des grandes questions que pose l'examen de son œuvre concerne justement cette discrétion d'un grand lettré qui, toujours présent dans l'œuvre littéraire roumaine de son temps, écrit des préfaces signées par d'autres, corrige des traductions difficiles sans que son nom y soit mentionné, rédige une œuvre historique qui va circuler sous le couvert de l'anonymat. Il partage sans cesse, avec tout le monde, le trésor inestimable de son savoir, sans aucune ambition de se faire une réputation littéraire, qui ne lui aurait demandé, du reste, aucun effort spécial. C'est une conception nouvelle sur la culture que celle du *Stolnic*, et une attitude nouvelle, cette modestie de l'homme qui, tout en connaissant ses possibilités, les rapporte cependant aux modèles d'érudition rencontrés ailleurs et en tire un grave sentiment du devoir du lettré. Comme l'analyse de son œuvre le révélera, le *Stolnic* était d'une grande exigence envers soi-même. C'est là un premier trait, confirmant la remarque de Nicolas Iorga sur « l'anachronisme » du *Stolnic*¹⁸.

Les infortunes de sa famille ajoutent de bonne heure aux enseignements des livres ceux fournis par la cruelle expérience de la vie ou bien par les voyages¹⁹. En 1658 la persécution de Mihnea le Mauvais l'entraîne en exil à Jassy, à la suite de sa mère, Elina, et de ses frères plus jeunes. Cinq ans plus tard, en sa qualité de vtori-postelnic de Grégoire Ghika, il passe en Transylvanie avec l'armée valaque, engagée dans la campagne ottomane contre les impériaux. Cette même année (1663), après l'assassinat tragique de son père à Snagov, il s'enfuit de nouveau en Moldavie, cherchant un refuge auprès de ses oncles. Rentré sous le règne de Radu Léon, il part en 1665 pour Andrinople, Constantinople, Venise et Vienne. Il ne reviendra au pays qu'après avoir obtenu de l'exilé Grégoire Ghika la preuve écrite des calomnies qui avaient perdu son père, ainsi que les noms des délateurs qui, jugés par Antonie Voïvode de Popești, vont ensuite recevoir leur châtiment.

¹⁸ N. Iorga, « Constantin Stolnicul Cantacuzino », *Revista Fundațiilor Regale*, 2, 1935, n° 7, p. 3-22.

¹⁹ Pour la biographie du *Stolnic*, voir Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 292-312 ; N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, vol. I, p. 157-164 ; idem, *Despre Cantacuzini*, p. LXXX-CXLV, *passim* ; R. Ortiz et N. Cartoian, *Un grande erudito rumeno a Padova : Lo Stolnic Constantin Cantacuzino*, Bucarest, 1943 ; N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. III, Bucarest, 1945, p. 263-272 (avec une bibliographie) ; *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucarest, 1964, p. 559-568 (P.P. Panaitescu) ; voir aussi M. Ruffini, *L'opera culturale di Venezia nell'Oriente europeo*, loc. cit. (Cependant à la page 22 « il cugino » Brâncoveanu est une erreur qu'il faut remplacer par « il nipote »).

Durant le nouveau règne de Grégoire Ghika, le jeune Constantin Cantacuzène, maintenant postelnic, sera emprisonné et maltraité, et c'est seulement grâce à la protection du caïmacam Kara Mustapha qu'il sortira des ténèbres de la tour du palais. Mais Ghika paya pour l'éloignement de ses ennemis et Constantin prendra le chemin de l'exil, dans la compagnie de Radu Cretzulescu. Ils iront en Crète, l'île à peine tombée sous la coupe ottomane, où Constantin retrouvera les traces encore vivantes de la civilisation vénitienne. Le règne du prince Duca coupa court à cet exil dans le midi, mais, pendant ce même règne, il devait subir une nouvelle persécution, en 1675, apaisée l'année suivante. En 1678 Constantin Cantacuzène, en sa qualité de *Stolnic*, doit accompagner le prince au siège de Cehrin. C'est dans le courant de cette même année que l'avènement de Șerban arriva juste à temps pour assurer aux Cantacuzène une paix qui devait durer presque quatre décennies.

Plus que jamais, les temps semblaient devenir favorables à l'accomplissement de l'ancien idéal sud-est européen pour lequel plus d'un Cantacuzène paya de sa vie.

La crise du système de la féodalité militaire sur lequel était fondé l'Empire ottoman était arrivée à son point culminant. La fin des conquêtes tarissant la source des revenus réalisés par les butins de guerre, l'oppression de la classe féodale ottomane se fait plus lourdement sentir sur les paysans qui travaillaient les timars. L'économie de l'Empire, attardée dans le système anachronique des corporations (*isnaf*) réfractaires au progrès, n'est plus apte à faire front à la pénétration du capital étranger. La désorganisation des corps de janissaires et de spahis, qui sont maintenant à la recherche d'une situation plus avantageuse – soit dans le commerce, soit dans l'agriculture – ajoute le déclin militaire à l'affaiblissement économique de la Porte. Les tentatives d'une reprise de la politique de conquêtes, déclenchées par les grands vizirs de la famille des Köprulu au moyen des campagnes de Crète, Ukraine et Transylvanie, s'avèrent incapables de rendre à l'Empire son éclat de naguère. Obligée, après la guerre de trente ans, de mettre fin à son expansion en Europe centrale et occidentale, l'Autriche cherchera une compensation dans les Balkans, où la position critique de la Porte n'attendait plus que le coup de grâce. L'ascension de la Russie, qui cherchait un débouché à la Mer Noire et, par là, à la Méditerranée, inaugure dès la fin du XVII^e siècle la longue série des guerres russo-turques. Au bord d'un abîme imminent, l'intégrité de l'Empire ottoman n'était plus que le résultat de la politique de l'équilibre européen promue par l'Angleterre et la France, qui assigne un sens nouveau à la Question Orientale, soutenant artificiellement deux siècles durant un système politique depuis longtemps condamné à disparaître²⁰.

Mais les politiques de la fin du XVII^e siècle, et particulièrement les Cantacuzène, qui avaient assisté à la défaite de l'armée ottomane sous les murs

²⁰ *Istoria României*, vol. III, p. 5 et suiv., 455 et suiv.

de Vienne en 1683, ne pouvaient croire alors que cet Empire en aura encore pour longtemps. Tout espoir semblait donc permis : aussi les combinaisons, les négociations, les mesures de prudence paraissaient non seulement plausibles, elles comportaient même une certaine urgence. Personne ne pouvait soupçonner la durée de cette agonie. Ces circonstances, d'une part, la pression exercée par les Impériaux, impatients d'attirer la Moldavie et la Valachie dans la Sainte Ligue, d'autre part, sont la justification suffisante de la politique de négociation avec les puissances chrétiennes, commencée par Șerban Cantacuzène et continuée par Constantin Brâncoveanu et Étienne Cantacuzène. Portant ombrage aux Turcs et réveillant leur méfiance, cette politique a décidé de l'installation du régime phanariote dans les Principautés roumaines.

Cette politique conséquente – l'unité des buts et des méthodes durant trois règnes consécutifs couvrant presque quatre décennies (1678-1716), ainsi que la présence de Constantin Cantacuzène dans toutes les négociations et les initiatives diplomatiques, nous indiquent le domaine où l'on doit chercher les principes de l'homme d'État que fut le *Stolnic*.

Les négociations de Șerban Cantacuzène avec les Autrichiens commencèrent aussitôt après le siège de Vienne et la fondation de la Sainte Ligue. C'est alors que se dessine nettement la ligne de la politique adoptée par la Valachie jusqu'en 1716 : l'entente avec les grandes puissances anti-ottomanes en vue d'obtenir l'indépendance, évitant cependant la saisie du pays par les vainqueurs du Turc ou les représailles au cas d'une défaite.

Le secrétaire de Brâncoveanu, Antonio-Maria del Chiaro, va préciser finement les exigences de la politique roumaine de l'époque : « La Valachie est située entre deux empires comme sous une balance ; le prince doit mener une politique d'équilibre. S'il fait pencher la balance du côté des Turcs, au-delà de ses strictes obligations – il risque de perdre le pays et la liberté du côté des Allemands. Par contre, s'il penche du côté des Allemands ou de toute autre puissance européenne, il perd son règne et sa vie, du côté des Turcs »²¹.

Les négociations imposaient donc le secret ; le passage des Valaques dans le camp des puissances chrétiennes était conditionné par la garantie de l'intégrité du pays et, comme suprême mesure de prudence, on ne traitait jamais avec un seul partenaire, ce qui permettait au prince de mettre à profit les rivalités qui divisaient Polonais et Autrichiens d'une part, Autrichiens et Russes de l'autre. Cependant, le pays ne cessait point de remplir ses obligations envers la

²¹ A.M. Del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia*, Venise, 1718, p. 99. Pour les circonstances politiques de l'époque, voir V. Zaborovschi, *Politica externă a celor trei principate, Țara Românească, Transilvania și Moldova, de la asediul Vienei (1683) până la moartea lui Șerban Cantacuzino și suirea pe tron a lui Constantin Brâncoveanu (1688)*, Bucarest, 1925 ; I. Radonić, « Situațiunea internațională a Principatului Țării Românești în vremea lui Șerban Cantacuzino (1678-1688) », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 36, 1913-1914, p. 949-971.

Porte : l'ancien statut politique devait se maintenir jusqu'à la complète certitude du succès.

Les négociations de Șerban Cantacuzène des années 1684-1687 avec les Impériaux se déroulent suivant ces critères. Les victoires autrichiennes de l'été et de l'automne de l'an 1688, la conquête de Caransebeș, de Sabatz [Șabac] et de Belgrade avivent la pression exercée sur Șerban, pour le décider à passer franchement du côté des Impériaux – c'est l'explication de l'incursion des armées du général Veterani en Valachie durant les mois d'août et de septembre 1688. L'importance de l'ambassade envoyée à Vienne le 12 octobre (130 personnes), dirigée par le propre frère et le gendre du prince (Iordaki Cantacuzène et Constantin Bălăceanu), devait marquer la fin des hésitations de Șerban, fort de la promesse faite par la Cour de Vienne, en février, de reconnaître sa dynastie comme héréditaire en Valachie.

Les pourparlers qui devaient se dérouler à Vienne – cachant bon nombre d'illusions, si l'on tient compte de l'inégalité des partenaires – ne pouvaient satisfaire aux exigences d'une politique prudente, et le *Stolnic* connaissait bien le désir des Habsbourg d'occuper la Valachie, comme successeurs de toutes les prérogatives ottomanes, là où ils étaient attendus en tant que « libérateurs ». Le moment de rompre ouvertement avec la Porte et d'appeler les Autrichiens à l'aide ne paraissait pas bien choisi. D'autre part, l'acte qui devait être conclu à Vienne allait écarter du trône les autres frères Cantacuzène, en faveur des descendants de Șerban. Les circonstances permirent au *Stolnic* d'éviter ces deux risques. Avant que cette ambassade arrive à Vienne, Șerban meurt, le 9 novembre 1688. Les contemporains attribuèrent un sens politique à sa mort²².

Le successeur de Șerban, Constantin Brâncoveanu, tout en confirmant les instructions données à l'ambassade, le serment de fidélité et la conclusion du traité – continuant donc la ligne de la politique anti-ottomane inaugurée par son oncle et prédécesseur – penche toutefois pour la prudence, vertu qu'il partageait avec son mentor éprouvé, le *Stolnic*. « Ce n'est pas encore le moment d'accomplir ce que tu penses – écrivait Brâncoveanu à Bălăceanu – car le Turc

²² L'incrimination du *Stolnic*, accusé d'avoir empoisonné son frère avec la complicité de Brâncoveanu, est fondée sur les témoignages de ses adversaires politiques (le chroniqueur Radu Popescu, d'après Jean Mavrocordat, la femme et les fils de Șerban, de qui Démètre Cantemir a pris, fort probablement, cette accusation à son compte). Les bruits de 1688 sont mentionnés sous le signe du doute aussi bien par Radu Popescu que par Neculce. Leur confirmation, après 28 ans, par le *Stolnic* en personne, au moment difficile de la déposition de son fils Étienne, prête à la suspicion : son but aurait pu être uniquement celui d'assurer la Sublime Porte de sa fidélité. Voir l'analyse de ces témoignages dans notre étude « Semnificația politică a unui act de cultură feudală », *Studii*, 16, 1963, n° 3, p. 661-662. La question demeure ouverte et, à notre avis, dans le stade actuel de la recherche à ce sujet, on ne saurait considérer ce fait que comme possible et en concordance avec les mœurs de l'époque, mais insuffisamment attesté par les documents.

et le Tartare sont encore en pleine force »²³. La réaction de la Cour de Vienne, qui envoie le général Heissler avec la mission d'occuper la Valachie, et le fait que les Turcs arrivent à repousser les Autrichiens et à établir en Transylvanie Imre Tököly viennent témoigner en faveur de cette politique prudente. « Nous n'avons point d'espoir dans les Allemands – écrira le *Stolnic* à son agent de Moscou – comme nous n'en avons jamais eu, et à Dieu ne plaise que nous n'ayons jamais affaire à eux »²⁴.

Seul l'examen attentif des circonstances politiques de la Valachie pendant la dernière décade du XVII^e siècle pourrait révéler à quel point était fondée la politique avisée du *Stolnic* et de son neveu, le prince Brâncoveanu. Les visées expansionnistes de l'Autriche se sont faites jour nettement dès la conquête de Belgrade, en 1688. Cantemir, très bien informé sur les événements de son temps, savait que les Impériaux avaient réclamé « le royaume de Hongrie, avec les provinces qui s'y rattachent, c'est-à-dire la Slavonie, la Croatie, la Bosnie, la Serbie, la Bulgarie et la Transylvanie »²⁵, ce qui dépassait la moitié des possessions européennes de la Turquie ; et Neculce note que « les Allemands s'efforçaient bien de faire du Danube leur frontière »²⁶. En dépit des tractations avec la Valachie – qui signifiaient la reconnaissance d'une souveraineté, à défaut de laquelle on ne saurait concevoir de lien diplomatique – et de l'engagement pris envers Șerban, de lui donner la commande suprême des armées balkaniques dans la lutte finale pour la délivrance de la péninsule, aussitôt après la mort de celui-ci, les Habsbourg n'hésiteront point de demander aux Turcs la Valachie et de traverser les Carpates, en novembre 1689, pour occuper la ville de Bucarest. En l'occurrence, Brâncoveanu ne pouvait qu'affirmer, à l'instar du chroniqueur hongrois, que les Impériaux ne visent à rien d'autre qu'à échanger « le joug ottoman, en bois, pour un autre, en fer »²⁷. Ce n'était pas la solution désirée par les Roumains à une époque où l'horizon de leur complète délivrance commençait à s'éclaircir. Refuser les avances autrichiennes était, tout au contraire, l'unique attitude que pouvait se permettre un sage politique, surtout

²³ *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717* (« Histoire de la Valachie depuis le mois d'octobre 1688 jusqu'au mois de mars 1717 »), éd. C. Grecescu, Bucarest, 1959, p. 21.

²⁴ A.C. Stourdza, *Constantin Brancovan, prince de la Valachie (1688-1714). Son règne et son époque*, vol. III, Paris, 1915, p. 78.

²⁵ D. Cantemir, *Histoire de l'Empire Ottoman*, trad. de Joncquières, t. II, Paris, 1743, p. 175-176 ; cf. aussi le rapport de l'envoyé russe à Vienne en 1689, Joannice Likhudis, dans A. Kotchiubinskij, *My i oni*, Odessa, 1878, p. 45.

²⁶ I. Neculce, *Letopisetul Țării Moldovei*, 2^e éd. par Iorgu Iordan, Bucarest, 1959, p. 142. Déjà du temps des négociations de Vienne, les Autrichiens désiraient que la Valachie se comporte à leur égard « tout juste à l'instar de la Transylvanie » (*Scrierile Cantacuzinilor. Operele lui Constantin Cantacuzino*, publiés par N. Iorga, Bucarest, 1901, *Introduction*, p. VII).

²⁷ Michel Cserey, cité par G.S. Ardeleanu, « Știri privitoare la istoria Țărilor Române, în corespondența împăratului Rusiei Petru I », *Studii și cercetări de istorie medie*, 1, 1950, p. 186.

après la campagne de 1689, durant laquelle les Roumains ont été à même de sentir la charge des soldats allemands. Et cela d'autant plus que le Sultan Moustapha II semblait maintenant disposé à mieux traiter un État amené par le jeu de la politique internationale aux premiers rangs du système de défense de l'Empire ottoman – bienveillance qui alla jusqu'à l'exemption de tribut pour l'année 1691²⁸.

L'un des succès de Brâncoveanu dans ses efforts de limiter au minimum les pertes d'un pays pris entre deux feux fut de faire partir les Autrichiens de Valachie grâce à une intervention des Tartares, en vingt-deux jours seulement. Là encore, il nous faut attribuer la réussite de l'entreprise à la confiance que le prince avait dans son mentor, le Stolnic, puisque celui-ci est premier conseiller du Divan en 1689 et c'est lui qui appelle les Tartares pour chasser les Impériaux du pays²⁹. Cependant, même après le départ des soldats la puissance des Habsbourg se dressait, menaçante et avide, sur les crêtes des Carpates, dans cette Transylvanie assujettie depuis peu grâce à une nouvelle arme, celle du prosélytisme catholique, qui imposera l'union des Roumains orthodoxes avec Rome en 1699. À l'immense tribut payé aux Turcs s'était ajouté maintenant celui réclamé par les Autrichiens³⁰, de sorte qu'en 1689 Dementie Fomin pouvait informer le tzar que la Valachie était à la fois tributaire aux Turcs, aux Autrichiens et aux Tartares³¹.

Sur ces entrefaites, l'adjudication des principautés danubiennes à l'une ou à l'autre des puissances ayant quelque intérêt dans cette partie du monde était devenue un jeu de cartographie politique, en vogue dans la diplomatie européenne. Aux prétentions de Sobieski, qui réclamait la Moldavie comme récompense des sacrifices faits à la cause de la chrétienté, ou à celles de l'empereur Léopold I, qui sortait de l'oubli les anciens droits des souverains de l'Hongrie, s'ajoutaient maintenant les visées du Roi Soleil. En effet, à Versailles, Louis XIV projetait de donner en mariage à Sobieski une princesse de France, lui accordant en dot les Pays roumains, « que sa Majesté – consignait un rapport diplomatique de l'époque – lui céderait (après avoir chassé les Turcs d'Europe) »³². Suivaient les ambitions d'Imre Tököly, qui souhaitait créer un avant-poste français sur le Danube ; c'était aussi le rêve du duc de Lorraine, qui n'aurait pas dédaigné le trône de la Valachie, considérée par un diplomate français un « domaine » bon à être attribué à n'importe qui, selon les besoins de l'équilibre de la politique européenne³³.

²⁸ N. Iorga, *Histoire des Roumains et de la Romanité Orientale*, t. VI, Bucarest, 1940, p. 509-510.

²⁹ *Ibidem*, p. 487-489.

³⁰ *Ibidem*, p. 482 et 508.

³¹ L.E. Semionova, « Stabilirea legăturilor diplomatice », p. 36.

³² Ms. fr. 7176 de la Bibliothèque Nationale de France, Paris, d'après N. Iorga, *op. cit.*, p. 496.

³³ *Ibidem*, p. 503, 508-509.

La chancellerie de Brâncoveanu n'ignorait rien de ces combinaisons naïves, dangereuses seulement au cas où leurs auteurs auraient eu le pouvoir de les traduire en faits. Mais après la paix de Carlowitz, les points névralgiques du continent se transportent vers l'Occident (Espagne) et vers le nord (Suède). Dans l'accalmie relative qui s'installe alors en Europe de Sud-Est, la nouvelle puissance militaire destinée, tôt ou tard, à se montrer sur le Danube était la Russie, avec laquelle il fallait de bonne heure préparer les futurs rapports.

Dans cette conjoncture, l'information politique, la réflexion sur les événements contemporains, comme la méditation sur l'histoire en général, la patience, le courage, le tact – les traits mêmes du véritable diplomate – pouvaient être d'une aide décisive pour un pays serré de près et convoité par ses ennemis. Et, durant longtemps, Brâncoveanu eut à ses côtés un tel diplomate dans la personne du Stolnic, l'homme qui cumulait ces rares qualités.

Quelques pièces dans l'Ancien Palais, sis à Bucarest, au cœur de la ville, ont concentré pendant les années de transition du XVII^e au XVIII^e siècle l'activité diplomatique la plus intense de l'Europe de Sud-Est. Le cabinet de travail du Stolnic Cantacuzène était le point d'où des antennes secrètes partaient atteignant au nord-ouest Vienne, au nord-est Moscou via Jassy, Baturin, Kiev ; au sud, Constantinople et Jérusalem, et au sud-ouest – Venise. C'est Constantin Cantacuzène qui, aux dires de Del Chiaro, « dirigeait la correspondance du Prince avec les souverains très chrétiens et surveillait les secrétaires de langues italienne, latine, allemande, polonaise, grecque et turque »³⁴. Il jugeait de la situation internationale, après s'être documenté en prenant connaissance de la presse occidentale qui lui parvenait régulièrement de Vienne. Une autre source qu'il mettait à contribution était le réseau d'informateurs avisés, choisis dans les rangs des dignitaires étrangers, tels que : Alexandre Mavrocordato l'Exaporite – à Constantinople ; le comte Ferdinand de Marsigli, le comte Mikes et d'autres personnalités politiques – en Autriche ; les chanceliers F.A. Golovine et A.G. Golovkine – à Moscou ; ou dans les hauts rangs de l'Église, comme les prélats Dosithée de Jérusalem ou Chrysanthos Notaras ; parmi les marchands comme ceux des compagnies grecques de Braşov et de Vienne ou, enfin, les simples agents payés par la chancellerie valaque³⁵. Il devait examiner aussi, sans doute avec scepticisme, mais avec le désir de ne rien laisser au hasard, les

³⁴ A. M. del Chiaro, *op. cit.*, trad. roumaine, p. 104.

³⁵ Voir, sur l'activité diplomatique du Stolnic Constantin Cantacuzène et de C. Brâncoveanu, N. Iorga, l'« Introduction » à *Scrierile Cantacuzinilor. Operele lui Constantin Cantacuzino*, p. VIII et suiv. ; C. Şerban, « Legăturile lui Constantin Cantacuzino cu Rusia », *Studii şi articole de istorie*, 2, 1957, p. 237-254 ; idem, « Contribuţie la repertoriul corespondenţei Stolnicului Constantin Cantacuzino », dans *Studii*, 19, 1966, n° 4, p. 683-705 ; L.E. Semionova, « Stabilirea legăturilor diplomatice », G.S. Ardeleanu, « Ştiri privitoare la istoria Țărilor Române » ; Gh. Georgescu-Buzău, « Un diplomat român la Moscova la începutul secolului al XVIII-lea : David Corbea Ceaşul », dans *Relaţii româno-ruse în trecut*, Bucarest, 1957, p. 42-62.

pronostics politiques des calendriers astrologiques : les *Foglietti novelli* et la *Tartagna degli influssi*, ou les rédactions hermétiques de Chiaravalle et Fourniol³⁶. C'était à lui de donner des instructions, verbales ou par écrit, aux innombrables agents diplomatiques, plénipotentiaires, courriers qui s'en allaient ou venaient sans cesse dans la capitale. C'était lui, aux heures de la soirée, le conseiller intime du Prince pour la politique étrangère ; dans la matinée, c'était lui l'expert des tractations officielles avec les ambassadeurs de passage ou les messagers des puissances voisines ; c'était lui, le fin convive des banquets, l'amphitryon des hôtes de marque ; et lui toujours, au cœur de la nuit, déchiffrait à la lueur tremblante des chandelles les messages secrets des envoyés valaques auprès des Cours étrangères.

Une chancellerie nombreuse rédigeait, traduisait, écrivait sans cesse d'après ses directives : Antonio-Maria del Chiaro, pour l'italien, le médecin Bartholomée Ferrati pour l'allemand ; Nicolas Folos de Wolf pour le latin, Afendulis Clucerul et quelques scribes turcs pour les lettres dans cette langue, les frères David et Théodore Corbea pour le latin, le slavon, le russe et le grec ; Constantin Strâmbeanu pour les missives en roumain, ainsi que bien d'autres secrétaires pour les messages en polonais et hongrois, auxquels étaient adjoints André Wolf, Pierre Grienner, Nicolas de Porta, Jean Franco, le prêtre Nicolas et de petits fonctionnaires, consignés par la riche correspondance de cet actif homme d'État³⁷. La trésorerie veillait à soutenir ses activités à l'étranger avec des bourses bien garnies d'écus et de ducats ; l'intendant pourvoyait au nécessaire en fourrures et étoffes de prix ; les haras donnaient leurs meilleurs coursiers, tandis que les grands domaines assuraient la provision en bouteilles de Tokay et Drăgășani, miel, troupeaux et céréales destinés à préparer la voie aux ambassadeurs. Nulle part, entre Vienne, Moscou et Constantinople, il n'y avait dans les relations internationales une activité plus vive et plus appliquée.

Le rôle politique de cette chancellerie active et bien informée, comparable à tout ce qu'il y avait de meilleur dans la diplomatie européenne de l'époque, fut en vérité très grand.

Souhaitant « se tailler une fenêtre vers l'Europe », la politique de Pierre le Grand visait à assurer aux Russes deux sorties à la mer (la Baltique et la Méditerranée, par la mer Noire et les Dardanelles) et se heurtait dans ces projets à deux adversaires : la Suède et la Turquie. Ses bonnes relations avec la Valachie assuraient au tzar, en temps de paix, un centre d'amples informations, récentes et exactes, sur la politique intérieure et extérieure de l'Empire ottoman, son potentiel économique et militaire, ses intentions immédiates – le tout, grâce au réseau tissé par le *Stolnic* Cantacuzène. Par cette même voie, le tzar s'était

³⁶ E. Vârtosu, *Foietul novel – Calendarul lui Constantin Brâncoveanu, 1693-1704*, Bucarest, 1942, p. XXI-XXIII.

³⁷ C. Șerban, *op. cit.*, p. 239, n° 10.

assuré un moyen sûr et commode de communication avec Pierre Andreevitch Tolstoï, l'ambassadeur russe de Constantinople. Aucun autre État du sud n'aurait été à même de rendre à la Russie de tels services à cette époque. La Moldavie subissait de fréquents changements de régime et le tzar ne trouvait pas toujours des amis parmi les nombreux princes qui s'y succédaient ou, en tout cas, il n'aurait su y trouver de diplomates aussi avisés que Brâncoveanu et Cantacuzène. D'autre part, Pierre savait que, si la guerre éclatait, il pourrait compter sur l'appui économique et militaire des Roumains et, par eux, des autres peuples balkaniques qui faisaient leurs préparatifs militaires avec l'aide de Bucarest, ou même sur le territoire de la Valachie.

La correspondance diplomatique des années 1701-1714 confirme amplement l'attente des Russes. Le courrier transmis par les messagers valaques du temps, G. Castriote, David Corbea, Théodore Corbea, le capitaine Sava Constantin, Panaïot Radu, Petru Damian, etc., comportait des informations qui auraient pu échapper à Tolstoï, moins introduit dans l'intimité des milieux politiques ottomans à cause justement de sa qualité d'ambassadeur de la Russie. On retrouve dans ces lettres des informations militaires, comme celles se rapportant à l'intention du vizir Tatlaban Moustapha de déclarer la guerre (1702) ou de bloquer les bouches du Don (1704), le nombre des ouvriers envoyés en Crimée pour la construction des forts à Kertch ou les effectifs de la flotte turque en ce port, la tension dans les rapports turco-tartares ou l'incendie des chantiers navals de Constantinople et les pertes de la flotte turque³⁸. On y retrouve des portraits de hauts dignitaires ottomans, celui de Tatlaban Moustapha, par exemple, « qui ne sait ni lire ni écrire », de fines descriptions de l'état d'esprit à Constantinople où, en automne 1707, à cause de la terreur instaurée par le vizir, « le peuple gémit, *on parle beaucoup et des prophètes surgissent* ». Mais l'aire des informations était encore plus large, elles concernaient les relations des Autrichiens avec les insurgés de François Rákóczy, la position de la France, de l'Angleterre ou des Pays-Bas à l'égard de la Transylvanie, les campagnes suédoises en Saxe et Ukraine, la disette qui sévissait en France et même certains détails qui ne pouvaient échapper à l'attention d'un homme politique avisé, comme le scandale provoqué à Paris par le mariage morganatique de Louis XIV avec Madame de Maintenon.

La satisfaction de Moscou à la réception de ces nouvelles était grande et elle explique la fréquence des lettres de remerciements que le tzar et son chancelier, P.A. Golovine, adressaient au *Stolnic* ou à Brâncoveanu, « le bienfaiteur très clément et très cher », pour « son ardeur chrétienne », ainsi que les demandes pressantes d'écrire le plus souvent possible, « car la grande amitié de votre altesse est pour nous d'un grand soulagement »³⁹. Le tzar n'ignorait

³⁸ G.S. Ardeleanu, « Știri privitoare la istoria Țărilor Române », p. 204, n° XLII.

³⁹ *Ibidem*, p. 208, n° LXIV.

point les risques de Brâncoveanu, qui, par ses relations avec la Russie, exposait et son trône et sa vie, c'est pourquoi il l'encourageait en l'assurant, pour compenser ces périls, de « toute notre clémence » et faisait des vœux pour « qu'à l'avenir votre penchant à notre égard soit le même, par devoir chrétien »⁴⁰.

Il est évident que *Brâncoveanu assumait tous ces risques en vue d'un but politique précis*. Les intentions de la Russie de raviver les hostilités avec la Porte, la guerre avec la Suède une fois conclue, étaient très claires et personne ne croyait à Bucarest en la durée de la paix russo-turque de 1700. La question était en l'occurrence de savoir *quand entendait le tzar déclencher la guerre avec la Porte*, parce qu'en ce cas l'éventualité que la Valachie devienne un théâtre de combat était plus que probable, avec toutes les conséquences économiques et militaires que cette situation pouvait engendrer. Cette guerre pouvait avoir comme résultat ou *de délivrer le pays des Turcs*, ce qui soulevait la question de *son futur statut, des relations avec le tzar*, ou bien la *défaite des Russes* (comme il adviendra à Stănilești, en 1711). Le prince devait être prêt à affronter les deux situations ; la seconde alternative entraînait *la rupture inévitable avec les Turcs, d'où la nécessité d'assurer la sécurité de sa famille et de ses biens*.

C'est pourquoi, outre les informations et les services mentionnés, le côté roumain ne cessait de sonder les intentions du tzar. Une lettre du 6 décembre 1703, présentée par l'homme de confiance des Cantacuzène, David Corbea, au chancelier Golovkine, exprime clairement ce désir. Elle mentionne que les peuples de la Péninsule balkanique, durement opprimés, « ont prié d'une seule voix mon Maître et ils lui ont demandé conseil » sur ce qu'ils doivent faire pour commencer la lutte de leur délivrance. Et David Corbea demande à son tour « quels sont les espoirs qu'on peut donner à ces peuples, comment les rassurer et comment leur parler à cet égard ? »⁴¹. En même temps, Brâncoveanu veut des garanties pour sa personne, sa famille et ses biens ; il les obtient en 1701 par un privilège (*Žalovannaja gramota*) qui lui assurait, à lui et aux Cantacuzène, un asile en Malorussie en cas de danger⁴². En 1709 les engagements réciproques prennent la forme d'un traité secret d'alliance dont le texte n'a pas été découvert encore, mais dont le chroniqueur contemporain Ioan Neculce connaissait l'existence. Le traité prévoyait l'alliance militaire des Roumains, qui devaient s'associer aux Serbes et aux Bulgares, au moment des futures hostilités russo-turques, ainsi que le ravitaillement des armées russes par les Roumains. Le tzar Pierre garantissait la défense de la Valachie par les armes, l'indépendance du pays et la reconnaissance de Brâncoveanu en tant que prince souverain. Une autre clause devait sans doute prévoir que ledit traité sera appliqué dès l'entrée des troupes russes sur le territoire valaque, et c'est ce qui explique pourquoi le

⁴⁰ A.C. Stourdza, *Constantin Brancovan, Prince de Valachie*, vol. III, p. 31, n° 20.

⁴¹ L.E. Semionova, « Stabilirea legăturilor diplomatice », p. 40.

⁴² *Ibidem*, p. 48.

tzar ne reproche rien à Brâncoveanu quand, deux ans après, lors du combat de Stănilăești, celui-ci se tient dans la réserve⁴³.

Mais au moment où ils commençaient à nouer des liens diplomatiques avec Pierre le Grand, le *Stolnic* Cantacuzène et Brâncoveanu s'étaient fixé un but politique plus élevé, celui d'*attirer le tzar* dans une guerre avec la Porte, de *précipiter ce conflit*, dont les Pays roumains espéraient tant. La mission à Moscou, en avril 1698, de Georges le Castriote, qui reprenait les contacts diplomatiques roumano-russes après l'ambassade de l'archimandrite Issaïe en 1688-1691, eut pour objet l'exposition d'un plan de guerre anti-ottomane conçu à Bucarest. On fit même appel, en cette occasion, à l'influence du Spathaire Nicolas Miclescu, haut fonctionnaire justement au ministère russe des affaires étrangères, *Posolskij prikaz*⁴⁴, afin de faire accepter ce plan valaque qui comportait une action militaire. Les Turcs devaient être pris par surprise entre deux feux : l'un déclenché par les Russes sur le littoral nord de la mer Noire, par la prise d'Otchakov et du port de Kertch, ce qui entraînerait l'isolement des Tartares de Crimée de ceux du Kouban ; et le deuxième, roumain (moldavo-valaque), dirigé contre le Bugeac. Cette proposition valaque comptait sur l'appui des troupes moldaves commandées par Constantin Turculeț et sur la coopération des troupes fournies par les peuples balkaniques.

Quelques détails sont significatifs dans ce mémoire. Les auteurs ont cherché l'équilibre des rapports – inégaux – entre le petit État qu'était la Valachie et l'Empire russe. C'est pourquoi, à l'instar de Șerban Cantacuzène dix ans auparavant dans ses pourparlers avec les Autrichiens, on y parle au nom de *tous les peuples* chrétiens des Balkans, mentionnant que cette proposition vient également « de la part des Serbes, Bulgares, Macédoniens, Albanais et de tous les autres peuples helléniques »⁴⁵. D'autre part, l'aide demandée au tzar concernait *uniquement la coopération militaire*. On y soulignait le fait que la Valachie et le groupe des peuples balkaniques possédaient un potentiel militaire considérable, suffisant en tout cas à la défense des régions libérées, aussi n'était-il pas question de prolonger l'intervention des armées russes dans le Sud-Est. L'argument est présenté comme un désir d'éviter au tzar toute dépense de guerre et c'est pourquoi « nous vous prions seulement de nous délivrer, en nous portant aide *une seule fois*, parce que la ligne du Danube pourra être défendue ensuite par les armées roumaines »⁴⁶.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ La lettre du *Stolnic* adressée à N. Miclescu dans le *Ms. roum. 5148* de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, p. 205, et P.P. Panaitescu, *Influența polonă și rusă în cultura românească*, cours à l'Université, Bucarest, 1935-1936, p. 600-601. L.E. Semionova, « Stabilirea legăturilor diplomatice », p. 37, résume le plan d'après l'original des archives de Moscou.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁶ *Ibidem*.

Cependant, ouvrir un front anti-ottoman au moment où les hostilités turco-autrichiennes étaient sur le point d'arriver à leur terme (bientôt vont commencer les pourparlers de Carlowitz) ne convenait point à la politique de Pierre le Grand, qui se préparait en vue d'une guerre dans le nord, c'est pourquoi la réponse à la proposition valaque fut différée. Dans une lettre adressée au Castriote, Brâncoveanu déplore « ce long retard et ce grand silence » et insiste sur l'opportunité d'une guerre russo-turque à un moment où « la puissance païenne est très affaiblie ». L'envoyé valaque s'attardera à Moscou sans recevoir la réponse désirée.

Pourtant, ni le *Stolnic*, ni Brâncoveanu ne renonceront à leur dessein d'accélérer l'entrée en jeu des Russes et, envoyant David Corbea Ceaușul en qualité de résident à Moscou en automne 1702, ils réitérent leur proposition au sujet d'une guerre russo-turque. Le nouveau mémoire traitait maintenant des résultats d'une délibération secrète qui avait eu lieu à Bucarest en 1700 entre le prince, les frères Constantin et Michel Cantacuzène et le patriarche Dosithée de Jérusalem. Analysant la conjoncture internationale, la situation intérieure de l'Empire ottoman, les relations russo-turques ainsi que celles des Églises catholique et orthodoxe, les quatre hommes d'État arrivent à la conclusion que la Russie devrait modifier sa politique extérieure et se dépêcher de conclure la paix avec les Suédois, pour déclarer la guerre à la Porte⁴⁷.

Pareille proposition pouvait sembler téméraire, mais le mémoire valaque fournissait des arguments tirés de l'ensemble de la situation internationale. À Bucarest, on savait que la Hongrie entrera bientôt dans l'alliance franco-suédoise contre la Russie. Le vœu général des peuples chrétiens était de voir la Russie conclure une paix, fût-elle provisoire, avec les Suédois et retourner les armes contre l'Empire ottoman, dont l'état économique, militaire et politique était susceptible d'assurer la victoire du tzar. Tout retard pouvait cependant être fatal, parce que les Turcs de leur côté, sous la pression des puissances européennes, s'apprêtaient à attaquer la Russie.

Le plan des opérations militaires était demeuré dans ses grandes lignes le même que celui de 1698. Mais il donnait des informations précises sur les préparatifs militaires des Serbes et sur l'aide que pourrait fournir l'armée moldave de Constantin Turculeț. Pour conclure, le mémoire réclamait une réponse claire de la part du tzar.

Cependant la Russie venait justement de conclure un traité de paix avec la Porte qui lui cédait l'Azov, acceptait la présence de la flotte russe dans la Mer Noire et le passage des navires marchands russes à travers les Dardanelles, permettant aussi l'expansion des relations russes dans les possessions orientales de la Turquie, en accordant aux Russes le droit de pèlerinage à Jérusalem – droit

⁴⁷ G. Georgescu-Buzău, *op. cit.*, p. 56 ; L.E. Semionova, « Stabilirea legăturilor diplomatice », p. 43.

qui allait se convertir avec le temps dans une politique de protection des chrétiens orthodoxes se trouvant sous la domination ottomane. Ce traité assurait à la Russie le calme dans le sud et la possibilité de concentrer ses forces sur le front de la Baltique. La proposition valaque n'avait donc aucune chance de pouvoir modifier la politique du tzar.

On connaît les résultats de cet échange de lettres entre Bucarest et Moscou durant le règne de Brâncoveanu. Pour la première fois en 1703, et ensuite après 1711, les Turcs ont estimé devoir couper court aux menées « traîtresses » du prince valaque. Toutefois, la conception politique qui a guidé cette action diplomatique, bien que sans résultat pour la Valachie, garde sa haute valeur non seulement à cause du sentiment patriotique qui l'animait, mais aussi pour l'habileté et la ténacité avec lesquelles elle fut conduite. Comme le diplomate employé de préférence dans ces relations était David Corbea, l'homme de confiance des Cantacuzène et comme c'est le *Stolnic* qui plus encore que Brâncoveanu a milité en faveur des liens avec Moscou, le rôle de Constantin Cantacuzène dans la politique étrangère de la Valachie gagne un relief particulier. Interrompu pour un temps, par suite d'une mésintelligence intervenue dans ses relations avec Brâncoveanu, ce rôle allait se poursuivre sous le règne d'Étienne Cantacuzène.

La politique extérieure promue par le *Stolnic* visait la délivrance de la Valachie et de la Moldavie de la dépendance ottomane, en assurant à ces pays leur ancien statut international, que sa documentation historique lui avait attesté. Le *Stolnic* était instruit du fait que quelques siècles auparavant la Moldavie et la Valachie « savaient garder leurs frontières », que ces pays jouissaient du respect de leurs voisins qui recherchaient leur amitié. « Et ils se sont comportés et maintenus de la sorte durant un grand nombre d'années, ne laissant pas d'autres royaumes, voire empires leur en imposer, puisque grande et puissante était leur armée »⁴⁸. L'idéal politique de Constantin Cantacuzène se fondait sur les convictions de l'historien et sur les observations lucides de l'homme d'État. Combien profonde était sa connaissance de la situation internationale de la Valachie, nous le comprenons de cette caractérisation qui définissait aussi bien l'autonomie intérieure de ce pays que ses rapports de semi-dépendance vis-à-vis de la Porte : « Et ces Roumains-là, bien qu'ils aient eu à traverser d'innombrables violences, accablés de maux et de vicissitudes indicibles, les voilà quand même jusqu'à présent, encore que sans être absolument heureux et complètement libres, mais conservant toujours leur seigneur souverain et cette langue des Romains »⁴⁹. Avant Cantemir, il savait déjà que ces rapports avec la Porte sont assis sur des traités et, dans ses négociations avec les puissances

⁴⁸ C. Cantacuzène, *Istoria Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. I, p. 67-68.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 69.

étrangères, il se rapporte à d'« anciens privilèges », pour la complète réactualisation desquels il militait.

*

Parmi les lettrés roumains de la fin du XVII^e siècle et du début du siècle suivant, le *Stolnic* était sans doute celui disposant de la plus ample et la plus disciplinée information. À Constantinople, Cantemir fut souvent redevable au hasard, qui lui mettait sous les yeux un livre ou l'autre, ce qui explique l'importance qu'un penseur de second rang – Van Helmont – put acquérir dans son œuvre philosophique, ainsi que les limites de son œuvre historique, trop confiante dans les données parfois douteuses des chroniques turques.

Obligé par les circonstances d'interrompre ses études à Padoue, le *Stolnic* rentre dans son pays avec une riche provision de livres, qu'il va augmenter de plus en plus, d'après de critères sûrs et avec des moyens d'acquisition dont Cantemir n'a jamais disposé⁵⁰. Il y avait dans cette moisson, appelée à lui assurer par la suite la possibilité de s'approprier une vaste culture, des chefs-d'œuvre de la philosophie et de l'histoire, de la littérature classique médiévale ou contemporaine. Son catalogue des livres achetés en Italie, qu'il commença le 1^{er} juillet 1667⁵¹, mentionne l'*Iliade* et l'*Odyssée*, les vers de Virgile et Térence, d'Horace et Martial, les ouvrages de Lucien et de Valère Maxime, les *Histoires* de Tite-Live et de Quinte-Curce, les œuvres de philosophie, de physique et de cosmologie d'Aristote, les commentaires à ces œuvres d'Alexandre d'Aphrodisias, de Thémistios, de Simplicius ou de Jean le Grammairien. C'est toujours alors qu'il acheta des œuvres d'éthique ancienne comme le *Manuel d'Epictète*, ou moderne, comme les *Adages* d'Erasme. La pensée la plus hardie du Moyen Âge y était représentée par *La substance du monde* d'Averroès, cependant que les *Logiques* de Césaire Cremonini et Zabarelli faisaient le même office pour la philosophie moderne. L'astronomie était présente avec la *Carte du ciel* de Paolo Loredano, l'histoire – par Natalis Comititis, le droit – avec les *Institutions* de Justinien.

⁵⁰ À propos de la bibliothèque du *Stolnic*, voir la bibliographie de notre article intitulé : « Un mare iubitor al cărții : Stolnicul Constantin Cantacuzino (1640-1716) », *Revista bibliotecilor*, 19, 1960, n° 7, p. 359-362 ; ses études à Padoue, sa bibliothèque latine et italienne, ainsi que ses relations avec Ferdinand de Marsigli ont fait du *Stolnic* un promoteur des relations culturelles roumano-italiennes. Cf. M. Ruffini, *L'influenza italiana in Valacchia*, p. 11 et suiv.

⁵¹ Le catalogue de la Bibliothèque de Mărgineni, ainsi que le journal du *Stolnic*, tenu durant ses années d'études, ont été publiés par N. Iorga dans *Scrierile Cantacuzinilor. Operele Stolnicului Constantin Cantacuzino*, p. 1-12 ; C. Dima-Drăgan vient de découvrir un autre catalogue, plus récent en date et plus complet, de cette bibliothèque de Mărgineni, qu'il signale dans son article « Biblioteca Stolnicului C. Cantacuzino », *Studii și cercetări de documentare și bibliologie*, 6, 1964, n° 2, p. 203 ; sa description chez le même auteur dans son article « Un catalog necunoscut al bibliotecii Stolnicului Constantin Cantacuzino », *Revista arhivelor*, 7, 1964, n° 7, p. 286-303.

Tous ces livres allaient s'ajouter à la bibliothèque, plus ancienne en date, de Mărgineni (Prahova), fondée par le père du *Stolnic*, le *Postelnic* Constantin. Chaque année, des ouvrages importants s'entassaient dans les rayons de cette bibliothèque – la plus vieille des bibliothèques humanistes roumaines, connue dans tous ses détails et reconstituée d'après les volumes et les catalogues qui s'y sont conservés. L'enrichissement de cette bibliothèque fut l'une des préoccupations constantes du *Stolnic*. Ses correspondants de Padoue, de Venise ou de Vienne, ses amis lettrés – Ferdinand de Marsigli de Bologne⁵², l'historien serbe Georges Branković⁵³ ou son frère Sava, métropolite à Alba Iulia, le médecin grec Jacques Pylarinos⁵⁴ ou le savant anglais Edmond Chishull⁵⁵ – devenaient tous de véritables sources de ravitaillement en livres, achetés ou reçus en don. Les campagnes des troupes roumaines à l'étranger devaient satisfaire également cette passion de bibliophile. Les soldats qui ont pris part aux sièges de Kamienec, en 1672, ou de Vienne, en 1683⁵⁶, ainsi que les « kurucz » de Tököly, en 1691, lui apportaient des livres de prix, ensuite soigneusement conservés à Mărgineni.

Cette bibliothèque du *Stolnic* allait devenir un fonds utile à bon nombre d'amis des lettres, roumains ou étrangers, qui en profitèrent soit par l'étude des ouvrages qu'elle renfermait, soit par les dons de son généreux propriétaire. Les notes de lecture, comme celle de Damascène de Râmnic, faite en 1696 sur un

⁵² C'est Ferdinand Marsigli que le *Stolnic* pria de lui envoyer l'œuvre de Segneri (cf. M. Ruffini, *L'influenza italiana in Valacchia*, p. 190-192). Son ami italien a accédé à cette demande, puisque nous trouvons dans le catalogue de la bibliothèque de Mărgineni, n° 79 – actuellement dans la bibliothèque du Lycée « N. Bălcescu » (11/187, 26/ 587) – trois volumes de l'œuvre du célèbre jésuite contemporain du *Stolnic*, *La manna dell'anima*, Bologne, 1682, avec le beau *ex-libris* des Cantacuzène.

⁵³ Cf. C. Dima-Drăgan, « Cultural relations between the Serbian Chronicler George Brankovich and the *Stolnic* Constantin Cantacuzino », *Revue des études sud-est européennes*, 2, 1964, n° 3-4, p. 553-560. Il faisait chercher en Transylvanie (1706), par l'entremise de Fr. Lugasi, l'œuvre historique de Wolfgang Bethlen, bien qu'il fût le possesseur de celles de Bonfinius, Istvanfi, I. Bethlen (cf. I. Minea, « Ceva despre Constantin Cantacuzino *Stolnicul* », *Cercetări istorice*, 8-9, 1932-1933, n° 2, p. 77).

⁵⁴ Il s'agit de la fameuse *Chronica, succinctius comprehendenda res memorabiles...* de Johannes Nauclerus, Cologne, 1544, aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, volume qui des mains du métropolite Dosithée passa dans celles de Jacques Pylarinos, qui l'offrit ensuite au *Stolnic* (I. Bianu, « Însemnări autografe scrise într-o carte veche de Dosofteiu Mitropolitul Moldovei – 1663-1686 », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Literare*, II^e série, 36, 1915, p. 155-160). Le *Stolnic* allait citer la chronique de « Nafelir » dans *Istoria Țării Românești*.

⁵⁵ *Il cardinalismo di Santa Chiesa, parte terza*, 1668, actuellement à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, portant l'*ex-libris* du renommé savant anglais.

⁵⁶ Il s'agit d'un manuscrit de 1370 d'après l'œuvre de Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum*, décrit par Al. Ciorănescu, « Un manuscrit latin adus de la asediul Vienei în Biblioteca *Stolnicului* Constantin Cantacuzino », *Cercetări literare*, 1, 1934, p. 120. Aujourd'hui, le manuscrit se trouve à la section de Manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine.

exemplaire de *Canciones* de Didacus de la Vega (Venise, 1604)⁵⁷ ; les lettres comme celles de 1708, 1712, 1713, où le *Stolnic* annonçait à son ami, Chrysanthos Notaras, patriarche de Jérusalem, l'envoi « d'un calendrier de Tyrnavia dit de l'Astrophile »⁵⁸, ainsi que d'autres calendriers ; les livres qu'il offrit à différentes personnes et qui ont été retrouvés dans les bibliothèques de Valachie, de Transylvanie et de Moldavie – sont autant de preuves du fait que le *Stolnic* se faisait une joie de communiquer à ses proches la lumière de ses livres. Après sa mort, en 1716, sa bibliothèque fit l'objet de l'âpre convoitise des bibliophiles, au premier rang desquels se plaçait Nicolas Mavrocordato, dont la fameuse bibliothèque de Văcărești compte un bon nombre des livres ayant appartenu auparavant au *Stolnic*⁵⁹. À l'heure actuelle les efforts en vue de reconstituer la bibliothèque de Mărgineni ont mis au jour les avatars inattendus de ces livres, qui ont passé sans cesse de main en main, mais toujours fort appréciés pour leur valeur.

Mais le *Stolnic* transforma aussi sa bibliothèque en cabinet de travail scientifique, littéraire et politique. La principale œuvre sortie de ce laboratoire est l'*Histoire de la Valachie – Istoriia Țării Rumânești*⁶⁰.

Constantin Cantacuzène reprend et amplifie les grands thèmes de la littérature historique roumaine du XVII^e siècle. Écrivant l'*Histoire de la Valachie*, l'auteur sait qu'il aura à traiter seulement d'une partie du peuple roumain, de beaucoup plus nombreux en réalité. Cependant pour l'époque antérieure à celle de sa séparation en plusieurs États, il veut envisager la totalité du peuple roumain, qui fait le sujet d'un livre qui du reste ne dépasse pas la période des migrations. La situation géographique des Roumains, leur nom, leur origine et l'unité de ce peuple sont les grands thèmes de la première partie d'une œuvre qui, commençant par une discussion des sources et des différentes opinions antérieures, est pour très peu un exposé historique.

⁵⁷ Didacus della Vega Toletanus, *Canciones vespertinae quadragesimales super septem poenitentiales psalmos*, Venetiis, 1604, exemplaire de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, appartenant à la bibliothèque de Mărgineni. Sur le feuillet de garde, une note de l'évêque Damascène de Râmnic : « Qu'on sache l'époque où jupan Ștefăniță a étudié avec le maître Hiéromoine Damascène, Mai d... 8, 7204 (1696) ».

⁵⁸ Lettres adressées par le *Stolnic* à Chrysanthos Notaras en septembre 1708, novembre 1712 et 27 janvier 1713 – chez Hurmuzaki, *Documents*, XIV³, Bucarest, 1936, p. 58, 102 et 110.

⁵⁹ « ...la plupart des livres [de la bibliothèque du *Stolnic*] ont été pris par Nicolas-Voïvode et transportés dans la bibliothèque qu'il s'était arrangée à Constantinople » (*O descripție a Țării Românești* du XVIII^e siècle, anonyme, chez N. Iorga, *Studii și documente*, vol. III, Bucarest, 1901 ; cf. aussi I. Popescu-Teiușan, « Vechea bibliotecă a Colegiului popular „N. Bălcescu” din Craiova », *Studii și cercetări de documentare și bibliografie*, 6, 1964, n° 2, p. 187.

⁶⁰ Conservée dans les mss. n°s 441 et 3443 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, l'œuvre du *Stolnic* a été récemment publiée par M. Gregorian dans *Cronicari munteni*, vol. I, Bucarest, 1961, p. 1-79. Pour les détails concernant les manuscrits et les différentes éditions, ainsi qu'en ce qui concerne l'histoire de son attribution, voir N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. III, Bucarest, 1945, p. 271-272.

Par les Roumains, déclare l'auteur « j'entends aussi bien ceux d'ici, que ceux de la Transylvanie, qui sont d'un sang encore plus pur, et les Moldaves et tous ceux qui vivent ailleurs et parlent cette langue, malgré les quelques différences de certains mots, sorties du mélange avec d'autres langues... ils font toujours un tout. C'est que, comme je le dis, nous tenons toujours ceux-là pour Roumains, car tous ont jailli d'une même source et en descendent »⁶¹. Il y a d'autres Roumains dans la Péninsule balkanique, et le *Stolnic* le sait : ils sont « dispersés tout au long, depuis Ianina en Épire jusque dans le voisinage des Albanais, près d'Elbasan »⁶². D'après notre auteur, ils seraient les descendants de la population que Gallien disloqua de Dacie, en 271. Peu nombreux, ils subissent la même oppression politique et sociale que les Grecs, et sont tombés dans une rusticité totale, se faisant reconnaître par leurs noms et leur langue. Tout en les décrivant d'après des renseignements pris à une source sans doute directe, le *Stolnic* fait encore preuve de patriotisme puisqu'il fait de son mieux pour les laver des calomnies qui circulaient sur leur compte.

Démontrer l'origine romaine de son peuple est pour Cantacuzène une tâche scientifique aussi bien que politique. Descendant de la race qui jadis s'était rendue maîtresse du monde, les Roumains ont hérité de la noblesse de sa civilisation. À l'instar de l'élite des stratèges du Grand Macédonien, qui, après la disparition de leur chef « étaient demeurés et avaient choisi pour s'y établir les meilleurs et les plus grands pays de l'Asie... ici ce sont eux [les Romains] qui sont restés et ont persisté jusqu'en ces derniers temps »⁶³. Rome fournissait à la Dacie « de grands hommes et de bonne lignée »⁶⁴. Il repousse avec indignation la légende de Simion Dascălul sur l'humble origine des Roumains, légende qui lui était connue par la lecture de la chronique de G. Ureche, dont il avait obtenu un exemplaire lors de son voyage en Moldavie. L'hypothèse que les Moldaves eux-mêmes seraient les descendants des bergers du Maramureș est considérée avec ironie⁶⁵. Constantin Cantacuzène est décidé d'attester la noble origine des Roumains, même s'il doit abandonner la discussion sur l'ancienne Dacie, car « il ne m'est guère possible d'insister sur tous ceux qui ont écrit sur cette Dacie et sur ces Valaques, comme on les appelle aujourd'hui »⁶⁶, il n'en épargnera pas une ligne cependant dans la partie apologétique de son *Histoire*. Il sait donner une expression lapidaire à cette idée défendue avec ardeur : « et nous, les Roumains, sommes véritablement Romains et Romains de choix par la foi et la vaillance, établis là par Ulpius Trajan après Décébale, après l'avoir entièrement subjugué et fait périr ; et par la suite la série tout entière des empereurs les a

⁶¹ C. Cantacuzino, *Istoria Țării Rumânești*, éd. M. Gregorian, p. 52.

⁶² *Ibidem*, p. 45.

⁶³ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 51-52.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 34.

maintenus là et ils les ont laissés se fixer là et c'est de leurs rejetons que descendent ces Roumains de nos jours »⁶⁷.

Traitant le peuple roumain des provinces historiques comme un tout unitaire, les mêmes considérations apologétiques incitent notre auteur à s'attaquer sporadiquement à des problèmes sociaux et nationaux. Il décrit avec un grand réalisme le processus de l'assimilation des étrangers, qui a eu lieu dans les Pays roumains, parmi la classe dirigeante, notamment. Il est au courant de l'oppression sociale exercée contre les Roumains transylvains, réduits à l'état de corvéables (*iobăgie*), ainsi que de la dénationalisation de l'aristocratie roumaine de cette province, convertie au calvinisme. Il se penche avec sympathie sur les souffrances infligées également aux Roumains et aux Grecs de l'Empire ottoman.

Enfin, au problème de l'origine du peuple roumain, le Stolnic associe celui de sa continuité en Dacie, élevant des objections scientifiques contre la théorie d'une complète retraite romaine au sud du Danube. Comment est-ce qu'une population florissante aurait-elle pu se résigner à abandonner « un héritage depuis longtemps devenu sien et partir pour se fixer ailleurs, dans des sites plus arides et desséchés ? »⁶⁸. Et si tous ces Romains s'étaient retirés quand même, comment expliquer alors la présence des Roumains au nord du Danube et en Transylvanie ? Sans doute, le Stolnic accepte l'idée d'une retraite partielle, sous Gallien en 271, à même de fournir une explication à la présence des Roumains dans la Péninsule balkanique. Cette continuité des Roumains en Dacie, il l'affirme hautement autant comme réalité historique que comme argument en faveur des dons remarquables de ce peuple. « Et d'autant plus grande est la surprise de tous ceux qui écrivent à ce sujet, et de tous ceux qui vont bien juger de ces Roumains ; comment ont-ils fait pour se maintenir et durer jusqu'aujourd'hui, conservant leur langage aussi, et comment ont-ils fait et font-ils encore pour réussir à habiter ces terres ? Fait rare que l'on ne rencontre que chez peu de peuples et de langues. Et qui plus est, tant de races d'hommes étrangers et barbares sont tombés dessus [aux Roumains], en les accablant, qui, agissant de la sorte avec d'autres [peuples], ni leur nom, ni rien n'en subsista, et l'on n'en parle plus... Quant à eux [les Roumains], ils sont demeurés fermes et ont duré tels quels... »⁶⁹.

C'est de cette persistance évidente que le Stolnic dégage le sens du rôle historique du peuple roumain. Après la retraite des autorités romaines, déclare notre auteur, la population romanisée de ce pays, « ces Roumains – Daces qui se trouvaient sur les lieux tâchèrent aussi de conserver leur train de vie et leurs biens, et s'évertuèrent de toutes leurs forces de s'y maintenir, se considérant les

⁶⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 68.

héritiers d'ancienne date de ces terres-là et bien assis, puisqu'ils avaient traversé les siècles et s'étaient enracinés dans toute la Dacie, l'habitant et y demeurant »⁷⁰.

Il s'ensuit que, pour le Stolnic, le moment de l'apparition des premières unités politiques locales coïncide avec la période des migrations et qu'il attribuait à ces formations politiques des éléments d'administration, de législation et d'organisation militaire légués par les autorités romaines. « Donc, ceux-là ayant leurs princes et leurs voïvodes, ayant de bonnes lois et les respectant, étant aussi bons guerriers, ils ont commencé à leur tour à bien garder leur propre pays, défendant d'autant plus fort leurs frontières, et ne voulant plus, quant à eux, se soumettre à personne »⁷¹.

Rédigeant son *Histoire*, le Stolnic se montre, par son attitude et les critères qu'il établit pour son travail, à la hauteur d'un chercheur moderne. Son initiative est née d'une *curiosité scientifique*, ainsi que d'un sentiment de *patriotisme* et d'une *raison politique* ; il voulait percer les ténèbres entourant le passé historique du peuple roumain, car – comme il en fait la remarque – « nous sommes aveugles, muets et sourds aux choses et aux faits qui jadis eurent lieu et s'accomplirent dans cette terre »⁷², et à tel point même que « quiconque peut parler et écrire à son gré » sur la Valachie : « Car personne ne se dresse pour l'affronter et lui répondre, avec la plume ou avec le poing »⁷³. D'autre part, l'histoire a aussi une fonction politique actuelle : « Pour organiser également le cours de notre vie, il était et il est encore nécessaire de connaître les événements du passé »⁷⁴.

Il fait précéder l'élaboration de son travail par une ample documentation et un rigoureux examen critique des sources. « Ce que j'ai peiné, ce que j'ai cherché », confessait l'historien, « ce que j'ai demandé et à ceux bien renseignés et à ceux édifiés par les anciens et les sages, de toutes les manières, ainsi qu'à d'autres sources et m'obligeant à des frais, pour peu que je trouve un historien qui eût écrit avec tous les détails et expressément sur ce pays, ses commencements et ses habitants, ainsi que sur ses maîtres et seigneurs, tous, tant qu'ils furent, combien [ont-ils duré] et comment se sont-ils comportés, et de leurs coutumes et de ses lois, et de tant d'autres [choses] qui s'y sont passées, comme on procède et écrit en détail à l'égard des autres pays »⁷⁵. Ces sources lui apparaissent cependant insuffisantes. Il ne se permet d'en ignorer aucune, quel que soit son genre : les *chroniques* (« letopisețe »), qu'il trouve pourtant rédigées « sans science » et « sans soin » ; les *documents*, « chrysobulles des princes

⁷⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 5.

⁷³ *Ibidem*, p. 8-9.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 5.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 4 et suiv.

conservées par les boyards, aux monastères, ou bien par les doyens des villages ». Le grand nombre de ces derniers est terrifiant, puisque « qui est celui qui puisse s'attarder pour examiner toutes les chrysobulles, voir ce qui y est écrit et comment c'est écrit, afin de pouvoir y recueillir [les données nécessaires] pour raconter ce qui a trait au pays ? » Au point de vue de l'information, leur contenu est assez pauvre, « puisqu'ils en parlent de façon décousue et fort brièvement, en racontant sans commencer depuis le début et parlant d'une seule chose, c'est-à-dire se rapportant soit à celui à qui elle est octroyée, soit à celui qui l'a octroyée ». Une autre source, celle constituée par les *chants populaires*, ne saurait, elle non plus, offrir une certitude, car ces chants sont eux aussi « soit uniquement élogieux, soit pleins de vitupérations..., racontant les faits d'une manière par trop décousue et trop succincte ». D'autre part, les *livres populaires* sont plutôt pure « imagination et invention d'une foule de mensonges, tels qu'on les voit dans celui appelé *Alexandria* (le *Roman d'Alexandre*) ». Pourtant on ne saurait attribuer à ces jugements un caractère tout à fait négatif. Il s'agirait plutôt de simples avertissements restrictifs, puisque notre Stolnic ne se fait point faute d'affirmer qu'il usera du « letopiseť » du pays, « aussi bref, obscur et désordonné qu'il soit ». Et à ses moyens de renseignement, il ajoute les sources étrangères, tout en conseillant leur emploi prudent – « j'irai me renseigner auprès des historiens étrangers, chez les Grecs, les Polonais, les Hongrois et chez bien d'autres encore, et je deviendrai leur débiteur... ».

Un trait caractéristique du Stolnic est sa prédilection pour le renseignement de date récente, fût-il oral, mais puisé à une source sûre : « Pour ma part, je fais crédit et j'honore celles [les nouvelles] que j'entends et d'autres encore du même genre, car plus récentes étant, j'en ai plus de confiance qu'en celles qu'on lit et dont les opinions sont par trop vieilles »⁷⁶.

Son œuvre tient compte de pas moins de vingt-six auteurs : des anciens – comme Tite-Live, Diodore Sicule, Quinte-Curce, Strabon, Dion Cassius, Jordanès ; des historiens du Moyen Âge – comme Procope, Tzetzés, Zonaras ; et enfin des écrivains plus proches de son époque – comme Naoclère, Philippe Clovère, Jean Sleidanus, Noël Conti, J. Carion, Marius Honoratus, Filippo Buonaccorsi, Flavio Biondo, Enea Silvio Piccolomini, Johan et Wilhelm Blauw. La plupart des auteurs qui, en parlant de l'histoire de la Hongrie et de la Pologne ont mentionné aussi celle des Pays roumains, lui sont également connus : Bonfinius, Martin Cromer, Laurent Toppeltin, Nicolaus Olahus, Abraham Baksai, Callimaco Esperiente, Jean Sambucus, Michael Retius Neapolitanus. Mais l'humaniste qu'il est aime aussi orner son exposé de citations prises aux

⁷⁶ *Ibidem*, p. 74 ; son informateur (quant à l'origine des Hongrois) était le chroniqueur serbe Georges Branković, ex-ambassadeur à Moscou en 1668, qui avait remarqué les affinités de langue avec le tartare.

poètes, tandis que le chroniqueur remonte parfois aux sources bibliques. D'où ses références à Ovide, à Plutarque ou à la *Bible*.

L'effort du Stolnic de broser un tableau cohérent et aussi complet que possible de l'âge le plus obscur du peuple roumain s'impose par le résultat obtenu. Une patiente documentation et la critique attentive des sources, les jugements bien pesés qu'il énonce lorsqu'il lui arrive de compléter les lacunes de ses informations ont aidé puissamment l'auteur d'atteindre son but dans la partie de son œuvre qu'il a eu le temps de rédiger. Personne n'aurait su obtenir meilleur résultat à cette époque pauvre en information et dénuée de méthode. Ses conclusions s'avèrent plus proches de la vérité que toutes celles de ses devanciers – Roumains ou étrangers – qui ont écrit à ce sujet. Les efforts de l'historiographie moderne ont assuré de meilleurs fondements documentaires à bon nombre d'idées énoncées par le Stolnic, sans modifier pour autant leur substance.

Aussi l'*Histoire de la Valachie* ne se borne-t-elle point à être un tableau véridique du passé de ce peuple. La manière dont fut envisagé cet ouvrage, quelques-unes de ses idées subsidiaires, ainsi que son style et son vocabulaire en sont tout aussi actuels et précieux pour la culture roumaine. L'auteur a tracé son plan d'après des règles qui sont bien différentes de celles en usage chez les vieilles chroniques, avec, comme points de repère : le nom du pays ; les Daces ; les campagnes de Trajan ; la description de la Dacie ; la domination romaine ; la genèse du peuple roumain et son nom ; le déclin de la domination romaine ; l'arrivée des Huns. L'ouvrage commence avec une analyse des sources réparties par catégories et l'exposé des raisons qui ont poussé l'auteur à rédiger ce livre.

Comme nous l'avons dit, aucune source n'est acceptée avant d'avoir été passée au crible d'une critique rigoureuse, ce qui fait que beaucoup en soient écartées, et la confrontation des sources est accompagnée d'une analyse des situations comparables. La colonisation de la Dacie par les Romains rappelle à l'auteur la colonisation macédonienne ; le rapport entre Roumains et Romains est mis en parallèle avec celui entre Grecs modernes et Grecs de l'Antiquité ; la persistance de la conscience de soi et de la langue roumaine est considérée par rapport à ces peuples dont la trace s'est perdue, submergés qu'ils furent par la vague des nouveaux venus. Des jugements historiques, qui font souvent de cet ouvrage une argumentation plutôt qu'un exposé, suppléent au mutisme des sources.

Devant les feuillets purs de tout signe écrit, ce lettré, qui a tant lu et si peu écrit, ne sait pas toujours résister à la tentation d'une digression, du reste non dépourvue d'intérêt. C'est ainsi que dans son livre se glissent des détails sur l'Empire romain et les phases de son développement ; sur les guerres d'Aelius Hadrien en Syrie et Palestine, et l'insurrection de Ben Kocheba [Bar Kokhba] ; sur la situation des Grecs vivant sous la domination ottomane. C'est ainsi,

également, que l'ouvrage nous permet de connaître les idées de l'auteur dans le domaine de la philosophie de l'histoire.

Lecteur de la *Bible*, à l'instar de ses prédécesseurs, et cherchant là une explication aux phénomènes troublants et incompréhensibles, le *Stolnic* sacrifie certes à la conception idéaliste de l'historiographie médiévale. Pourtant, là encore, *est modus in rebus* : souvent, pour lui la *Bible* n'est qu'une source de faits historiques ; et, somme toute, il introduit dans son idéalisme une conception nouvelle qui le rapproche de la pensée moderne, à savoir : celle de l'évolution historique. En effet, d'après lui, les choses dans leur développement doivent passer par trois degrés : celui du développement proprement dit, la phase stationnaire et, enfin, le déclin. Il est intéressant de remarquer que dans la pensée roumaine de l'époque, le *Stolnic* formule avant Cantemir une pareille conception⁷⁷. Il croit aux fondements de la loi, dont la négligence attire sans faute la disparition des grands empires. « C'est du désordre, de l'injustice et du mal que résultent le dépérissement et la transformation des empires »⁷⁸. L'œuvre de Cantacuzène est un véritable plaidoyer en faveur de la *légalité* contre la force, ce qui explique la condamnation des tyrans : « ces tigres cruels, ces dragons venimeux, ces avortons, ces 'terrata' [monstres] du genre humain ». Sans doute, l'on pourrait déchiffrer aussi une certaine limitation de la pensée dans ce vif plaidoyer du *Stolnic*, qui se nourrissait de l'illusion que le respect de la loi saurait sauver la féodalité de la disparition et des troubles sociaux qui la menaçaient. « Les bons et les justes », écrit-il, « ont établi des lois et ne les changent point, pour que la sécurité publique et la société humaine puissent durer, pour que ni les grands et les forts n'oppriment les petits et les faibles, ni les petits n'accablent les grands et les bafouent, que l'on ne puisse ni ravir à quiconque [son bien], injustement et sans opposition »⁷⁹. Ici, c'est la voix de l'aristocrate, de celui qui tient à la domination exercée par sa classe, qui se fait entendre. Mais l'idée de limiter cette domination, afin de la faire entrer dans le cadre de la justice et de la morale, est une thèse nouvelle pour l'époque, pour ce climat fait d'arbitraire et d'injustices où se complaisait à vivre la féodalité balkanique du temps.

En 1700, à Padoue, était imprimée la carte de la Valachie réalisée par le *Stolnic*. Elle paraissait sous le titre grec (traduit) : *Table géographique de la très haute Principauté de l'Ungrovlachie divisée en dix-sept districts, selon la description et la forme très exacte donnée par le très savant et très sage boyard, le Stolnic Constantin Cantacuzène, pour la documentation du très éminent*

⁷⁷ « ... toutes choses tant qu'elles sont, dans la naissance et dans le péché résident », *ibidem*, p. 56, ou : « s'enroulant et se déroulant depuis la création du monde », *ibidem*, p. 57 – passages qui révèlent sa conception de *generatio et corruptio*, l'image de la spirale qui s'enroule et se déroule fournissent des points de repère précieux pour la définition de la pensée du *Stolnic*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50-51.

docteur philosophe Jean Comnène. Publiée par Chrysanthos Notaras et dédiée à Constantin Brâncoveanu, cette carte reste, de l'avis des spécialistes et par l'importance de ses informations, « la plus riche entre toutes celles concernant la Valachie réalisées jusqu'alors, dépassant même bon nombre de celles qui lui feront suite, par la variété de ses éléments »⁸⁰.

Son auteur a su y introduire des données d'ordre physique et politique, économique et archéologique – c'est-à-dire tout ce qui pouvait servir aux intérêts du politique, aussi bien que du savant. En dehors du relief et du réseau hydrographique, sur la carte sont marquées les frontières du pays et ses divisions administratives, ainsi que 23 villes et bourgs, les résidences politiques et ecclésiastiques, 526 villages, 73 couvents; ses richesses minérales, viticoles et sylvicoles; ses ponts; ses monuments historiques: les voies romaines de Celei et d'Islaz, menant à Râmnicu Vâlcea, le pont de Trajan à Turnu Severin et celui de Constantin le Grand à Celei, ainsi que les vestiges de Turnu Măgurele, Turnu Roșu et Călugăreni.

Cette œuvre, qui témoigne tout aussi bien de la méthode scientifique du *Stolnic* que de sa parfaite connaissance du pays, a servi par la suite aux érudits de l'étranger – à l'épigraphiste anglais Edmond Chishull, qui en fait la mention en 1702, au professeur de Cantemir, Meletie, ainsi qu'à Chrysanthos Notaras en personne. Cantemir s'en est servi comme modèle et Antonio-Maria del Chiaro l'a reproduite dans son *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia* (Venise, 1718), en la traduisant en italien. Le géographe français d'Anville la cite en 1771, dans son *Mémoire sur les peuples qui habitent aujourd'hui la Dacie de Trajan*.

Le *Stolnic* porta un intérêt égal à toutes les phases de l'histoire du peuple roumain et à toutes ses manifestations. Le manque de temps, ses innombrables activités publiques et peut-être aussi le désir d'une plus ample information l'ont empêché de mener à bonne fin cette œuvre, une fois commencée. La preuve de cet intérêt est qu'il poussa ses investigations historiques, lors des renseignements envoyés à Marsigli, au-delà de l'époque des Huns. Le savant bolognais, considéré « le premier archéologue des Roumains », est sans conteste redevable au *Stolnic* de son initiation aux antiquités de Valachie⁸¹. N. Iorga pensait qu'il

⁸⁰ La « Carte du Stolnic Cantacuzène » a été analysée par le professeur Constantin C. Giurescu dans l'étude qui porte ce même titre en roumain, publiée par *Revista istorică română*, 13, 1943, p. 1-28, d'où nous avons pris ces renseignements.

⁸¹ La Bibliothèque de l'Université de Bologne a conservé les *Questions du comte Marsigli et les réponses du Stolnic Cantacuzène relatives à des problèmes se rapportant à l'histoire des Roumains*, 1694 (Fond Marsigli, ms. 57, f. 192 et suiv., signalé par N. Iorga, « Manuscrite din biblioteci străine relative la istoria românilor. Al doilea memoriu », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 21, 1898-1899, p. 69-73), un *Catalogo dei principi della Valahia (1290-1694)* et un *Catalogo dei principi di Moldavia (1393-1694)*, les deux rédigés en 1694, à Bucarest (ms. 57), une lettre du *Stolnic* à Marsigli avec des nouvelles politiques de l'Empire ottoman, même année (ms. 57, f. 203 et suiv.). Pour la contribution de Marsigli à

devait y avoir une seconde partie de l'*Histoire de la Valachie*, qui s'est perdue, mais dont il relevait les traces dans les ouvrages plus récents attribués au *Stolnic*.

Il convient d'ajouter à l'œuvre historique et géographique de Constantin Cantacuzène ses ouvrages d'intérêt philologique. Une note de la *Bible* de Șerban l'indique comme l'un des principaux collaborateurs à la traduction de cette version roumaine, et il ne serait pas absolument impossible que Nicolas Milescu le Spathaire, auteur de cette version – comme on le sait – et ami du *Stolnic*, lui eût confié le manuscrit original. En tout cas, il est hors de doute que la préface de cette édition signée par Șerban Cantacuzène est de sa plume. D'autre part, les frères Greceanu invoquent avec gratitude le nom de Cantacuzène en mentionnant l'aide qu'il leur a prêtée pour la traduction des *Perles* de Jean Chrysostome et de la *Confession orthodoxe*⁸².

On ne saurait également ignorer, pour son intérêt philologique et stylistique, la *Prière à Dieu Sabaoth, très utile, tirée du grec en langue roumaine par le Stolnic Constantin Cantacuzène*, publiée dans le *Bréviaire* de Râmnic, en 1784⁸³. Remarquable par la pureté de la langue et la phrase cursive, ce texte est un véritable document attestant la lutte des lettrés et humanistes roumains pour l'introduction de leur langue dans l'Église.

Mais le chapitre le plus vaste des *Œuvres complètes* du *Stolnic* sera celui consacré à sa *correspondance*. Plus nombreuse qu'on ne saurait le croire, cette importante contribution du *Stolnic* à l'histoire européenne de son époque nous réserve encore bien des surprises, car on n'a pas fini d'en découvrir des fragments inconnus jusqu'à présent. De l'héritage littéraire légué par Constantin Cantacuzène, cette correspondance – qui comporte des rapports et des mémoires,

l'archéologie roumaine, voir D. Tudor, *Castrele romane de la Jidava lângă Câmpulung în Muscel*, Bucarest, 1938 (tiré à part de la revue *București*, II, 1936) et D. Adameșteanu, *Il primo archeologo della Rumania – Luigi Ferdinando Marsigli*, Roma, 1942 (tiré à part de la revue *Roma*, 1942, fasc. XII, référence que nous devons à l'académicien C. Daicoviciu).

⁸² Les frères Greceanu lui rendent grâce pour la traduction des *Perles* de Jean Chrysostome dans la préface de cette œuvre éditée à Buzău en 1691 (voir I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, p. 320) ; *Pravoslavnică mărturisire*, Buzău, 1691, *Predoslovie* (I. Bianu et N. Hodoș, *ibidem*, p. 323). Pour la contribution du *Stolnic* à la traduction de la *Bible* de Șerban Cantacuzène, voir notre étude « Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste », p. 67-68, n° 4. On a attribué aussi au *Stolnic* la préface de la *Bible* signée par Dosithée, patriarche de Jérusalem, voir N. Iorga, *Histoire des Roumains*, vol. VI, Bucarest, 1940, p. 451-452, et V. Căndea, *op. cit.*, p. 67-68 ; voir également C. Tagliavini, « Un frammento di terminologia italo-rumena e un dizionario geografico dello Stolnic Constantin Cantacuzino », *Revista filologică*, 1, 1927, p. 167-184.

⁸³ La description chez I. Bianu et D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. IV, p. 57-58, n° 88. Rééditée dans le *Bréviaire* de Râmnic [1747 ?], f. 204-214, et celui de Blaj, 1816, p. 410-418. L'ayant signalée le premier, d'après un exemplaire lacunaire, G. B. Popescu (« O rugăciune a lui Constantin Stolnicul Cantacuzino », *Revista istorică*, 25, 1939, p. 57 – 60) estime que le volume contenant cette prière doit être un *Molitvelnic* (cf. aussi la note de D. Simonescu, *op. cit.*, p. 58). Cependant, à en juger d'après son contenu, le livre de Popescu ne saurait être autre chose qu'un *Bréviaire*, et sans doute celui de 1747 (la pagination y correspond).

ainsi que différents messages signés par lui – est, sans doute, la partie la plus difficile à classer, car, sans un examen attentif des archives ottomanes, il est impossible de préciser les limites du réseau de ses relations⁸⁴.

D'une importance égale à son œuvre politique et culturelle s'avère aussi l'activité éducative du *Stolnic*. La reprise récente des recherches sur les événements ayant présidé à la fondation de l'Académie princière de Bucarest a contribué à jeter une lueur encore plus vive sur la portée du rôle de Constantin Cantacuzène dans l'accomplissement de cette œuvre, appelée à poser les fondements de l'enseignement supérieur en Roumanie⁸⁵.

Les contemporains du *Stolnic* étaient conscients de sa supériorité manifeste – supériorité due aussi bien à sa grande expérience et à la profondeur de sa pensée qu'à sa vaste culture. Ces dons imposaient même aux adversaires, et un Radu Popescu, bien qu'en parlant de lui sans aucune sympathie (parce qu'il était le fils de Hrizea, mis à la question et à mort sous le règne de Șerban),

⁸⁴ Dispersée dans les archives roumaines, russes, autrichiennes, italiennes (voir C. Șerban, *op. cit.*), la correspondance du *Stolnic* met en lumière non seulement ses relations culturelles, mais aussi ses idées politiques, ainsi que les méthodes diplomatiques de l'homme d'État. La lecture parallèle des mémoires qu'il a envoyés au Tzar et, *en même temps*, à la Sublime Porte – ces derniers pourraient être découverts par un éventuel examen des archives d'Istanbul – aurait donc d'heureux résultats en ce qui concerne la reconstitution des procédés de la diplomatie roumaine au début du XVIII^e siècle. [Voir A. Pippidi, *Constantin Brâncoveanu, Stolnicul și Lordul*, București, 2004 (n. éd.).]

⁸⁵ « Il est hors de doute que la fondation de la haute école de langue grecque est une conséquence de l'influence exercée par le *Stolnic* Constantin Cantacuzène sur Brâncoveanu, le programme d'études de Padoue ayant servi de modèle à son organisation » (I. Ionașcu, « Cu privire la data întemeierii Academiei domnești de la Sfântul Sava din București », *Studii*, 17, 1964, n° 6, p. 1271 ; le même auteur propose pour date de la fondation de cette Académie l'an 1694, dans son étude *Învățământul superior din București înainte de înființarea Universității din București, 1864-1964*, dans le volume *Universitatea din București, 1864-1964*, p. 11 et suiv. La dispute autour de cette date fut rouverte il y a quelques années par le regretté Victor Papacostea, dans son étude « Doi bursieri ai lui Petru cel Mare la școlile din București », *Studii*, 14, 1961, n° 1, p. 115-121, qui proposait l'année 1695. Il est généralement connu que des chercheurs plus anciens, parmi lesquels N. Iorga, C.C. Giurescu, N. Bănescu, acceptaient comme date de sa fondation le début du règne de Șerban Cantacuzène. Récemment, Cl. Tsourkas – dans son article « Autour des origines de l'Académie grecque de Bucarest (1675-1821) », paru dans *Balkan Studies*, 6, 1965, p. 265-280 – reprend cette thèse, partant du fait qu'il y avait à Bucarest en 1685 un couvent, parfaitement administré, dirigé par l'érudit Germanos de Nysse, ce qui « nous incite à présumer que Germanos aura installé une école dans ce couvent. Comme c'est en 1675 que Germanos est arrivé en Valachie, à ce qu'il paraît, on pourrait faire remonter jusqu'à cette date les commencements de l'Académie princière. Cette thèse a sans doute besoin d'un supplément de documentation, mais Cl. Tsourkas nous a informé récemment qu'il est à même de la produire, l'ayant réservée pour une étude future. À notre avis, le problème ne saurait être résolu qu'en fonction des documents qui s'y rapportent. La présence de quelques érudits grecs à Bucarest et l'emploi par le clergé et les boyards de la langue grecque dans leurs études et traductions ne sauraient suffire à argumenter la *fondation* et le fonctionnement d'une école. De même, l'invitation faite aux maîtres grecs de venir à Bucarest pour préparer la jeunesse aristocrate et de sang princier – argument employé par C. Dima-Drăgan, *Biblioteca Stolnicului C. Cantacuzino, op. cit.*, p. 202, n° 3 – ne saurait constituer une preuve suffisante pour l'absence d'une école publique).

allait cependant l'appeler après sa disparition « le vieux et célèbre Constantin Cantacuzène, ancien grand *Stolnic* »⁸⁶.

L'autorité de Constantin Cantacuzène était très grande. Au dire du chroniqueur, le prince Brâncoveanu en personne « l'appelait père, et maintes fois nous-mêmes avons entendu le prince Constantin affirmer qu'il n'a jamais connu d'autre père, étant orphelin dès son âge le plus tendre, sauf lui, 'que j'ai connu pour père, remplaçant le mien' »⁸⁷. De son côté, le *Stolnic* a dû faire usage de cette autorité, qui définit durant une longue période ses rapports avec le prince.

Plus fin dans sa caractérisation, Démètre Cantemir considère le *Stolnic*, dans la prosopopée de son *Histoire hiéroglyphique*, sous les traits de l'épervier : « Le vieux épervier [qui] était habile en bon nombre de sciences et métiers ... [et qui] enseignait et incitait à [faire] beaucoup de choses »⁸⁸; et ce prince érudit souligne de la sorte aussi bien l'expérience et la science du *Stolnic*, que son rôle de conseiller. Il ajoute à ce portrait les principes éthiques qui guidaient Cantacuzène : « L'épervier estimait plus utile pour chacun de décider en toute chose personnelle selon la justice et de veiller à la garder, que de s'assurer un pouvoir tyrannique sur le monde », et ces traits concordent avec ce qui se dégage de l'œuvre et de l'activité du *Stolnic*. Ce témoignage est d'autant plus précieux qu'il provenait d'un contemporain compétent et qui lui était apparenté au point de vue de sa formation intellectuelle et de ses aspirations.

Les étrangers, du reste, lui reconnaissaient aussi cette supériorité, fait qui a son importance puisqu'ils étaient à même de le juger en le comparant avec les représentants d'autres milieux culturels. Et ces étrangers étaient unanimes dans leurs éloges. Le moine italien del Monte, agent de l'Empire des Habsbourg en Valachie – où il résida durant vingt-deux ans – le connaissait bien, ainsi que ses frères qu'il qualifie tous « d'érudits et bons philosophes »⁸⁹. Le patriarche Gerasime d'Alexandrie le considérait le « très sage et célèbre en toute chose Constantin, tout d'abord grand *Stolnic*, qui illumine avec la beauté de sa très sage et divine sagesse toute la société, et quiconque approche de ses activités abonnées est pleinement rassasié de sa divine splendeur »⁹⁰. L'ambassadeur suédois Hyltén communiquait à son chancelier le 20 novembre 1713, de Târgoviște : « Il y a ici quelques seigneurs sages et savants ayant vu le monde... notamment un oncle maternel du prince, le comte Cantacuzène, un honnête vieillard qui s'est acquis une grande expérience et une grande habileté par des

⁸⁶ Radu Popescu, *Istoriile domnilor Țării Românești*, éd. C. Grecescu, Bucarest, 1963, p. 283.

⁸⁷ *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717*, éd. C. Grecescu, p. 120-121.

⁸⁸ D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, éd. P.P. Panaitescu, vol. I.

⁸⁹ *Archiva Societății științifice și literare din Iași*, 5, 1893, p. 548.

⁹⁰ L'évêque Ghenadie, « Două manuscrise românești din secolul XVII », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Literare*, II^e série, 12, 1889-1890, p. 173-174 ; cf. aussi I. Bianu et G. Nicolăiasa, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei Române*, t. III, Craiova, 1931, p. 39.

études et des voyages »⁹¹. Les mêmes qualités s'étaient imposées en 1702 au savant anglais Edmond Chishull : « Un homme âgé, ayant parcouru beaucoup de contrées européennes, compétent dans les disputes de leur Église aussi bien que dans quelques-unes des sciences libérales, très initié à la politique... Par ses conseils notamment, il est le soutien du prince actuel, à la gloire et au profit du pays »⁹². Pour le chroniqueur serbe Georges Branković, le *Stolnic* était « homme d'honneur et aimant amasser un grand savoir »⁹³, cependant que le patriarche de Jérusalem, Chrysanthos Notaras, s'adressait à lui en tant que « illustre et très sage Cantacuzène »⁹⁴. L'érudit Constantin Daponte l'appelle lui aussi « très sage » et « savant »⁹⁵. Jean Cariophile lui adresse son *Manuel concernant certains doutes* (Snagov, 1697), où il répond à quelques questions que lui avait posées le *Stolnic*, le « très noble et savant archonte »⁹⁶. Cette même année, Nicolas Comnène Papadopoulos le Crétois lui adresse à son tour ses *Praenotationes mistagogicae ex jure canonico sive responsa sex* (Padoue, 1697), avec la dédicace : « *Ad illustrissimum et excellentissimum Protosebastum imperatoriae nobilitatis Constantinum Cantacuzenum, celsissimi Wallachiae principes avunculum* »⁹⁷. Le même « très noble, très sage et très savant seigneur » est le *Stolnic* dans la dédicace de la *Vie du très pieux et éternel empereur et autocrate des Rhomées Jean Cantacuzène* rédigée par Jean Comnène en 1699, où l'estime de l'auteur perce dans une épigramme en vers héroïques :

*Réjouis-toi, Constantin, illustre amateur de science,
Rejeton des anciens Cantacuzène.
Le tien aïeul dépassait en grandeur les autres empereurs,
Mais toi non plus ne lui es en rien inférieur,*

⁹¹ Hurmuzaki, *Documente*, IX¹, Bucarest, 1897, p. 524 et 527.

⁹² Edmond Chishull, *Travels in Turkey and back to England*, Londres, 1747, p. 78 ; cf. aussi I. Bianu, « Un épigraphiste anglais en Valachie », *Revue historique du Sud-Est européen*, 1, 1924, n° 10-12, p. 405, et N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, 2^e éd., t. II, Bucarest, 1928, p. 73-74.

⁹³ Cf. N. Iorga, « Despre cronica lui Gheorghe Brancovici », *Revista istorică*, 3, 1917, p. 24.

⁹⁴ *Apud* M. Ruffini, *L'influenza italiana in Valacchia*, p. 25.

⁹⁵ « Cronicul lui Chesarie Daponte », dans C. Erbiceanu, *Cronicarii greci*, Bucarest, 1888, p. 173 et 111.

⁹⁶ Cf. I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, p. 349. En ce qui concerne les rapports du *Stolnic* avec Jean Caryophyllis, voir D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. I, p. 183. Le *Manuel* a été traduit en roumain également, sous le titre *Întrebări ale blagorodnicului dum. pan Constandin Cantacuzino* (Questions du très noble sire Constantin Cantacuzène), dans la première moitié du XVIII^e siècle (ms. roum. 458 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, décrit par I. Bianu et R. Caracaș, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei*, t. II, Bucarest, 1913, p. 184-185 ; cf. dans le même fonds, ex-Gaster, ms. n° 56 ; cf. aussi *Biserica Ortodoxă Română*, 1905, n. 7).

⁹⁷ Cf. É. Legrand, *Bibliographie hellénique... du XVII^e siècle*, t. III, Paris, 1895, p. 51, n. 675.

*Par le visage et la nature, par la sagesse et par les actes*⁹⁸.

Ce souvenir que la famille a conservé fut rendu public par le Ban Michel, le généalogiste des Cantacuzène. C'est avec orgueil qu'il appelle le *Stolnic* « le grand philosophe » qui « dès son jeune âge s'est consacré entièrement à la science » ; il mentionne – en les exagérant – ses études à l'étranger, aussi bien que son savoir de polyglotte. Le ban Michel, descendant du *Stolnic*, a brossé sans doute le portrait de famille de son aïeul ; il nous présente un savant aimant passionnément l'étude et les colloques « avec les docteurs, les étudiants et les hommes instruits » et dédaignant les dignités et l'agitation de la vie politique. Selon cet auteur, c'est seulement son entourage qui poussa le *Stolnic* vers des activités qu'il ne désirait point : Șerban lui donna la préséance dans le Divan (*protocatedria*) et la direction de la chancellerie diplomatique ; Brâncoveanu le nomma, avec le Spathaire Michel, premier conseiller.⁹⁹

Par une intéressante coïncidence, les deux Constantin, père et fils – le *Postelnic* et le *Stolnic* – bien que les plus autorisés de la famille des Cantacuzène à aspirer au trône, par leurs moyens, leurs dons, leur richesse et leurs relations, ainsi que par leur culture et leur clairvoyance politique, sont justement ceux ayant préféré céder leur place à d'autres. Ils se sont bornés à prendre une part active aux affaires publiques, placés dans une situation moins en vue. Attitude justifiée sans doute – comme le faisait remarquer N. Iorga – par les vicissitudes et l'incertitude auxquelles était voué le trône, ce qui fit que le *Postelnic* y renonça en faveur de Grégoire Ghika¹⁰⁰, et que le *Stolnic*, après la mort de son frère Șerban, prêta son appui à son neveu Brâncoveanu. Pourtant, l'on pourrait prêter aussi une autre raison au comportement constant des Cantacuzène dans cette sorte de questions. Il s'agit d'une raison découlant de l'histoire de cette famille antérieure à son établissement en Moldavie et Valachie. En même temps que l'histoire d'une famille, c'est aussi l'histoire d'un idéal suprême, renaissant des cendres laissées par les ravages ottomans : l'idéal qui visait à la restauration du Bas-Empire. Les Cantacuzène ont entretenu cet idéal, nourri par la conscience de leur ascendance impériale qu'ils cultivaient toujours. Et comment cette conscience impériale se serait-elle éteinte tant que leurs belles bibliothèques, échappées à la destruction, renfermaient encore les grandes œuvres de la culture byzantine ; ces œuvres dont Antoine Cantacuzène, en 1554 et en 1577, ainsi que son fils Georges, en 1579, cédaient quelques exemplaires à des voyageurs étrangers. Et comment auraient-ils pu oublier cette ascendance tant qu'ils conservaient le souvenir très vif de l'exemple fourni par leurs aïeux, comme le prouve le fait d'avoir chargé Jean Comnène de la rédaction d'une *Vie de l'empereur Jean VI Cantacuzène* ?

⁹⁸ Cf. N. Iorga, « Manuscrite din bibliotecă străină relative la istoria românilor. Întâiul memoriu », p. 220.

⁹⁹ Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 292-293.

¹⁰⁰ N. Iorga, *Despre Cantacuzini*, p. LXX-LXXI.

La famille des Cantacuzène s'était retirée en Valachie pour mettre à l'abri sa vie et ses biens, qui étaient menacés à Constantinople. Mais les Cantacuzène devaient estimer aussi qu'ils pouvaient continuer de ce refuge, pour le moment hors de la portée de la Turcocratie, la grande œuvre à laquelle ils croyaient ardemment. C'est pourquoi, le *Postelnic* d'abord, et son fils, le *Stolnic*, ensuite, considéraient le trône de la Valachie comme un simple instrument et non pas un but en soi. S'emparer de cet instrument pouvait constituer l'aspiration de l'un des six frères – à l'instar de Șerban – mais non pas le rêve du cerveau de cette famille. En effet, le *Stolnic* Constantin se devait d'éviter les vicissitudes liées au trône. Même pour Șerban, régner en Valachie ne signifiait pas autre chose que monter encore un échelon vers cette haute position si convoitée, en vue de laquelle il était prêt en 1688 pour des entreprises précipitées et inutiles – que seule une mort inattendue lui évita.

Cette digression permet la vue d'ensemble de l'œuvre réalisée par le *Stolnic*, mais en même temps elle laisse percer la trame d'un plan de politique sud-est européenne qu'on pourra suivre ensuite jusqu'au commencement du XX^e siècle.

Les Cantacuzène de Valachie étaient au début, avant leur pleine naturalisation, les représentants de cette conviction dont se sont nourris les Grecs au moins deux siècles durant, que, enfermés qu'ils étaient au cœur même de la Turcocratie, ils n'avaient point d'autres chances de réussite pour le combat qui devait payer leur libération que si ce combat s'allumait en Moldavie et Valachie. Pareille conviction s'étayait de plusieurs circonstances, à savoir : les deux pays en question jouissaient d'une autonomie intérieure, avec toutes les facilités d'ordre économique, politique et militaire qui en découlent ; ils avaient des frontières communes avec l'Autriche et la Russie, dont on pouvait espérer, le cas échéant, un important appui militaire ; le peuple roumain aspirait lui aussi à la liberté ; d'autre part, ce même peuple roumain venait d'ajouter à la longue tradition guerrière que lui avaient léguée les XV^e et XVI^e siècles, l'épopée de Michel le Brave, et la flamme du combat, sur le point d'être rallumée par Matei Basarab, avait brillé quelque temps aussi durant le règne de Mihnea III. Bien qu'on ne pût compter sur les grands boyards – ce qui explique leur éviction en 1659, par Mihnea III, et les conflits ultérieurs entre les partis favorables aux alliances européennes et ceux dévoués à la Porte – les deux Pays roumains représentaient cependant à tous points de vue le meilleur champ dont on pouvait disposer à l'époque pour le commencement d'une lutte de libération¹⁰¹.

Il n'y a pas lieu ici de développer les motifs de cette conviction. Notons toutefois qu'elle explique l'attention particulière accordée à nos pays par les archontes constantinopolitains, ainsi que l'avènement aux trônes moldave et valaque des princes grecs même avant l'époque phanariote (Mihnea III, Radu

¹⁰¹ N. Iorga, *Byzance après Byzance*, p. 126, 142, 179, 181 et suiv.

Léon, les Ghika, Vasile Lupu). C'est également là qu'il faut chercher la raison du choix qu'ont fait bon nombre de familles constantinopolitaines – les Cantacuzène y compris – de s'établir à demeure dans ces contrées. C'est aussi ce qui attirait, à Bucarest ou Jassy, certains prélats comme Dosithée de Jérusalem ou Chrysanthos Notaras, venus pour tâcher d'y recueillir des subsides, mais aussi – et surtout – visant l'accomplissement d'un idéal politique. Enfin, la politique extérieure des princes phanariotes, l'insurrection hétairiste allumée en Valachie et Moldavie, plutôt qu'en Morée – comme on l'avait décidé au début¹⁰² – voilà autant de faits qu'on ne saurait négliger en analysant le rôle des Principautés roumaines dans l'histoire de la lutte pour la liberté des Grecs et de l'Europe du Sud-Est en général.

Il est hors de doute que le *Postelnic* Cantacuzène et ses fils ne pouvaient avoir d'autre dessein que celui-là. Tous les Cantacuzène ont été fidèles à cet objectif : délivrer de l'oppression les populations de l'Empire ottoman. C'est pourquoi leurs contemporains les considéraient les chefs de cette lutte. Le surnom donné un siècle auparavant à Michel Cantacuzène, de « pilier de la nation grecque », revit dans les éloges, les épigrammes et les dédicaces offerts à Șerban et au *Stolnic*. Leurs compatriotes subjugués par le Turc continuaient de fixer des yeux pleins d'espoir sur ceux qu'ils devaient considérer toujours comme des fidèles combattants pour la cause de la liberté.

Loin d'abandonner l'idée d'une libération des peuples sud-européens, le *Stolnic* – une fois arrivé à la pleine maturité de sa pensée – se montre cependant l'adepte d'une conception plus complexe, résultat de sa parfaite naturalisation. En effet, des pages de son *Histoire de la Valachie* émanent un autre sentiment, encore plus fort que celui de son ascendance byzantine : le grand orgueil qu'il tire de l'origine latine de son peuple d'adoption.

Les partisans de Șerban Cantacuzène exaltaient ce prince en tant qu'« orgueil des Hellènes, splendeur de Byzance, gloire des Cantacuzène et force de toute la Mésie »¹⁰³. On a vu que le *Stolnic* était lui aussi flatté de la même manière par ses amis et protégés, mais l'on ne rencontrera dans ses œuvres nulle allusion à ces louanges flatteuses ; s'il fait l'éloge de quelqu'un, alors ce serait celui du peuple roumain, de sa noble souche latine. Le réalisme de son analyse objective de la misérable condition des Grecs tombés sous la dépendance ottomane qui « leur fit perdre leur pouvoir d'enseignement, extermina leurs possessions, anéantit leur dignité et les fit se dépouiller de toute la gloire qu'ils avaient pu acquérir jadis »¹⁰⁴, l'insistance avec laquelle il

¹⁰² A. Oțetea, *Tudor Vladimirescu și mișcarea ȋteristă în Țările Românești*, Bucarest, 1945, p. 126-128.

¹⁰³ N. Glykis, dans la préface de la *Bible*, Venise, 1687 (*apud* N. Iorga, *În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu*, *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 38, 1915-1916, p. 39).

¹⁰⁴ *Istoriia Țării Rumânești*, dans *Cronicari munteni*, vol. I, p. 41.

affirme : « Nous, les Roumains, sommes de véritables Romains et Romains de choix, par la foi et la vaillance »¹⁰⁵ – tout cela confère à son patriotisme un fort accent affectif fait aussi de l'orgueil d'appartenir au peuple roumain. Le patriotisme du *Stolnic* avait cependant une puissante assise d'érudition.

Par la figure de ce grand lettré se dessine, pour la première fois chez nous avec cette netteté de traits, le portrait du véritable *humaniste*. Admirateur de l'Antiquité gréco-romaine, formé à la vieille école de la tradition byzantine, ainsi qu'à celle contemporaine du néo-aristotélisme italien, le *Stolnic* connaissait bien le grec et le latin. Doué d'esprit critique, il faisait preuve d'une égale curiosité pour la culture ancienne et pour les œuvres de ses contemporains, pour les disciplines spéculatives, aussi bien que pour les réalités politiques de son époque. Avec les instruments que lui fournissait une solide culture européenne, il travailla au progrès culturel de son pays, tâchant de déchiffrer son histoire et d'écrire dans la langue de son peuple.

Fermement convaincu que le devoir du lettré est bien rempli seulement par ceux qui « se sont efforcés d'être utiles à la société, c'est-à-dire à la vie de tous »¹⁰⁶, le *Stolnic* est la vivante illustration de cet *humanisme populaire* caractéristique à la culture roumaine. L'humanisme de l'Europe occidentale est celui des élites, réservé à cette aristocratie des Lettres composée de fins intellectuels, d'érudits avars de leur savoir, dont ils ne pensent que tirer une joie personnelle, ou tout au plus à l'usage d'un petit cercle d'initiés. Cet humanisme, tributaire aux anciennes pratiques de la Scolastique, s'est épanoui dans l'exégèse approfondie de Platon, dans de savantes analyses philologiques, dans ces âpres disputes autour de l'authenticité ou de la valeur d'un vieux code. Cependant, *l'humanisme roumain fut, lui, dès le début, un véritable foyer de lumière à l'usage de tout un peuple*. Ses représentants se sont donné la peine d'apprendre le grec et le latin pour traduire en roumain – « au profit du peuple » – des œuvres jusqu'alors inaccessibles au grand public ; penchés sur de vieilles chroniques étrangères, ils ont secoué la poussière qui pouvait cacher les traces laissées là par l'histoire de leur propre pays; ils ne s'attachèrent pas à publier des livres de luxe, *ad usum Delphini*, occupés qu'ils étaient d'assurer tout d'abord à leur peuple les ouvrages d'enseignement et de règlements nécessaires « à tous ceux de souche roumaine »¹⁰⁷. Et l'œuvre du *Stolnic* est l'expression de cet humanisme-là. Les thèmes préférés du lettré dont la bibliothèque renfermait les œuvres d'Aristote et de Platon, les vers de Virgile et d'Horace, ne visent point à l'abstraction ou à l'exotisme, qui auraient pu attirer une personne cherchant refuge dans les sphères éthérées. Les questions auxquelles il s'intéressait étaient celles que se

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹⁰⁷ Cf. les feuilles de titre et les préfaces (*Predoslovii*) des premiers livres en langue roumaine, chez I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, *passim*.

posait un peuple pour qui la culture était appelée à éclairer ses commencements, préciser ses droits et révéler son avenir.

On ne saurait juger de la personnalité d'un homme d'État sans évaluer ses vues politiques et les conséquences de son activité. La présence durable au centre de la culture roumaine moderne et contemporaine des grandes idées affirmées par le *Stolnic* Cantacuzène est un premier indice de la bonne influence exercée par son œuvre. Par voie directe, dans ses ouvrages d'histoire et de géographie et grâce aussi à son apport important à l'introduction de la langue maternelle dans la culture roumaine, ou indirectement, en formant de jeunes savants dans les écoles du pays et de l'étranger, Constantin Cantacuzène, le *Stolnic*, s'est taillé une place dans l'histoire de la pensée roumaine que personne ne songerait à lui disputer. Sa tentative d'assurer la liberté de son pays, en l'associant aux actes qui visaient la solution de la Question Orientale, n'a pas eu, comme on le sait, de résultat immédiat. La « trahison » d'un Șerban Cantacuzène, d'un Brâncoveanu, d'un Étienne Cantacuzène, de même que celle d'un Démètre Cantemir en Moldavie, n'était en réalité que la réaction générale et spontanée de tout un peuple, dont les aspirations n'attendaient qu'une occasion favorable pour se manifester. Cette politique des Roumains explique la suspicion de la Porte, ainsi que les mesures de précaution qu'elle crut devoir prendre et qui ont abouti à l'avènement au trône de Moldavie et de Valachie des princes phanariotes, qui vont s'y succéder durant plus d'un siècle. Sans doute, on pourrait donc objecter que cette politique du *Stolnic*, de Brâncoveanu et de Cantemir, loin d'aboutir à la liberté escomptée, a eu pour résultat d'empirer la condition des Principautés roumaines. *Cependant, pour juger raisonnablement des prémisses de cette politique, il faut tenir compte des données caractérisant l'époque respective ; et alors, elles se trouveront pleinement justifiées.* En effet, si la solution de la Question Orientale fut si longtemps ajournée, c'est à cause des grands intérêts mis en jeu par les puissances européennes ; c'est parce que l'Angleterre et la France d'abord, l'Autriche ensuite, entendaient réserver une place à l'Empire ottoman dans cet équilibre des forces appelé l'équilibre européen. Mais on ne saurait prétendre d'un homme d'État vivant à la fin du XVII^e siècle dans ces contrées éloignées des Cours où se tramait l'avenir de bien démêler les méandres embrouillés de cette politique. Et cela d'autant plus que les projets pour un partage de la Turquie abondaient, élaborés par de grands diplomates européens, ce qui prouve suffisamment que Bucarest n'était pas l'unique endroit où la certitude du proche démembrement de l'Empire ottoman fût profondément ancrée¹⁰⁸. Il serait difficile donc de reprocher au prince Brâncoveanu et au *Stolnic* Cantacuzène des illusions qu'ils partageaient avec tant de politiques européens.

¹⁰⁸ T.-G. Djuvara, *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913)*, Paris, 1914.

Aussi, il nous serait impossible de considérer les actes payant d'audace des hommes politiques roumains de la fin du XVII^e siècle comme de simples tentatives imprudentes, destinées à engendrer des résultats néfastes à la situation générale des deux principautés.

Une cause interne a contribué également à amoindrir l'efficacité de cette politique entreprenante, qui correspondait aux anciens idéaux de liberté et souveraineté du pays. Il s'agit de la limite imposée par la position de classe de ses promoteurs, limite qu'ils n'ont pas su dépasser. Leur unité s'est brisée par deux fois, et toujours pour le même motif : la soif du pouvoir et la lutte pour l'obtenir, qui amena le conflit entre le concept de l'État féodal et celui du pouvoir centralisé, représenté par le souverain. C'est un véritable divorce qui se dessine, une fois en 1688 entre Șerban Cantacuzène et ses frères¹⁰⁹, la seconde fois entre ces derniers et leur neveu Brâncoveanu, durant les dernières années de son règne¹¹⁰. Le différend fut assez grave pour se trahir dans la correspondance diplomatique du temps, conférant un accent tragique aux réalités politiques roumaines de l'époque¹¹¹. Lié à Brâncoveanu par leur vœu commun d'obtenir, par la diplomatie ou par la guerre, une situation meilleure pour leur pays sur l'échiquier international, le *Stolnic* se sépare néanmoins de son neveu et le sacrifie pour des raisons de politique intérieure.

Ce serait toutefois commettre une erreur que de retenir de la riche activité déployée par le *Stolnic* durant quatre décennies environ (1678-1716) uniquement les aspects négatifs. L'accomplissement de l'idéal roumain de liberté et de souveraineté est l'œuvre d'un long processus, fait de luttes politiques, diplomatiques et militaires. Une première étape à fournir dans la conjoncture internationale où se trouvaient la Valachie et la Moldavie à la fin du XVII^e siècle, alors que les chancelleries des grandes puissances concentraient le feu intense de leur activité sur l'Europe du Sud-Est, était d'ordre diplomatique. *Il était absolument nécessaire à cette époque de prouver aux facteurs déterminants de la politique européenne que les Principautés, loin d'être de simples provinces ottomanes, disposaient en propre d'un statut fondé sur des privilèges que la Porte même reconnaissait. Il fallait leur démontrer clairement qu'à Bucarest et à Jassy il y avait une nette conscience de ces assises historiques, doublée de la ferme volonté de les traduire en fait.* C'est grâce à l'intense activité diplomatique du *Stolnic* que les chancelleries autrichienne et russe ont pris l'habitude d'adopter dans leur contact avec la Porte une voie nouvelle, d'appartenance européenne et qui passait par la chancellerie de

¹⁰⁹ E. Stănescu, « Valoarea istorică și literară a cronicilor muntene », étude introductive à *Cronicari munteni*, p. CXIV et suiv.

¹¹⁰ N. Iorga, *Despre Cantacuzini*, p. CXLIII-CXLV ; *Istoria literaturii române în sec. XVIII*, vol. I, p. 161-162.

¹¹¹ Voir la lettre du chancelier Golovkine à Pierre le Grand, chez G.S. Ardeleanu, « Știri privitoare la istoria Țărilor Române », p. 208.

Bucarest. La tradition diplomatique de cette chancellerie se perpétua au XVIII^e siècle et s'est par cette voie qu'au siècle suivant le gouvernement de Vienne s'appliquait à influencer la politique ottomane, usant de la plume du chevalier de Gentz¹¹². Accréditer dans les milieux diplomatiques européens une volonté politique roumaine avec laquelle il fallait compter ; l'introduction de notre pays dans l'échiquier des relations internationales en tant que facteur distinct de l'Empire ottoman ; l'obtention d'un droit d'audience, dont on s'est prévalu jusqu'au Congrès de Paris – voilà autant de succès dont nous sommes redevables à ces années d'intense activité diplomatique. Et c'est dans cette œuvre riche en conséquences que réside le grand mérite du *Stolnic* Cantacuzène, des politiques de son entourage, du prince Brâncoveanu et des diplomates que le *Stolnic* a formés à son école et qu'il employa par la suite. Un Georges Castriote, un David Corbea étaient des personnages capables de prouver aux hommes politiques de l'époque, à commencer avec Pierre le Grand, leur appartenance européenne et, qui plus est, le rôle européen qu'ils sont à même de remplir.

Le *Stolnic* Constantin Cantacuzène a su mieux aimer son pays et son peuple que ses devanciers, il a connu les réalités roumaines et a médité sur elles. Au-delà des ombres qui s'attardaient sur ces réalités à cause des circonstances politiques néfastes, il a su entrevoir les dons, les mérites et les droits de ce peuple, dans l'avenir duquel il avait mis sa foi. En étudiant l'histoire de ce peuple roumain, Constantin Cantacuzène découvre de nouveaux motifs pour l'aimer et l'admirer. Et ce patriotisme illuminé par l'érudition et la réflexion, le *Stolnic* l'enseigne à ses contemporains ; il le lègue à ses descendants, qui par la suite ont toujours associé le patriotisme et l'humanisme à la vie et à l'œuvre de cette grande personnalité.

C'est avec un sentiment de gratitude que, commémorant les 250 années qui se sont écoulées depuis sa disparition, nous tournons notre pensée vers celui qui fut le grand *Stolnic* Constantin Cantacuzène. Et, à cette occasion, nous ne pouvons que reprendre les mots qu'il écrivait jadis : « *Il est juste que tous, tant que nous vivons, offrions des actions de grâce à ceux qui ont enseigné et écrit l'histoire de la société, puisqu'ils se sont efforcés d'être utiles à la société, c'est-à-dire à la vie de tous* »¹¹³.

¹¹² Cf. I.C. Filitti, « Corespondența domnilor și boierilor români cu Metternich și Gentz », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, II^e série, 36, 1913-1914, p. 973 et suiv.

¹¹³ *Istoria Țării Românești*, dans *Cronicari munteni*, vol. I, p. 1.

LA PLACE DE DÉMÈTRE CANTEMIR DANS LA CULTURE ROUMAINE

Un auteur désireux de présenter la pensée, la science et la littérature roumaines dans la phase de transition du Moyen Âge à l'époque moderne par l'œuvre d'un seul érudit pleinement représentatif s'arrêtera sans hésiter à Démètre Cantemir. Il retrouvera, résumées dans ses écrits, les idées majeures de ses prédécesseurs, une expression roumaine choisie, le large registre de la pensée européenne, les vives couleurs de la sagesse populaire, l'affirmation nette des nouveaux idéaux roumains et la préfiguration de la plupart de nos sciences modernes sociales et humaines. Il rencontrera dans la problématique riche et variée des œuvres de l'érudit et dans la prodigieuse activité du prince toutes les notes caractéristiques d'une période décisive pour l'évolution historique et culturelle du peuple roumain, en même temps que les justifications de sa mission sur le plan européen. Un homme et une œuvre ont rarement réussi à mieux définir une grande époque de la vie et de la création d'un peuple, mieux s'identifier avec les aspirations et exprimer plus hautement les qualités de ce peuple. En partant de cette évidence, situer Démètre Cantemir dans la culture roumaine ne constitue plus un problème de repères historiques, d'établissement des rapports de l'érudit avec ses prédécesseurs et ses successeurs, mais devient une passionnante recherche des raisons supérieures qui ont fait de cette œuvre une dimension permanente du génie créateur roumain.

Nos devanciers ne se sont pas penchés sur son œuvre avec moins d'admiration et de ferveur que nous, aujourd'hui, et c'est justement la place centrale de la pensée de Cantemir dans les écrits de l'École transylvaine, dans les luttes des révolutionnaires de 1848, dans l'effort constructif des bâtisseurs de la Roumanie moderne qui nous permet de parler de la permanence de Démètre Cantemir dans notre culture. Mais, fondés sur les résultats d'une connaissance plus profonde du passé roumain, ainsi que de l'œuvre de Cantemir, les contemporains se séparent de l'image de grand érudit que se sont faite les devanciers et lui refusent, pour de fortes raisons, l'auréole de la singularité, de l'exception, sans lui contester pour autant ses immenses mérites.

Dans la galerie des grandes personnalités, de même que dans l'inventaire des valeurs spirituelles créées chez nous dans le dernier quart du XVII^e siècle et au début du siècle suivant, Démètre Cantemir et son œuvre ressortent puissamment et les historiens ont été portés plus d'une fois à parler dans leurs jugements de ce caractère exceptionnel de l'apparition de Cantemir dans l'histoire culturelle du pays. Mais si les superlatifs attribués à l'érudit n'ont

pas manqué, il est évident que l'on doit tenir compte dans son appréciation, et dans celle de son œuvre, des circonstances particulières de son époque et de sa vie. À la lumière de ces circonstances, tout en reconnaissant les qualités du prince érudit, son cas ne nous apparaîtra plus comme une exception dans notre culture. Nous pourrions au contraire déchiffrer dans l'expérience de Cantemir une bonne partie du drame de cette culture, empêchée par des conditions socio-politiques adverses de donner, durant des siècles, toute la mesure de ses qualités créatrices.

Jusqu'à son départ du pays, en 1688, la vie de Cantemir ne se distingue que par son penchant pour l'instruction, par une précocité intellectuelle et une curiosité judicieusement cultivées par son père, qui lui assura d'excellentes conditions d'étude. Mais les fils du « *postelnic* » Constantin Cantacuzène, d'Alexandre Mavrocordato l'Exaporite ou de Constantin Brâncoveanu, Nicolas Miclescu ou les frères Greceanu dans leur adolescence ont reçu une éducation semblable. C'était la dot avec laquelle partaient dans la vie les rejetons des familles de la classe dominante des Pays roumains, et du Levant en général, pendant la seconde moitié du XVII^e siècle.

La préparation à la vie difficile d'un futur dignitaire chrétien de l'Empire ottoman devait comporter plus qu'autrefois l'instruction, la connaissance de plusieurs langues, la réflexion politique, des relations dans le monde commercial ou politique des États occidentaux toujours plus influents en Orient. À une époque où la diplomatie et en général les liens pacifiques avec l'Europe deviennent pour l'Empire ottoman une solution de survie plus sûre que les campagnes militaires, les fonctionnaires chrétiens de la Porte, de même que les voïvodes ou les membres cultivés du clergé, voient s'ouvrir devant eux de nouvelles perspectives d'action au bénéfice de leur propre condition, mais pour la prospérité de leurs familles et de leur nation également. Le remplacement des généraux au gouvernement de l'Empire par les drogmans, de même que la courbe inscrite dans la succession des voïvodes des Pays roumains de Michel le Brave ou Jean le Brave jusqu'à Brâncoveanu et Cantemir, s'explique également par cette mutation dans la vie politique même de l'Empire ottoman. L'évolution du portrait de l'homme d'État dans la littérature orientale du XVII^e siècle nous semble particulièrement significative dans ce sens. Au début de ce siècle, l'accent était encore mis sur les qualités militaires du personnage ; par conséquent Michel le Brave était pour son chroniqueur un héros dont il exaltait le courage et les qualités de stratège, de défenseur des opprimés, un soldat « qui se dressait pour eux comme un brave, de sorte qu'il avait fait trembler de peur les Turcs devant lui »¹. Un siècle plus tard, les qualités louées dans le portrait de Nicolas Mavrocordato étaient celles d'homme instruit « et en philosophie et en histoire et autres choses qu'un prince doit savoir (...) ; il connaissait aussi

¹ *Istoria Țării Românești, 1290-1690*, éd. C. Grecescu et D. Simonescu, Bucarest, 1960, p. 82.

plusieurs langues »². De l'accent mis par le chroniqueur sur la culture, que nous retrouvons également dans d'autres portraits d'hommes politiques du début du XVIII^e siècle, il résulte qu'à cette époque, dans les pays de cette partie de l'Europe et dans les pays subjugués de la Méditerranée orientale, l'instruction ne répondait pas seulement à des exigences culturelles, à de hautes aspirations intellectuelles, mais également à des conditions de salut et de réussite sociale et politique³. Mais si pour la plupart des jeunes privilégiés du temps, les années d'étude trouvaient leur aboutissement dans une haute dignité à Istanbul, ou dans leurs pays, leur assurant un trône, un siège épiscopal, ou le prieuré avantageux d'un monastère de vieille tradition et source de riches revenus, il arrivait rarement que le cours capricieux du destin personnel leur réservât la possibilité de continuer leur étude et leur travail intellectuel. De tels destins étaient peu nombreux, mais combien concluants pour le cours normal et les résultats de haute qualité qu'aurait pu enregistrer dans d'autres conditions socio-politiques la culture de la zone en question.

La carrière littéraire d'un jeune aristocrate, arrivé aux responsabilités politiques pour lesquelles il s'était préparé sous la direction des maîtres étrangers, voire dans les universités occidentales, n'était presque jamais menée au bout. Il ne nous reste de ces hommes que la réputation d'une haute culture, multilatérale, et quelques opuscules inachevés, mais suffisants pour témoigner même par des fragments de la qualité de l'auteur. C'est le cas du *Stolnic* Constantin Cantacuzène, de Nicolas et Constantin Mavrocordato, de Constantin Duca. Aucun de ces érudits, qui ont occupé durant des périodes variables des places de premier plan dans la vie politique des Pays roumains, n'a pu réaliser des programmes de création spirituelle d'une haute conception, étant empêchés par la sollicitation extraordinaire de la vie politique dangereuse et intense où ils s'étaient engagés. Par contre, toute œuvre majeure laissée par un intellectuel sud-est européen du temps a été payée par des échecs sur le plan politique. C'est le cas du Spathaire Nicolas Miclescu, prétendant malheureux au trône princier, obligé en dépit de ses aspirations d'accepter des dignités moins spectaculaires, agent diplomatique de Grigore Ghika auprès de la Porte, fonctionnaire au département des émissaires de Moscou, chef d'une ambassade en Extrême-Orient, équivalant à l'époque à une véritable aventure. Mais c'est justement pour cette raison que Miclescu nous a laissé plus de pages de travail intellectuel que le *Stolnic* : la monumentale traduction roumaine de l'*Ancien Testament*, première traduction humaniste de notre littérature, divers opuscules théologiques et philosophiques, des avis compétents dans les disputes doctrinales européennes de son temps.

² Pseudo-Nicolae Costin, *Letopiseșul Țării Moldovii de la Ștefan sin Vasilie-vodă*, éd. M. Kogălniceanu, t. II, Jassy, 1845, p. 98.

³ Voir notre étude « Dimitrie Cantemir și începuturile Chestiunii orientale », dans V. Căndea, D.C. Giurescu, M. Malița, *Pagini din istoria diplomației românești*, Bucarest, 1966, p. 192-193.

Le cas de Cantemir doit être jugé de la même manière. Si l'ardent désir de sa vie, celui de régner en Moldavie et d'agir selon une vision politique rénovatrice, laquelle supposait un vaste programme de réformes concernant les institutions, l'économie et la culture, s'était accompli, l'histoire de notre peuple aurait certainement enregistré des pages d'un grand intérêt sous le rapport politique, économique, social et diplomatique, mais nous n'aurions peut-être eu aujourd'hui ni *Istoria ieroglifică* (*Histoire hiéroglyphique*), ni celle de l'Empire ottoman, et en tout cas, si le prince avait eu le temps de les réaliser, ces écrits auraient manqué justement de leurs accents majeurs déterminés par la nécessité du plaidoyer pour les droits du peuple roumain.

Sans doute, Cantemir n'est pas à envier pour sa condition d'exilé politique, mais l'amertume de cet exil a eu du moins le don d'aiguiser et de hâter sa plume, dédiée à sa lutte politique, de lui offrir le loisir de mener cette lutte sur le terrain scientifique et littéraire. Après l'instauration des règnes phanariotes dans nos pays, les prétendants aux trônes roumains de la formation de Cantemir n'ont plus de vocation. Nos intellectuels, animés des mêmes idéaux, en possession des mêmes moyens et décidés à lutter sur le même terrain culturel, proviennent au XVIII^e siècle d'autres couches sociales et proclament leur foi du haut d'une autre tribune. Il peut sembler paradoxal à l'historien de la culture roumaine que les idées et le programme du prince moldave aient été repris par quelques jeunes paysans transylvains, formés à Blaj, Vienne et Rome, ou par des Valaques de formation néo-grecque, reçus à l'Académie princière de Bucarest. C'est l'une des preuves péremptoires de l'unité de programme et de foi de notre peuple, programme et foi servis par des intellectuels de choix, lucides, patriotes, dont les options sont justifiées par des coordonnées roumaines supérieures aux particularités régionales, confessionnelles ou même sociales.

Ces considérations nous permettent d'autres observations concernant la formation de Cantemir, sa sphère, sa place dans l'histoire de notre culture. Ressassant des détails biographiques pris aux encyclopédies étrangères qui insistaient sur l'élément exotique de la vie de Cantemir, de nombreux auteurs ont insisté sur la formation acquise par le jeune prince à Constantinople sous la direction des professeurs grecs de la Grande École du Patriarcat œcuménique de Constantinople, des savants turcs, et grâce au commerce intellectuel avec les occidentaux instruits qu'il fréquentait. On a ainsi laissé dans l'ombre l'éducation roumaine, reçue chez lui, en Moldavie, que Cantemir emporta, encore adolescent, dans ses pérégrinations. Mais les recherches récentes ont démontré que cette éducation roumaine fut plus ample et plus sérieuse qu'on aurait pu le croire. La connaissance de sa langue maternelle, dont l'érudit saisissait avec une exceptionnelle sensibilité toutes les nuances et qu'il possédait jusqu'aux particularités régionales, de la langue slavonne, qui était encore cultivée pour l'accès qu'elle offrait aux écrits et aux documents anciens ou à la littérature religieuse, des coutumes et des croyances du paysan roumain, des institutions,

du mode de vie, des problèmes socio-politiques, économiques et culturels des Pays roumains, sont en bonne partie le résultat de sa première éducation. Ce premier inventaire d'informations apparaît avec insistance dans l'œuvre plus tardive de l'érudit, car comme l'avait remarqué Nicolas Iorga « tant d'instruction polyglotte n'avait pas annihilé sa première nature, héritée, sa nature d'homme du terroir, de souche moldave »⁴. Nous savons également que Démètre Cantemir a sérieusement étudié les écrits roumains qui justement à cette époque s'enrichissaient de nouvelles œuvres. On a pu remarquer dans son *Divan* des lectures de Miron Costin, le poème *Viața lumii* (*La vie du monde*) et *Graiul solului tătărăscu* (*Les paroles de l'émissaire tartare*), l'influence de l'œuvre de Dosithée *Viața și petrecerile sfinților* (*Vie des saints*), du *Minei* (*Ménologe*), peut-être aussi des *Histoires d'Hérodote* et *Viața lui Varlaam și Ioasaf* (*La vie de Barlaam et de Josaphat*), traduits alors depuis peu en roumain⁵.

Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor (*La chronique de l'antiquité des Romano-Moldo-Valaques*) est en grande mesure tributaire à l'ouvrage de Miron Costin *De neamul moldovenilor* (*De la nation des Moldaves*), et récemment Ludovic Demény a apporté même la preuve matérielle des emprunts, en analysant l'exemplaire du manuscrit de l'œuvre de M. Costin existant à Saint-Petersbourg et qui avait appartenu à Cantemir⁶. La *Bible* de Șerban Cantacuzène⁷ s'est également conservée avec des notes de lecture et on trouve d'autres échos de l'œuvre de Costin et surtout de la parémiologie roumaine dans *Istoria ieroglifică*⁸. On peut déduire non seulement la place importante de la production spirituelle roumaine dans la formation de Cantemir, mais aussi sa satisfaction d'avoir une pareille formation et d'y recourir dans son travail littéraire.

Comme le relevait P.P. Panaitescu, « L'œuvre de Cantemir s'intègre dans notre culture avec des racines dans le passé et des prolongements dans l'avenir. Il n'est pas un miracle de notre culture ni un fait isolé. De cette manière, il n'apparaît pas comme amoindri, mais agrandi, étant donné que toujours la perspective d'une œuvre de création est plus grande lorsqu'elle se situe dans le cadre de la société et du peuple dont elle fait partie »⁹.

Des 50 années non accomplies de sa vie, Cantemir en a passé plus de 30 à l'étranger, en Turquie et en Russie. Cette précision est importante pour la

⁴ N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol. II, Bucarest, 1928, p. 324.

⁵ Cf. notre étude « Începuturile literare ale lui Dimitrie Cantemir », dans D. Cantemir, *Divanul*, éd. V. Căndea, Bucarest, 1969, p. XXVIII-XXX.

⁶ L. Demény, « Continuitate și erudiție în „Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor” », *Magazin istoric*, 7, 1973, n° 9, p. 38-41.

⁷ D[emény] L[udovic], « Iubite frate cetitorule... », *ibidem*, p. 41-42.

⁸ P.P. Panaitescu et I. Verdeș, « Introducere » dans D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, t. I, Bucarest, 1965, p. 254.

⁹ P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir...*, p. 258.

détermination de sa place dans la culture roumaine, car, malgré l'éloignement de sa patrie, l'érudit a continué à penser et à écrire en roumain comme n'importe quel lettré de chez lui. Le chef-d'œuvre littéraire qu'est *Istoria ieroglifică* a été écrit à Constantinople et son œuvre principale *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor* dans les dernières années de son exil en Russie. Par la langue, les idées, l'information et l'atmosphère, ces œuvres prennent place parmi les plus importants écrits roumains de l'époque. Si la recherche scientifique a été tellement attirée jusqu'ici par tout ce qui était nouveau dans l'œuvre de Cantemir, par les sujets et les domaines peu ou pas du tout explorés jusqu'à lui par les érudits roumains, avec des résultats qui ont mis en lumière Cantemir le prédécesseur, le rénovateur dans notre culture, nous ne devons pas perdre de vue l'autre Cantemir, le continuateur d'une tradition de pensée et de création roumaines dans laquelle s'inscrit la partie la plus étendue et la plus méritoire de son œuvre. Dans le programme du savant voïvode sont traités avec des moyens supérieurs les thèmes des lettres roumaines de son temps et tous les motifs ou les idées dont nos auteurs étaient alors préoccupés. À ce fond de tradition culturelle s'ajoutent les réalisations rénovatrices de la création de Cantemir.

Nous nous sommes habitués à rattacher le nom de Démètre Cantemir à la tête de l'investigation de beaucoup de domaines de la culture roumaine moderne. Il a été précurseur en éthique par le *Divan* ; en logique par le *Compendiolum universae logicae institutiones* ; en philosophie, par l'ouvrage *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* ; en musique, par son traité bien connu ; en géographie, par la *Descriptio Moldaviae* ; en sciences orientales, par l'*Histoire de l'Empire ottoman* ; dans l'histoire des religions, par *Le Système de la religion mahométane* ; en littérature, par *Istoria ieroglifică*. Si nous devons laisser en cartographie cette primauté au *Stolnic* Cantacuzène, il n'est pas moins vrai que Démètre Cantemir ait dressé la première carte moderne de la Moldavie. Sans contester les mérites des chroniqueurs antérieurs, nous devons reconnaître toujours à Cantemir le mérite d'avoir donné à l'historiographie roumaine des bases scientifiques et documentaires modernes. Et c'est encore lui un précurseur dans notre philologie moderne par le grand nombre de néologismes dont il a enrichi la langue roumaine ; en stylistique, par l'essai d'introduire les raffinements du maniérisme gréco-latin dans les lettres roumaines. Nous savons encore qu'il a créé un système propre de transcription des caractères arabes en lettres latines, et certains auteurs lui attribuent les plans de ses fondations de Russie aujourd'hui disparues.

Les sciences politiques, par sa vision de l'État monarchique, la sociologie par l'étude monographique d'une région roumaine (la Moldavie), l'épigraphie par sa collection d'inscriptions arabes et persanes recueillies au Caucase, l'archéologie orientale par ses recherches sur le Mur caucasien, l'histoire de l'imprimerie orientale, la philosophie de l'histoire et l'apologétique peuvent également le citer pour ses contributions innovatrices dans la culture

roumaine ou, parfois, même dans la culture universelle. Démètre Cantemir se présente ainsi comme un érudit prolifique, polyvalent, un Léonard de Vinci roumain, étonnant non seulement par la diversité de ses préoccupations, mais également par la qualité de ses contributions de pionnier, par la sûreté et la réussite avec lesquelles il s'engageait dans des domaines pas encore explorés par ses prédécesseurs. Devant cette évidence, nous devons reconnaître à l'érudit des qualités peu ordinaires d'information rapide, de jugement clair, d'expression synthétique, de non-conformisme, donc d'audace, d'esprit critique, de pouvoir d'anticipation. Écartant la documentation périmée, certains modèles ou clichés empruntés à la légèreté, ou les conceptions par lesquelles, par faiblesse ou calcul, l'intellectuel demeurait tributaire à la culture orientale de l'époque, ses constructions s'avèrent correctes, solides, viables. Les idées-forces du *Hronic* font encore partie de nos jours du programme et de l'arsenal d'arguments de l'historiographie roumaine. Le tableau de la Moldavie, tel que l'a peint Cantemir, est exact dans ses grandes lignes, authentique et pittoresque dans maints détails. L'exposé des principes et des créations de la doctrine islamique est également dans la plus grande mesure valable jusqu'à nos jours. Ajoutons la capacité de l'érudit d'écrire rapidement et très bien ; son latin est riche et élégant ; le roumain authentique, soigné jusqu'aux derniers détails orthographiques, observés avec une méticulosité de puriste, coulé dans des moules qui reflètent justement par leur nouveauté les préoccupations de styliste de l'auteur.

Cantemir était certainement conscient de toutes les qualités évoquées ci-dessus. Il connaissait trop bien la culture roumaine de son temps pour ignorer la nouveauté et l'audace de son travail scientifique ou littéraire, par rapport à celui de ses devanciers et même de ses contemporains. Il était conscient sans en faire parade, car nous ne trouvons dans ses écrits que des louanges pour les contributions de ceux-ci, et des critiques seulement lorsque leurs affirmations – telles celles de Simion Dascălul¹⁰ – s'éloignaient d'une manière flagrante de la vérité historique que l'érudit entendait proclamer et défendre. Cependant Cantemir s'affirme du premier jusqu'à son dernier ouvrage, du *Divan* rédigé en roumain, jusqu'au *Hronic* écrit toujours en roumain, comme partie intégrante de la culture de sa patrie, sans craindre que son œuvre pourrait détonner dans l'ensemble de cette culture.

S'il a ressenti une pareille inquiétude, elle était exclusivement provoquée par le latin employé pour pouvoir communiquer avec les érudits de son temps. Sacrifiant à l'obligation d'écrire dans la langue savante de l'Europe, Cantemir voulait également être lu par ses compatriotes. C'est pourquoi il affirme dans le titre même du *Divan* qu'il a écrit le livre « pour la gloire et l'usage du peuple moldave » ; le *Compendiolum* devait être rédigé aussi en

¹⁰ D. Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, éd. Gr. Tocilescu, Bucarest, 1901, p. 136.

roumain ; quant au *Hronic*, il déclare lui-même que « tous ceux-ci (les livres) étant écrits et connus par nous en langue latine, nous avons estimé qu'il serait injuste et même dommage que nos affaires soient mieux connues par les étrangers que par les nôtres. Ce qui fait que derechef je m'efforcerai de retraduire du latin dans notre langue roumaine ces écrits »¹¹. C'est la déclaration d'un auteur qui se rendait compte que son œuvre devait être entièrement adressée à ses compatriotes et nous trouvons dans la même déclaration la justification de l'emploi du latin dans cette œuvre écrite à cette époque de culture, comme le dit l'auteur, pour « que les étrangers nous connaissent ».

Par la liberté qu'il a prise d'écrire une œuvre tellement variée comme problématique et expression sans avoir pour autant le sentiment de s'éloigner de la culture de sa patrie, mais ayant au contraire, celui de la servir, Cantemir nous explique son intégration organique dans cette culture, laquelle se trouvait justement à son époque à un tournant capital. Quelques décennies plus tôt, des érudits comme Mihail Moxa, Ștefan, métropolite de Hongrovalachie, Dosithée, Ureche, Costin, avaient imposé le roumain populaire comme langue de culture, en abandonnant délibérément la tradition de l'écriture slavonne. Ces nouvelles générations d'érudits avaient ouvert de nouveaux horizons vers l'humanisme tardif venu de Padoue, du Levant, de l'Europe Centrale ou de Pologne avec l'action orientale de la Contre-Réforme. La culture roumaine s'était engagée dans une voie dans laquelle beaucoup d'audaces et d'inventions étaient permises¹².

La conscience d'un impératif du développement culturel rapide, d'une création à la mesure des capacités roumaines et du besoin d'instruction du peuple existait donc chez nous. Matei Basarab avait mis en œuvre un pareil programme vers le milieu du XVII^e siècle, en prenant pour modèles les devanciers, entre autres Neagoe Basarab, du commencement du siècle précédent. La politique culturelle de Matei Basarab a laissé de beaux monuments et éditions, mais, inspirée d'une vision désuète, elle ne pouvait déterminer le progrès de la vie intellectuelle roumaine. Udriște Năsturel a tenté l'introduction d'un humanisme de langue slavonne au moment même où le slavonisme culturel vivait ses dernières décennies sur la terre roumaine. Ses contemporains Ștefan, métropolite de Hongrovalachie, Varlaam, ensuite Dosithée, métropolités de Moldavie, comprennent et appuient avec beaucoup de réalisme le nouveau cours de la culture roumaine, en encourageant, en écrivant et en imprimant eux-mêmes des œuvres dans la langue vivante du peuple, mais, à de rares exceptions près, ces œuvres répétaient la vieille bibliographie religieuse d'une littérature

¹¹ *Ibidem*, p. 180.

¹² V. Căndea, « Umanismul românesc », *Studii și articole de istorie*, 17, 1972, p. 13-23 [repris dans *Rățiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, p. 9-31 (n. éd.)].

médiévale¹³. Miron Costin était conscient du fait que « d'autres enseignements et connaissances pourraient être écrits en roumain », mais seulement si « notre siècle n'était pas accablé de tant de difficultés »¹⁴. Cantemir partage la conviction des contemporains mentionnés quant à la nécessité d'un programme culturel rénovateur, mais se sépare d'eux par l'optimisme, l'horizon et l'audace. Même son premier ouvrage *Divanul*, écrit à 25 ans, œuvre de morale chrétienne traditionnelle, révèle une vision large, moderne, par sa construction monumentale, sa riche documentation, occidentale et orientale, ses nouvelles idées sur les rapports entre l'homme et le monde, entre le microcosme et le macrocosme, un style nouveau, forgé sur les modèles du maniérisme gréco-latin, dans lequel personne n'avait jusqu'alors coulé la langue roumaine. Le jeune auteur n'hésite pas quant au sort de son livre et envoie à l'impression, à Jassy, un manuscrit à l'encre encore humide. De même la *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* est envoyée à l'impression avant même que le second tome ne soit rédigé. Cantemir écrit vite et aborde sans réserve des sujets ou des genres pour lesquels il n'avait pas de prédécesseurs ou de modèles dans la culture roumaine : à 25 ans il est l'auteur d'un ouvrage d'éthique, à 26 ans d'un ouvrage de métaphysique, à 27 ans d'un ouvrage de logique, à 30 ans il compose de la musique et à 32 ans de la littérature.

La variété des thèmes montre la curiosité du jeune érudit, une curiosité et un désir invincibles de puiser à tous les thèmes et de les aborder tous. Mais si dans les disciplines aux traditions et aux canons sévères, telles la métaphysique et la logique, sa création est plus timide, suivant de près des modèles, et pas des plus hauts, il se meut avec aisance dans la littérature et réalise dès son premier essai un chef-d'œuvre, *Istoria ieroglifică*.

Si dans tant de domaines des sciences sociales et humaines, de la littérature et des arts, on peut aujourd'hui fixer la place de fondateur et de précurseur de Cantemir, il semble que nous n'avons pas épuisé le message culturel de l'érudit.

Par son œuvre donc, considérée dans son ensemble, l'œuvre d'un Roumain qui n'hésite pas d'aborder les thèmes les plus variées d'une vaste aire de pensée, de création et d'expression s'étendant à l'Europe et au monde islamique tout entiers, Cantemir a donné le premier à notre culture l'impulsion majeure de reconnaître, et d'assumer par la suite, le rôle de pont et de catalyseur des idées et des valeurs de tout le vieux monde. Ce rôle, dû à une position géographique privilégiée, dans la zone où l'Orient devient Occident, comme l'a prouvé une œuvre millénaire, laquelle a associé les expressions orthodoxe et catholique de la doctrine chrétienne, l'art byzantin aux manifestations les plus orientales du roman et du gothique, l'écriture latine à l'écriture grecque ou

¹³ V. Căndeș, « L'humanisme d'Udriște Năsturel », p. 239-287.

¹⁴ Miron Costin, *Opere*, éd. P.P. Panaitescu, Bucarest, 1958, p. 318.

slavonne, les institutions et le style de vie de l'Europe centrale à celles de Byzance, ensuite de la Turcocratie héritière du Bas-Empire, ce rôle donc – lequel ne s'est pas réduit à un simple transfert, mais s'est exprimé par des créations originales, à même d'assurer à la culture roumaine un chapitre à part dans l'histoire de la culture universelle – était devenu au temps de Cantemir une institution reconnue par tout ambassadeur, intellectuel ou marchand, européen ou oriental, qui s'arrêtait dans nos pays au XVIII^e siècle. Par Cantemir, la culture roumaine rencontre pour un long et fructueux colloque la culture universelle au début de l'époque moderne. L'œuvre de l'érudit prince et son retentissement nous révèlent les réactions des partenaires : la culture roumaine demeurait fidèle à son programme d'affirmation des idéaux politiques propres parce que c'était une culture engagée, au service de la lutte pour la liberté et pour une vie meilleure du peuple roumain. Du champ des lettres et des sciences européennes, les Roumains prennent des techniques de recherche et d'expression nouvelles, des sources documentaires, certaines idées et théories adaptées à la manière de penser et aux formes mentales qui nous sont propres. Cette rencontre incite à de nouvelles créations¹⁵ d'ordre littéraire ou scientifique et par Cantemir la culture roumaine passe avec succès les examens, occupant sa place dans une série de domaines des sciences humaines européennes. Au colloque mentionné, la culture mondiale fait une belle réception à la culture roumaine, lui reconnaît, par Cantemir, les mérites, adopte et fait intensément circuler ses créations. Les œuvres de l'érudit voïvode sont traduites, imprimées ou copiées au XVIII^e siècle en arabe, bulgare, anglais, français, allemand, grec, italien, latin, russe, turc, ce qui, avec le roumain de l'auteur, totalise 11 langues. Cantemir se situe ainsi au point de la grande rencontre décisive et féconde entre la culture roumaine, la culture européenne moderne et la culture du Proche-Orient.

Aussi variée qu'elle soit par sa problématique, l'œuvre de Cantemir n'est pas exotique. Chacun des sujets traités par l'auteur trouve facilement sa place dans le programme de la culture roumaine. Il était naturel que les commencements de l'orientalisme dans l'Europe de l'Est et du Sud-Est fussent faits par un Roumain. Il était tout aussi naturel que, parmi les Européens, un Roumain fût d'abord sensible à la musique orientale, à laquelle nous avait préparé l'évolution de la musique religieuse post-byzantine. La réception de tant d'idées et de motifs occidentaux dans les cultures sud-est européennes devait toujours être plus facile à un lettré roumain et l'adoption des techniques intellectuelles ou de l'expression occidentale de communication – le latin – n'est pas pour nous étonner chez lui. La place d'un érudit dans la culture de sa patrie est également déterminée par les réactions qu'ont eues et ont à l'égard de son

¹⁵ Incontestablement, car, comme l'a affirmé, inspiré, N. Iorga, Démètre Cantemir a signifié « la manière d'être roumaine dans la civilisation universelle » (*Originalitatea lui Dimitrie Cantemir*, Vălenii de Munte, 1935, p. 11).

œuvre les contemporains et épigones. Cantemir fut un auteur lu chez nous encore de son vivant. Les réactions immédiates à la parution du *Divan* nous montrent la manière dont ce livre a pénétré dans les différents milieux de lecteurs. Il était demandé aux Cours princières de Jassy et de Bucarest, comme il résulte des exemplaires conservés, aux riches reliures. Dans l'entourage de Brâncoveanu, Cantemir ne pouvait jouir de sympathies déclarées, mais son œuvre a été lue : c'est chez Anthime l'Ibère qu'elle a probablement été vue par Athanase Dabbās, métropolite d'Alep, lequel a immédiatement traduit le *Divan* en arabe¹⁶. À une époque où le livre imprimé était encore un objet de luxe, les lecteurs dépourvus de ressources ont sacrifié le temps nécessaire pour copier ou adapter son livre. L'examen des exemplaires conservés de l'édition de Jassy, de même que ceux des copies et des adaptations manuscrites, révèlent la manière même dont le premier écrit de Cantemir a pénétré dans la culture roumaine : il a été lu dans toutes les provinces du pays, par des boyards, des clercs, des marchands, des enseignants ou de petits copistes¹⁷.

Les plus exigeants réclamaient un exemplaire imprimé ou une copie intégrale du livre. Mains lecteurs n'ont été sensibles qu'au dialogue entre le Monde et le Sage de la première partie du livre et ils ne se sont procurés et n'ont copié que ces pages, en les modifiant parfois. Le *Divan* était devenu un livre populaire, comme *Alexandria* et *Erotocritul*, et peu de copistes se préoccupaient du nom de l'auteur. La circulation anonyme, qui pourrait irriter un auteur moderne, était en réalité alors un suprême hommage, en démontrant l'incorporation définitive d'un écrit dans le patrimoine culturel commun. Il est très probable qu'*Istoria ieroglifică* ait été lue et commentée dans les milieux du pays auxquels l'auteur l'avait destinée. La troisième œuvre de Cantemir rapidement parvenue entre les mains des lecteurs roumains a été *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*. L'auteur était mort depuis sept ans lorsque son œuvre fondamentale traitant de l'origine, de la noblesse et des droits de son peuple entre, par une copie rédigée à Saint-Petersbourg et vendue à Vienne, dans la possession de Ioan Inocențiu Klein, l'érudit évêque de Făgăraș.

Inocențiu a introduit l'écrit dans les milieux des jeunes studieux de Blaj, auxquels l'éducation latiniste avait ouvert de nouvelles perspectives pour la connaissance du passé du peuple roumain. Samuil Micu Klein cite le *Hronic* dans ses ouvrages, *De arte, progressa et conversione Valachorum*, *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor* (*Histoire, faits et événements des Roumains*), ensuite dans *Scurta cunoștință a istoriei românilor* (*Brève connaissance de l'histoire des Roumains*)¹⁸. Gh. Șincai, Petru Maior, Damaschin Bojincă, Eftimie

¹⁶ V. Căndea, « La diffusion de l'œuvre de Dimitrie Cantemir en Europe du Sud-Est et au Proche-Orient », *Revue des études sud-est européennes*, 10, 1972, n° 2, p. 355-359 [Article reproduit dans le présent volume (n. éd.)].

¹⁷ V. Căndea, « Începuturile literare », p. 258, note.

¹⁸ Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Bucarest, 1962, p. 78.

Murgul se réfèrent avec vénération à Cantemir, « lequel a eu une grande érudition, comme on le voit clairement de ses livres, et a été également voïvode dans le Pays de Moldavie »¹⁹. Par cette suite d'érudits nous avons la preuve de la présence des idées de Cantemir au premier plan de notre culture du XVIII^e siècle. Un érudit de ce siècle, Vasile Vârnav, a traduit de l'allemand en 1800 la *Descriptio Moldaviae* ; Veniamin Costache et le même Vârnav ont traduit quelques années plus tard *Evenimentele Cantacuzinilor și Brâncovenilor* (*Les événements des Cantacuzène et des Brâncoveanu*). Les promoteurs de la renaissance nationale roumaine du début du XIX^e siècle ont trouvé dans l'œuvre de Cantemir un support scientifique et moral pour leur programme. Ce programme était adressé non seulement à notre peuple, mais aussi à l'étranger, de sorte que les références à un érudit roumain de réputation mondiale étaient bienvenues. En 1825 la *Descriptio Moldaviae* (*Scrierea Moldovei*) paraissait à Neamțul, en 1835-1836 le *Hronic* à Jassy, en version originale, par les soins de G. Săulescu ; trois ans plus tard, C. Negruzzi et M. Kogălniceanu publiaient le projet d'une édition d'œuvres complètes de Démètre Cantemir²⁰. Après 1840, la revue *Arhiva românească* offrait à ses lecteurs des textes de Cantemir. M. Kogălniceanu, C. Negruzzi, N. Bălcescu publiaient ou utilisaient largement les œuvres du prince. En 1865 B.P. Hasdeu, publiant le *Divan* dans *Arhiva istorică a României*, voyait dans cette œuvre *un écrit de philosophie morale en langue roumaine*. Sept ans plus tard la Société Académique Roumaine, inaugurant la publication de l'œuvre de Cantemir, inscrivait dans son programme le premier thème de recherche de grande ampleur dans l'histoire des sciences sociales et humaines de notre pays. L'édition de l'Académie a nécessité des investigations dans les bibliothèques et les archives de Russie, entreprises en 1877-1878 par la mission de Gr. Tocilescu à Moscou et Saint-Pétersbourg. Grâce à ces investigations, la science roumaine est entrée en possession de la plus grande partie de l'œuvre de Cantemir.

Cette œuvre a été publiée à Bucarest, en huit volumes, entre les années 1872-1901, et sa publication a réuni des noms de premier ordre de nos sciences sociales et humaines d'alors, tels Papiu-Ilarian, Al. Odobescu, Gr. Tocilescu ou Iosif Hodoș. *Bien qu'aucun des manuscrits originaux des écrits de Cantemir ne se trouvât dans des bibliothèques ou archives du pays, la science roumaine avait réalisé la première édition des œuvres du grand érudit connues à cette date.*

Sa personnalité, sa vie et ses œuvres ont occupé une place importante dans les écrits scientifiques et littéraires roumains. La bibliographie de Cantemir comprend des contributions signées par Costache Negruzzi et Mihail Kogălniceanu, Gheorghe Asachi, George Bariț, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Grigore Tocilescu et Nicolas Iorga, Ovid Densusianu, Vasile Bogrea, Lucian

¹⁹ Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1812, p. 327 (n. éd.).

²⁰ *Albina românească*, 9, 1838, p. 422.

Blaga, George Călinescu, Emil Petrovici, Perpessicius, Al. Rosetti, P.P. Panaitescu, Șerban Cioculescu. Dans toute synthèse d'histoire, ou d'histoire culturelle et littéraire roumaine, dans toute encyclopédie ou dictionnaire, Cantemir occupe une place privilégiée. La vie du prince a été évoquée dans des œuvres littéraires ou dramatiques par Mihnea Gheorghiu, Sarina Cassvan, Constantin Măciucă, Paul Simionescu, Constantin Cuza. Les hommes et femmes de lettres de la nouvelle génération, Dragoș Moldovan et Petru Vaida, Manuela Tănăsescu, Nichita Stănescu, Ștefan Giosu, Viorel Cosma, Paul Anghel, Dan Zamfirescu ont consacré à la pensée, aux écrits, à la création artistique de Cantemir des pages révélatrices pour la place de premier plan que l'érudit voïvode occupe dans la culture roumaine de nos jours, pour l'effort et le progrès continu de compréhension et de mise en valeur de son œuvre²¹.

L'année 1973, celle de la célébration du tricentenaire de la naissance de Démètre Cantemir, a pu marquer d'une manière exemplaire par les manifestations scientifiques, culturelles et artistiques, littéraires et éditoriales, occasionnées par cet événement, à quel point la conscience roumaine était sensible au message du grand érudit. Les humanistes occidentaux avouaient qu'ils étaient redevables de leur science au fait qu'ils avaient puisé à la source des géants que furent les classiques anciens. *Cantemir est l'un de ces géants de la culture roumaine*. Il l'a fait passer des moules médiévaux aux moules modernes. Il a donné au message des écrivains plus anciens une nouvelle expression par des méthodes de recherche, par l'esprit critique et par une documentation qui convenaient aux temps nouveaux. Il a frayé la voie à la plupart des sciences sociales et humaines roumaines. Il a établi le premier la place de notre création intellectuelle dans la culture mondiale et a été le premier à recevoir les hommages adressés en Occident et en Orient à la culture roumaine. Il a légué aux épigones un vaste programme de travail scientifique engagé, dédié au libre développement, multiforme, de son peuple et de tous les peuples, subjugués alors, de l'Europe du Sud-Est. Il a surtout laissé le grand exemple du combattant avec l'épée et la plume entièrement consacré à un haut idéal, servi avec toute l'énergie dont il était capable. Cantemir demeure ainsi un modèle de lutte et de réalisation dont un autre modèle, son successeur dans les idées et la création, Nicolas Iorga, a défini « l'œuvre large, variée, pleine du désir immense de savoir davantage, d'un homme qui a aimé la science plus que ce règne que le sort lui a donné deux fois, pour le lui arracher brusquement et cruellement, d'une âme qui pouvait être fière de tant de connaissances et de tant de travail, mais qui plus d'une fois fait preuve d'humilité devant la difficulté de poursuivre la vérité, d'un puissant de ce monde apprécié et sollicité dans maints

²¹ Voir M. Iova, *Dimitrie Cantemir, domnitor român și savant de renume mondială. Bibliografie selectivă*, Bucarest, 1973.

endroits, mais qui est demeuré, même dans des lieux si lointains, un homme de son pays »²².

²² N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea*, vol. I, Bucarest, 1901.

LA DIFFUSION DE L'ŒUVRE DE DIMITRIE CANTEMIR EN EUROPE DU SUD-EST ET AU PROCHE-ORIENT

Une courageuse initiative de jeunesse semble avoir soustrait le nom de Dimitrie Cantemir à son destin oriental. Après vingt-deux années passées dans les milieux intellectuels et politiques constantinopolitains, le prince moldave décida de rallier la Russie en 1711 dans une entreprise anti-ottomane, soldée par un échec total¹. Il renonçait ainsi à la bonne renommée dont il jouissait dans la capitale de l'Empire après tant d'années d'exil, en fin de compte profitables, exil qui avait fait de lui non seulement l'une des personnalités marquantes de Constantinople, non seulement l'un des convives les plus agréés de la Cour et des ambassades occidentales, mais aussi un compositeur populaire par ses « peşrev » et « semai », qui allaient perpétuer la vogue de ce « Kantemiroglou », adopté par le monde musulman, jusqu'au XX^e siècle².

Avec la défaite de Stănileşti, qui obligea Pierre le Grand d'accepter la paix offerte par le grand vizir Mehmed Baltagi-Pacha, en sauvant du même coup son allié moldave, la fortune littéraire de Cantemir sembla être vouée à ne plus évoluer que dans un cadre exclusivement européen.

Le prince devint l'un des « conseillers intimes » du tzar, c'est-à-dire l'un de ses collaborateurs actifs dans la nouvelle politique, qui se proposait pour but de moderniser et d'éclairer la Russie. Trois ans plus tard, en 1714, Cantemir est élu membre de l'Académie de Berlin récemment fondée ; le diplôme obtenu à cette occasion affirme : « Par son adhésion, notre Société gagne un éclat unique et un rare ornement »³. Son élection dans la classe littéraire-orientale, sur la recommandation de Heinrich Huyssen, dignitaire et savant de Saint-Pétersbourg, lui-même déjà membre de l'Académie berlinoise, se justifiait du fait qu'il « s'offrait à mettre à la portée de tous les connaissances orientales qu'il

¹ Voir au sujet de cette alliance P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Bucarest, 1958, p. 102 et suiv. ; Șt. Ciobanu, « Dimitrie Cantemir în Rusia », *Academia Română. Memoriile Secțiunii Literare*, III^e série, 2, 1924, p. 381-544.

² Cf. Th. Burada, « Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir », *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Literare*, II^e série, 32, 1910, p. 79-192 ; H. Bedii Yönetken, « Dimitrie Cantemir dans l'histoire de la musique turque », dans *Actes du Colloque International des Civilisations Balkaniques* (Sinaia, 8-14 juillet 1962), Bucarest, 1962, p. 145-149 : « L'on considère [Kantemiroglou] comme l'un des plus glorieux compositeurs de la musique classique turque ; il n'est nullement question ni de son origine ni de sa religion », déclare M. Yönetken, *op. cit.*, p. 148.

³ Voir, pour tout ce qui concerne les relations du prince moldave avec cette institution, E. Pop, « Dimitrie Cantemir și Academia din Berlin », *Studii*, 22, 1969, p. 825-847.

possédait. Il aura une histoire complète des empereurs turcs avec leurs portraits, qu'il désire publier, dans une version latine, avec de brèves remarques ». D'ailleurs, il sera mentionné en tout premier lieu dans sa *Vie et éloge* qu'à Constantinople, « per annos 22 commoratus linguis orientalibus operam dedit, poësin et musicam excoluit quam (siquidem turcae illa carebant), in ordinem redegit, notes illi accomodavit ac sultano, vezirio et magnatibus propter ea ad prime gratus factus est ». C'est donc sa réputation d'orientaliste qui lui avait valu cette élection au sein de la savante société allemande qui attendait de lui des contributions sur l'Empire ottoman et sur certaines régions du Sud-Est européen. Elle attendait qu'il « fasse également connaître une information digne de confiance sur la situation réelle et sur les frontières des principautés de Valachie et de Moldavie au sujet desquelles les géographes sont si divisés (dans leurs opinions) ».

Aussi, les principales œuvres des dernières années créatrices de l'érudit seront-elles consacrées à satisfaire à ces exigences, ce qui explique pourquoi il employa de préférence la langue latine, de temps en temps le russe et une seule fois le roumain – il est vrai, pour un ouvrage fondamental traitant de l'histoire de sa patrie. C'est à ce programme scientifique que se rattachent *Incrementa atque decrementa aulae othmanicae* (1714-1716), *Descriptio Moldaviae* (1716), *Historia moldo-vlahica* (1717), *De Curanus* (1719), ainsi que ses dernières notices d'archéologie orientale, réunies sous les titres *De muro caucaseo* et *Collectanea orientalia* (1722). Significatif nous semble le fait que Cantemir, bien que connaissant parfaitement le grec, l'arabe, le persan et le turc (langue dans laquelle il avait écrit auparavant)⁴, n'employa aucune de ces langues dans ses ouvrages.

Ceci rend évident le fait qu'il avait perdu tout espoir de pouvoir jamais reprendre contact avec le monde et la culture qu'il avait tant fréquentés et prisés.

Il gardait pourtant de ce monde la nostalgie que n'arrivaient pas à assouvir les souvenirs, les références scientifiques ou l'ambiance orientale qu'il avait su créer dans sa résidence de Tchorno Greaz, où « conclavia, hostos et balnea more turcarum exstructa superaddit »⁵. Et à cette nostalgie que le voyage entrepris à travers la Crimée tartare et musulmane en 1716, dans la compagnie d'un autre exilé roumain, Toma Cantacuzène, ou celui effectué plus tard (1722-1723) en Caucasic persane ne parvinrent à calmer que de façon passagère – devait s'ajouter aussi la désagréable certitude qu'il était désormais considéré un « traître » à Istanbul, un dangereux rival des Brâncoveanu à Bucarest et un personnage qu'il vaut mieux, par prudence, ne point mentionner dans les milieux intellectuels roumain ou grec des nouveaux princes phanariotes. Triste condition

⁴ Cf. son ouvrage de 1703-1704, *Ta'rifu 'ilmi musiki ala vejhi maqsus* ; quelques fragments chez Y. Raoul, « Le Pechrev, ouverture instrumentale », *Revue musicale*, 7, 1907, n° 5, p. 117-122, et Th. Burada, *op. cit.*

⁵ *Vita et elogium principis Demetrii Cantemyrii*, chez E. Pop, *op. cit.*, p. 840-841.

pour un érudit dont le désir hautement avoué dès ses premières manifestations littéraires était de faire accréditer par ses talents ses œuvres, donc, tout d'abord, d'être lu.

Nous avons déjà signalé à une autre occasion que Dimitrie Cantemir est le premier érudit roumain qui ait manifesté si clairement cette velléité⁶. Son premier ouvrage, *Le Divan* (1698), a été rédigé rapidement, dans l'intention manifeste d'être tout aussi rapidement imprimé. Le deuxième ouvrage sorti de sa plume, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (1700), confirme ces ambitions : un premier tome, composé en moins de sept mois, est envoyé à Jassy, sous presse, avant même que l'auteur ait fini d'écrire le second, et seule la perte du trône moldave par son frère Antioh Cantemir explique l'abandon d'une œuvre restée sans chance de paraître.

Des circonstances défavorables ont empêché par la suite Cantemir de donner la publicité désirée à ses ouvrages qu'il aurait aimé faire connaître à ses amis et d'autant plus à ses adversaires. *L'Histoire hiéroglyphique*, pamphlet politique revêtu d'une forme allégorique, a été rédigée à Constantinople en 1705 dans l'intention manifeste d'être lue dans un cercle, même restreint, d'amis sûrs, car le livre n'aurait pu circuler librement sans constituer un grave danger pour la liberté, voire la vie de son audacieux auteur à la plume vengeresse. La *Vita Constantini Cantemyrii* (1716-1718) répondait par contre à plusieurs buts politiques immédiats ; de même *Les événements des Cantacuzène et des Brancovan* (1717-1718), qui n'était qu'un simple rapport destiné au tzar. Ces deux ouvrages rédigés en latin, conservés aux archives secrètes du cabinet impérial, ne pouvaient, comme de juste, bénéficier de la large diffusion souhaitée par leur auteur. Une fois de plus, Cantemir doit renoncer à la satisfaction de compter pour ses contemporains – de chez lui ou des milieux où il avait passé sa jeunesse – parmi les auteurs remarquables, même avec inimitié, en raison de leurs succès littéraires. De l'assiduité mise par son fils Antioh à la publication de l'œuvre posthume de Cantemir en Occident on pourrait donc conclure la volonté d'accomplir un testament littéraire.

Mais l'ardeur consacrée à la diffusion des idées et des écrits, même quand elle tire sa source de motifs plus ou moins répréhensibles, tels que la vanité ou le calcul politique, n'en est pas moins souvent récompensée. Les recherches des dernières décennies ont montré que l'œuvre de Cantemir a joui d'une large diffusion dans les cultures sud-est européennes. Des recherches plus récentes encore ont montré que déjà, de son vivant, les œuvres, sinon le nom de Cantemir, ont circulé dans les cultures roumaine et grecque, qui les ont véhiculées également dans la littérature arabe du Proche-Orient. Toutefois,

⁶ Voir notre étude introductive à D. Cantémir, *Divanul*, éd. V. Căndea, Bucarest, 1969, p. XVII-XXII.

Cantemir a certainement ignoré ce côté de sa célébrité, concernant justement le monde où il aurait tellement aimé briller.

*

Réputé dans le monde scientifique européen des XVIII^e-XX^e siècles, attirant l'attention de Voltaire, inscrit sur la façade de la bibliothèque parisienne Sainte-Geneviève dans la liste des grands esprits de ce monde, Cantemir était un auteur déjà connu au moment où commence à se dessiner la préoccupation d'inventorier la création intellectuelle à laquelle nous sommes redevables des premiers encyclopédies, bibliographies et traités modernes. Son nom enregistré par ces instruments de référence va poursuivre donc sa démarche dans les voies connues de la documentation, pénétrant ainsi dans les cultures modernes de l'Europe de Sud-Est en même temps que le reste du patrimoine scientifique et culturel du monde occidental – et ceci surtout à partir du XIX^e siècle.

Mais, au siècle précédent, les cultures balkaniques et celles de la Méditerranée orientale étaient encore restées particulièrement fidèles aux anciens critères et pratiques de la diffusion du livre. Aussi, assez souvent, le chemin parcouru par une œuvre depuis son auteur jusqu'à ses lecteurs des différents pays ou milieux intellectuels équivalait à une traversée pleine d'avatars singuliers, extrêmement instructifs quant aux options, aux contacts ou aux efforts littéraires auxquels il pouvait donner occasion⁷. C'est pourquoi nous avons jugé inutile de prolonger notre recherche au-delà du XVIII^e siècle, sauf une légère exception en ce qui concerne la culture bulgare. Enfin, pour faciliter l'étude des progrès enregistrés par la diffusion de l'œuvre du prince moldave à travers l'Europe du Sud-Est et le Proche-Orient, nous avons renoncé à suivre ces progrès selon l'ordre chronologique ou en étudiant chaque ouvrage individuellement, préférant le critère géographique.

*

À quel point et comment l'œuvre de l'érudit moldave était-elle connue par la culture roumaine de l'époque ? En ce qui concerne *Le Divan* – l'unique ouvrage publié là de son vivant (1698, Jassy) – nous savons qu'il a beaucoup circulé, comme le prouvent l'état de conservation et les notes marginales des exemplaires qui se trouvent à l'heure actuelle dans nos bibliothèques⁸. Peu de temps après sa parution, le livre arrive à Bucarest, ainsi que nous le verrons, dans le milieu culturel de la Cour, où l'auteur n'était pourtant pas tellement agréé. À l'époque phanariote, il continuait à intéresser un prince, qui posa sa

⁷ Voir à ce propos Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, Bucarest, 1968, p. 25 et suiv., 353 et suiv.

⁸ Voir notre étude citée ci-dessus, p. LXXXV-LXXXVI.

signature en grec – « Alexandre-beyzadé » – sur un exemplaire du *Divan* fort bien conservé, aujourd'hui au British Muséum⁹.

L'édition de Jassy assurait la diffusion de l'ouvrage notamment dans les couches cultivées capables d'en suivre facilement le style savant, recherché et dépourvu de naturel, du texte roumain ou grec parallèle, plus cursif. Pour que cette diffusion atteigne les couches populaires, il a fallu que des copies et adaptations manuscrites, surtout de la I^{re} partie de l'ouvrage, plus littéraire, vive et attractive, fussent mises à leur portée. La liste de ces manuscrits, que nous avons établie dernièrement¹⁰, comporte pour le XVIII^e siècle neuf copies et adaptations, auxquelles il convient d'ajouter encore une, qui nous a été récemment signalée, ce qui donne un total de dix exemplaires. Ce sont des manuscrits des années 1703-1797, écrits en Moldavie (3), Valachie (2) et Transylvanie (5). Les copistes ou auteurs des adaptations respectives, campagnards ou citadins, étaient des personnes laïques (6) et des représentants du clergé séculier et régulier (1) – tout au moins à en juger d'après leurs signatures, ainsi que d'après le caractère des miscellanées où ces textes sont inclus. Cinq fois sur sept le nom de l'auteur est mentionné dans les copies, jamais dans les adaptations. Deux tendances s'affrontaient donc : l'une était celle qui prenait appui sur l'autorité princière de « Constandin-Voïvode » (le nom de Cantemir ne semble guère avoir retenu l'attention), l'autre transformait le livre en ouvrage populaire anonyme.

Une autre œuvre de Cantemir, présente dans la culture roumaine du XVIII^e siècle en Transylvanie, est la *Chronique de l'ancienneté des Roumano-Moldo-Vlaques* (1717-1723). Vers 1730, l'évêque roumain grec-catholique (uniate) de Făgăraș Ioan Inocențiu Klein achetait chez un marchand viennois la copie du manuscrit encore inédit de cet ouvrage, rapportée de Saint-Petersbourg par son possesseur¹¹. Parvenue dans la bibliothèque métropolitaine des Roumains uniates de Blaj, cette précieuse copie servira quelques dizaines d'années plus tard de source à plusieurs ouvrages remarquables d'histoire

⁹ Signalé déjà par É. Legrand, *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, t. III, Paris, 1895, p. 59-60, n° 682, cet exemplaire du British Muséum (870.k.6) pose certains problèmes quant au possesseur du livre. Qui était cet « Alexandros-beyzadé », fils d'un prince phanariote de Moldavie ou de Valachie ? La liste des personnages à identifier est assez longue, car on connaît au moins quatre « beyzadés » portant le nom d'Alexandre au XVIII^e siècle, dont trois des Mavrocordato : Alexandre fils de Nicolas voïvode, Alexandre (Delibey) fils de Constantin voïvode, Alexandre fils de Jean voïvode et, enfin, un Alexandre Moruzi fils de Constantin voïvode ; voir C.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, 2^e éd., vol. III₂, Bucarest, 1944, p. 247, 309-311, 318 et suiv.

¹⁰ Voir notre étude mentionnée ci-dessus, p. LXXXVI-XC ; à ajouter la note publiée par P. Mihail (« Două manuscrise necunoscute din secolul al XVIII-lea », *Romanoslavica*, 10, 1964, p. 465-466) concernant une copie du *Divan*, probablement du XVIII^e siècle, conservée au couvent de Dobrușa (Moldavie) en 1809.

¹¹ I. Crăciun et A. Ilieș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne (sec. XV-XVIII) privind istoria României*, Bucarest, 1963 p. 103, n. 21/ IV.

roumaine, tels la *Brevis historica notitia originis et progressu nationis daco-romanae* (1773) ou le « Bref aperçu d'histoire des Roumains » – *Scurtă cunoștință a istorii românilor* (1800) – écrits par Samuil Micu Klein, l'un des promoteurs du renouveau national et culturel chez les Roumains transylvains¹².

Les contacts roumano-russes, dont la fréquence augmente sensiblement juste du temps de Pierre le Grand, pour continuer à l'époque phanariote et mettre à profit les conflits russo-turcs qui marquèrent le règne de la Grande Catherine, nous incitent à penser que la renommée de Cantemir dans la culture roumaine ne s'était pas perpétrée uniquement grâce aux ouvrages mentionnés ci-dessus. Le problème mérite d'être approfondi au moyen d'une enquête spéciale, qui ne saurait toutefois rentrer dans les limites de cette brève notice.

*

Ce qui, dans l'œuvre de Cantemir, semble avoir attiré l'attention de la culture bulgare moderne est son ouvrage consacré au *Système ou articulation de la religion mahométane*, publié à Saint-Petersbourg en 1722. Le fameux apôtre de la renaissance culturelle bulgare Stoïko Vladislavov (1739-1813), mieux connu sous son nom monacal de Sofronij Vračanskij (évêque de Vrača)¹³, avait mainte raison bien fondée de s'arrêter à un livre concernant la culture islamique, choisi entre tous les ouvrages d'information que la littérature fondamentale de langue russe pouvait mettre à l'époque à sa disposition. Cette traduction, représentant, comme on l'a remarqué à juste titre, « l'un des écrits les plus anciens de la littérature cultivée traduite en langue bulgare moderne, aux commencements de cette littérature »¹⁴, s'explique suffisamment par la longue symbiose bulgare-turque, par le désir des nouveaux intellectuels bulgares de saisir les ressorts intimes de la doctrine et de la culture du peuple exerçant depuis quatre siècles la domination du monde où ils vivaient. Remarquons qu'en s'attachant à la traduction de Cantemir Sofronij savait bien qu'il puisait dans l'œuvre d'un auteur roumain ; si nous l'affirmons en toute certitude ce n'est pas seulement que la Préface du livre aurait suffi à l'éclairer à ce sujet, mais aussi compte tenu des relations étroites du lettré bulgare avec les cultures russe et roumaine de son temps. C'est un fait généralement connu qu'à peine une année plus tard (en 1806) Sofronij fera imprimer à Râmnicu Vâlcea en Valachie la version bulgare du *Kyriakodromion* de Nicéphore Théotokis.

¹² P. Teodor, *Evoluția gândirii istorice românești*, Cluj, 1970, p. 58.

¹³ Sur Sofronij Vračanskij, voir I.S. Deržavin, *Сборник статей и исследований в области славянской филологии*, Moscou – Saint-Petersbourg, 1904 ; sa traduction de l'ouvrage de Cantemir a été présentée par A.I. Sobolevskij, « Известные труды Софрония Врачанского », *Известия отделения русского языка и словесности имп. Акад. Наук*, 13, 1908, t. 1, p. 91-94, et par A.I. Jacimirskij, *Мелкие тексты и заметки по старинной южно-славянской и русской литературам*, *ibidem*, 21, 1916, 2, p. 109-110, 115-116.

¹⁴ P.P. Panătescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 219.

La version bulgare de l'ouvrage de Cantemir donnée par Sofronij est intitulée *Le système et la religion islamique, ainsi que la vie de Mahomet, qu'ils considèrent comme leur dernier prophète, tel qu'il est écrit dans leur livre appelé Mohammedie, et bien d'autres choses encore qu'ils croient et qu'ils font*. Nous n'avons pas eu la possibilité d'étudier directement ce manuscrit hautement intéressant, mais ses descriptions montrent que le traducteur n'a pas jugé nécessaire de mentionner l'auteur et les circonstances de la rédaction du livre. Il a limité ses efforts à la substance même de l'ouvrage, dont il n'a pas donné du reste, à ce qu'il paraît, une version bulgare intégrale. Le fait a son importance quand il s'agit de préciser la manière dont l'œuvre de Cantemir a été véhiculée en Europe du Sud-Est et dans la Méditerranée orientale, ou de saisir d'un point de vue plus général la pleine signification de l'anonymat qui l'a parfois frappée.

*

La diffusion de l'œuvre de Cantemir dans *les milieux culturels grecs* commence, de même que dans le cas de la culture roumaine, avec la parution de son premier ouvrage, *Le Divan*, dont le texte bilingue a été imprimé à Jassy en 1698, ainsi que nous l'avons déjà mentionné ci-dessus. Nos arguments relatifs à la rédaction de la version grecque de l'ouvrage par une autre personne que l'auteur-même – personne qui selon toutes probabilités s'identifie avec Jérémie Cacavelas, ancien maître de Cantemir et surveillant de l'impression de l'ouvrage à Jassy – ont été acceptés pour le moment par les rares spécialistes qui se sont penchés sur notre édition¹⁵.

Également accessible aux lecteurs roumains et grecs, l'édition de 1698 a circulé au XVIII^e siècle parmi les lettrés et les amateurs de lectures édifiantes du Mont Athos, comme en témoigne l'exemplaire conservé au couvent Dionysiou.

Les notes marginales rédigées par ses possesseurs successifs rendent possible la reconstitution du circuit réalisé par l'ouvrage. « Ce livre fut offert au révérend saint typographe le pope kyr Anthime par le pope kyr Athanase le typographe de Jassy » notait plus tard l'un des propriétaires du livre, Cosmas de Vatopède, à la feuille IX. Donc, l'un des typographes du livre, imprimé comme on le sait par Athanase le Hiéromoine et Denys [Dionysios] le Moine, avait fait don d'un exemplaire de l'ouvrage au célèbre Anthime l'Ibère, futur métropolite de Valachie (1708-1716). Renseignement précieux, attestant d'une part les liens entre les deux maîtres typographes de Jassy et de Bucarest et fournissant en même temps une hypothèse plausible quant aux destinées des typographes de Jassy après l'an 1698, puisqu'il est avéré qu'aucun livre ne sera plus imprimé dans la capitale moldave jusqu'en 1714¹⁶.

¹⁵ Voir les comptes rendus d'Al. Piru, *România literară*, 1970, n° 10 (5 mars), p. 10 ; S. Toma, *Studii și cercetări de lingvistică*, 21, 1970, n° 5, p. 617 ; Șt. Giosu, *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza” din Iași*, n. s., III^e section, Linguistique, 17, 1971.

¹⁶ Cf. nos commentaires à *Divanul*, op. cit., p. 467-468, n. 8-10.

L'exemplaire offert à Anthime l'Ibère parvient entre les mains de Cosmas de Vatopède – personnage sur lequel nous ne savons rien pour l'instant. Mais, comme il connaissait la provenance du livre, qu'il s'était même permis de la noter sur l'une des feuilles, il est à présumer qu'on doit le rechercher dans l'entourage immédiat du métropolite valaque. Ensuite, le livre sera de nouveau offert « à notre révérend frère kyr Métrophane, higoumène de Cotroceni, par moi, Cosmas de Vatopède », ainsi qu'une autre note nous l'apprend. Métrophane, Grec de Thasos, moine du couvent Dionysiou, était venu en Valachie à une date imprécise. Connue pour sa piété et, vraisemblablement aussi, pour son savoir, il était devenu le confesseur de la Cour, du prince Brâncoveanu donc et de son épouse, celui sur lequel le prince avait jeté son dévolu pour remplacer Anthime après le fameux procès intenté en 1712 à ce dernier¹⁷. Métrophane, confondu parfois avec Métrophane Grégoras¹⁸ ou avec l'homonyme évêque typographe de Buzău¹⁹, prend le trône métropolitain de la Valachie en 1716, après la déposition d'Anthime et sur l'initiative du nouveau prince valaque Nicolas Mavrocordato. Il exercera cette fonction avec sagesse jusqu'en 1719. Ses liens avec Dionysiou expliquent la présence du livre dans la bibliothèque de ce couvent.

Un autre texte du *Divan*, celui-ci manuscrit, donna pour un temps l'illusion – partagée par maints chercheurs²⁰ – qu'il s'agirait d'un véritable autographe de Cantemir. Malheureusement, l'hypothèse s'avéra fautive car, ainsi que nous l'avons prouvé, la version grecque de l'ouvrage n'était pas de la main de l'auteur. Le manuscrit en question fait partie du Codex n°109 de la Bibliothèque du Musée d'Histoire Nationale d'Athènes. Décrit en 1910 par Spyridon Lampros²¹, il y a déjà un certain temps, son examen nous a appris qu'il s'agissait au fond d'une simple copie manuscrite d'après le texte grec de l'édition de Jassy de 1698 : la feuille de titre, qui reproduit effectivement celle de l'édition moldave, précise en même temps le nom du surveillant de l'impression – le *hatman* Lupu Bogdan – ce que le traducteur n'aurait pu noter

¹⁷ Sur Métrophane de Nysse, métropolite de la Hongrovalachie entre 1716-1719, voir N.I. Șerbănescu, « Mitropolii Ungrovalahiei », p. 787-788 ; une brève autobiographie dans la lettre de Métrophane à Chrysanthos, patriarche de Jérusalem, chez E. Hurmuzaki – N. Iorga, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XIV/3, Bucarest, 1936, p. 133-135, n° LXXXVII ; G. Moisesescu, Șt. Lupșa, Al. Filipașcu, *Istoria Bisericii române*, vol. II, Bucarest, 1957, p. 180 et suiv.

¹⁸ N. Iorga, « Între Antim și Mitrofan, mitropolii Țării Românești », *Biserica Ortodoxă Română*, 53, 1935, p. 1-5.

¹⁹ C.D. Tsourkas, *Germanos Locros, archevêque de Nysse, et son temps (1645-1700)*, Thessalonique, 1970, p. 57-58, n. 4.

²⁰ M. Beza, *Urme românești în Răsăritul ortodox*, 2^e éd., Bucarest, 1937, p. 191 ; N. Iorga, « Considerații istorice asupra documentelor descoperite de d-l Marcu Beza », *Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice*, III^e série, 17, 1935-1936, p. 138-139 ; S. Callimachi, V. Block, E. Georgescu-Ionescu, *Dimitrie Cantemir. Viața în opere și imagini*, Bucarest, 1963, p. 32.

²¹ Dans son « Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθήκων πλὴν τῆς Ἑθνικῆς. Β'. Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἑθνολογικῆς Ἑταιρείας », *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 7, 1910, p. 336-337.

dans un texte antérieur à l'édition de Jassy. Les deux épîtres de Cantemir – à son frère et au lecteur – sont suivies par la lettre de Cacavelas à Cantemir, copiée par le même scribe, ignare mais prétentieux. Ce manuscrit aura-t-il appartenu à un Arabe ou du moins à quelque personne parlant cette langue ? On ne saurait fournir une réponse précise à pareille question, mais le fait est qu'on remarque en haut de la feuille de titre, à droite, un essai de multiplication en caractères arabes (d'ailleurs inachevée) et quelques chiffres également arabes notés à gauche du titre.

Vers la fin du XVIII^e siècle Georgios Zaviras, originaire de Siatista (Macédoine), qui développa en Hongrie ses activités commerciales et fit de bonnes études de philosophie à Cologne, entreprit de traduire et publier à Vienne, ou plutôt à Leipzig, un autre écrit de Cantemir. Il s'agit de la chronique des *Événements des Cantacuzène et des Brancovan*, d'après la version allemande de Bacmeister éditée dans la *Russische Bibliothek* (Riga – Saint-Petersbourg et Leipzig, 1783). La préface concentrée de Zaviras donne un résumé de la vie de Cantemir, avec l'énumération de ses mérites, tout en nous apprenant que ce marchand doublé d'un lettré avait déjà mentionné les œuvres de l'érudit moldave dans son ouvrage *Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν θέατρον*²². Dans la conclusion de sa préface, il explique ses raisons pour avoir entrepris un tel travail : en découvrant cet écrit « j'ai voulu le transposer dans notre langue courante pour que les *nôtres* ne s'émerveillent point en entendant des étrangers mentionner les hauts faits de l'un des nôtres », car ne pas connaître les mérites d'un de ses fils passe pour une honte et « un blâme pour notre peuple »²³. Quelle signification pouvait bien avoir pour l'enthousiaste traducteur (un Aroumain) l'expression « l'un des nôtres » ? Un Européen ? Un chrétien ? Un représentant de la culture grecque ? De toute façon, le ton de ces lignes atteste le triomphe – à la fin du XVIII^e siècle – du prestige de Cantemir sur les préjugés de la prudence. Le fait est que Samuil Micu Klein ou Georgios Zaviras citaient librement, à la manière européenne, le nom du prince érudit, avec la nette conscience qu'ils parlaient de quelqu'un « des nôtres », du Sud-Est de l'Europe.

Mais, de même que dans le cas de la culture roumaine, ce serait prématuré de conclure qu'à l'époque envisagée la renommée de Cantemir se bornait aux échos littéraires mentionnés. Le personnage était déjà de son vivant fort bien connu parmi les lettrés et les politiques grecs, dont ses écrits font des

²² Voir l'édition posthume, Athènes, 1872.

²³ D. Cantemir, *Συμβεβηκότα τῶν ἐν τῇ Βλαχίᾳ Καντακουζηνῶν καὶ Βραγκοβάνων. Μεταγλωττισθέντα... παρὰ τοῦ λογιώτατου κυρίου Γεωργίου Ἰωάννου Ζαβίρα*, [Leipzig ?], 1795, préface ; cf. I. Bianu et D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. IV, p. 208-271. La ville (Vienne) indiquée par C. Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Βιογραφίαι*, Athènes, 1868, p. 541, n'est pas la véritable, erreur corrigée par N. Iorga dans son article : « I. „Calicii” lui Mihai Viteazul ; II. Zavira și opusculul lui Dimitrie Cantemir despre lupta dintre Cantacuzini și Brâncoveni », *Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice*, III^e série, 21, 1939, p. 25-31.

mentions fréquentes, tout aussi fréquentes que la présence de son nom dans la correspondance des hautes personnalités grecques du temps. Des recherches futures prouveront sans doute l'étendue bien plus vaste de cette renommée. Quant à nous, il nous faut maintenant aborder une autre zone culturelle, où les ouvrages de Cantemir ont porté par le truchement de la langue grecque, mais grâce aux conditions favorables créées, comme dans tant d'autres cas, par les Roumains : les milieux chrétiens arabophones.

*

En effet, nous avons maintenant la preuve du rayonnement au XVIII^e siècle du *Divan* de Dimitrie Cantemir dans les milieux chrétiens arabophones de Syrie et du Liban, que nous avons du reste signalé en passant il y a déjà deux ans²⁴, sans toutefois donner des précisions au sujet de cette nouvelle aire culturelle parcourue par l'ouvrage. L'œuvre de traduction (du grec en arabe) a été accomplie dans les années 1704-1705 par un lettré syrien originaire de Damas bien connu en Valachie : le patriarche d'Antioche Athanase III Dabbās. Ainsi que nous l'apprend l'*Histoire des patriarches d'Antioche* qu'il a lui-même rédigée en 1702 et dédiée au prince Constantin Brâncoveanu²⁵, Athanase – de son nom antérieur Procope – avait été moine au couvent de Saint-Sabbas, près de Jérusalem, le foyer par excellence de l'instruction des lettrés melkites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Devenu higoumène de son monastère, en 1686 il a été promu patriarche d'Antioche, mais du fait d'un conflit d'intérêts avec un contre-candidat, le patriarche Cyrille V, il se bornera pour un temps à remplir la fonction, plus réelle sous tous les rapports, bien qu'inférieure au point de vue hiérarchique, de métropolite d'Alep. Les liens d'Athanase avec la Valachie dataient des premiers temps du règne de Constantin Brâncoveanu. C'est ainsi qu'on relève sa signature en septembre 1689 à côté de celles des patriarches de Constantinople, Callinique II et de Jérusalem, Dosithée, sur une lettre envoyée au métropolite de la Hongrovalachie concernant Ananie de Sinaï. En mars 1700, Athanase se trouvait à Bucarest faisant appel à la charité du prince Brâncoveanu en faveur de son diocèse qui souffrait « d'une grande disette et autres différentes calamités ». Il allait officier le 12/ 23 mai 1700 le mariage de la fille du prince Brâncoveanu, la princesse Safta, avec Iordache Crețulescu. L'année suivante, il obtiendra du prince une aide essentielle pour l'histoire de la culture arabe, à savoir l'impression d'un *Missel gréco-arabe* par

²⁴ Par une brève note publiée dans le journal *Scânteia* du 10 décembre 1970, p. 4 (« Dimitrie Cantemir, un ambasador al spiritualității române »).

²⁵ Ouvrage traduit de l'arabe en grec (G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III, Cité du Vatican, 1949, p. 128), signalé par N. Iorga, « Manuscrite din biblioteci străine relative la istoria românilor. Întâiul memoriu », p. 224 et suiv. ; publié en grec avec la traduction roumaine par C. Korolevskij et V. Radu dans *Biserica Ortodoxă Română*, 48, 1930, p. 851-864, 961-972, 1039-1050, 1136-1150, et 49, 1931, p. 15-32, 140-160.

les presses de Snagov, sous la surveillance d'Anthime l'Ibère, suivi en 1702 par l'édition à Bucarest d'un *Livre d'heures gréco-arabe*. Ce sont les premiers livres arabes publiés sur une initiative arabe, mais grâce à la munificence d'un prince roumain : Constantin Brâncoveanu. Athanase sera encore à Bucarest en 1703, le 11 juillet, lors des fêtes occasionnées par le renouvellement des titres de Brâncoveanu en tant que prince régnant de Valachie. Avec l'appui du prince, il obtiendra en 1705 son élection comme archevêque de Chypre, confirmée par Gabriel III, le patriarche de Constantinople – dignité qu'il abandonnera d'ailleurs dès l'année suivante²⁶.

Vu les proportions du *Divan*, la traduction achevée en 1705 a été sans doute commencée l'année précédente, que Dabbās avait passée mi à Bucarest, mi à Alep. Il est certain que le livre de Cantemir était venu entre les mains d'Athanase en fréquentant les milieux intellectuels valaques. C'est ce qui explique aussi son souci de le traiter comme un ouvrage anonyme : le nom de l'auteur, l'épître dédicatoire, la préface adressée au lecteur, ainsi que la dédicace de Cacavelas font défaut dans la version arabe, qui ne comporte non plus aucun indice sur la date ou le lieu d'édition du livre. Donc, ce fut justement celui qui allait déterminer – comme nous le verrons – un rayonnement si large de la première œuvre de Cantemir dans les lettres arabes, qui priva, par la même occasion, le lettré moldave d'une renommée bien méritée, en cachant son nom.

La chose n'a rien que de très naturel si on l'examine à la lumière des circonstances politiques de l'époque et des relations des deux familles princières, Brâncoveanu et Cantemir, qu'Athanase ne pouvait guère ignorer. En effet, à la mort du voïevode de Moldavie Constantin Cantemir (1693) Brâncoveanu avait sacrifié beaucoup d'or auprès de la Porte pour écarter Dimitrie du trône paternel en faveur de son nouveau gendre Constantin Duca, époux de la princesse Bălașa. Avançant dans la voie qu'il s'était fixée et qui devait le conduire à la reconquête du trône de son père, Dimitrie Cantemir durant les années d'exil constantinopolitain réalisa un nouvel appoint en ce sens par son mariage avec Casandra Cantacuzène, fille de Șerban Cantacuzène (1678-1688), le prédécesseur de Constantin Brâncoveanu. Comme les relations entre les Brâncoveanu et les Cantacuzène s'étaient aigries sur ces entrefaites, Cantemir, avec la ténacité d'ambition qui le caractérisait, était devenu la *persona non grata* par excellence

²⁶ Voir, au sujet d'Athanase Dabbās, C. Korolevskij, *Histoire des Patriarcats Melkites*, t. III, Rome, 1911, p. 55 et suiv. ; du même, ses articles sur le Patriarcat d'Antioche dans le *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, t. II, p. 104 et suiv. ; t. III, p. 614-647 ; G. Graf, *op. cit.*, III, p. 127 et suiv. ; Hurmuzaki – Iorga, *Documente*, vol. XIV, Bucarest, 1915, p. 270, 757 ; *Cronicari munteni*, éd. M. Gregorian, vol. II, Bucarest, 1961, p. 108, 128, 233 ; V. Căndea, « Une politique culturelle commune roumano-arabe dans la première moitié du XVIII^e siècle », *AIESEE Bulletin*, 3, 1965, n° 1, p. 51-58 [article reproduit dans le présent volume (n. éd.)] ; l'écho de la mort d'Athanase (1724) chez un chroniqueur roumain – Radu Popescu – dans *Cronicari munteni*, vol. I, p. 544.

de la Cour valaque. Il est donc d'autant plus intéressant de constater l'attention qu'on attachait à Bucarest à ses activités littéraires, au point d'y trouver le *Divan* à peine quelques années après sa parution à Jassy²⁷.

Quant à la version arabe, son titre est *Ṣalāḥ al-ḥakīm wa-fasād al-ʿālam ad-damīm*, autrement dit : « Le Bon Estat du Sage et le Mauvais Âgencement du Monde très méprisable »²⁸. Les ouvrages spécialisés – histoires de la littérature arabe chrétienne ou catalogues des manuscrits arabes – ont proposé, sans qu'on puisse déterminer la raison d'une pareille attribution, deux auteurs éventuels pour ce texte, à savoir : soit Basile le Grand, l'un des Pères de l'Église grecque et auteur bien connu du IV^e siècle, soit Athanase Dabbās lui-même²⁹. L'anonymat des versions arabes fit persister l'erreur en dépit des nombreux détails mentionnés dans les descriptions des copies connues, qui auraient amplement suffi à l'identification du véritable auteur.

Le chiffre de ces copies monte à onze ; elles semblent toutes être du XVIII^e siècle, et voici leur liste :

- 1) Bibliothèque Nationale de Paris, ms. ar. 6165 (1705, autographe)³⁰ ;
- 2) Bibliothèque de l'Université Américaine de Beyrouth, ms. ar. 241 (B 31, 1705)³¹ ;
- 3) Bibliothèque de Deyr eš-Šuweyr (Liban), ms. ar. 191, 1122H (1710)³² ;
- 4) Bibliothèque Vaticane, ms. Sbath 337.2 (p. 238 et suiv.), XVIII^e siècle³³ ;

²⁷ Voir ci-dessus, sur l'exemplaire donné à Anthime.

²⁸ Litt. « Le salut du Sage et la perdition du misérable Monde » (n. éd.).

²⁹ Cf. G. Graf, *op. cit.*, I, p. 328, et III, p. 131.

³⁰ R. Griveau dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 14, 1909, p. 352 ; E. Blochet, *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, 1925, p. 201 (*neṣḥī* syrien, 142 f., 20 x 14 cm). [Le manuscrit est, en fait, de la main du correcteur, Gabriel Farḥāt (n. éd.)].

³¹ Manuscrit incomplet (il débute avec la fin du chapitre 59 du I^{er} Livre), très abimé, 111 f., 23 lignes par page, encre noire, titres et ponctuation rouges. D'après le colophon, c'est une copie de celle corrigée par Gabriel Farḥāt. On lit à la p. 111 : « Ce livre a été achevé par la grâce de Dieu, traduit, écrit par la main mortelle du pauvre serviteur *al-qass* Gibrāil Ibn Farḥāt, le moine maronite alépin, le mois d'août de l'an chrétien mille sept cent cinq » (suivent les excuses habituelles du copiste pour ses fautes). Le volume a appartenu à 'Isā Iskandar Ma'lūf de Zahlé (Liban), qui posa sa signature (p. 1) en indiquant le n° de sa bibliothèque (1067) et la date (mai 1914), avec la confirmation de l'écriture de Farḥāt. À la p. 111 la marque à peine lisible d'un possesseur de Homs (3 juillet 1806). Description sommaire dans *Mağallat al-Kulliyat*, 6, 1925, d'après J. Nasrallah, *Catalogue des Manuscrits du Liban*, vol. I, [Beyrouth], 1958, p. 24.

³² J. Nasrallah, *op. cit.*, vol. III, Beyrouth, 1961, p. 194, n° 230 (36) : « le traducteur attribue l'original à St. Basile ».

³³ P. Sbath, « Manuscrits orientaux de la Bibliothèque de Paul Sbath », *Échos d'Orient*, 29, 1926, p. 87, n° XXXVII/2 : « Traduit du grec par Athanase, Patriarche d'Antioche, en 1705. Corrigé et revu avec soin par Gabriel Farḥāt, évêque maronite à Alep. Bon arabe, très bonne calligraphie. 20 lignes, bon état, relié ».

5) Bibliothèque du Patriarcat Syrien Catholique de Šarfe (Kesrouan, Liban), ms. ar. 7/ 15, XVIII^e siècle³⁴ ;

6) Bibliothèque des maronites d'Alep, ms. ar. 357 (XVIII^e siècle)³⁵ ;

Manuscrits signalés par Paul Sbath dans les bibliothèques privées d'Alep :

7) Akkad Ğirġī, droguiste grec-catholique d'Alep ;

8) Constantin Ḥodāri, prêtre grec-catholique ;

9) Rabbat Rouphā'il, prêtre grec-catholique ;

10) Héritiers du marchand Abdallah Sā'eġ ;

11) Veuve du marchand Sālem³⁶.

La *Préface* du manuscrit arabe n° 6165 de la Bibliothèque Nationale de Paris – considéré comme autographe et qui a appartenu au couvent d'Al-Muḥalliš (du Saint-Sauveur) de Šayda, don d'un certain Ḥanna Warda – ne nous apprend pas grande chose quant aux circonstances qui ont conduit à la traduction de ce livre. Athanase commence par rendre grâce au Créateur d'avoir permis que le monde et ses mirages trompeurs soient déjoués par cet ouvrage ; il adresse sa version aux lecteurs de toute condition : clercs ou laïcs, en soulignant l'acquis spirituel d'une telle lecture.

L'impossibilité d'une traduction littérale du grec contribue à conférer à la version du *Divan* sortie de la plume d'Athanase un caractère nettement oriental. Sa préface est rimée selon le procédé *našr*, qu'il emploie par la suite chaque fois que le texte s'y prête. Les concepts du livre sont convertis en réalités arabes, ainsi (pour nous borner à un seul exemple), les *Conseils d'un anonyme* sur lesquels s'achève le livre deviennent les *Conseils d'un šeyḥ d'entre les wāṣilīn*, c'est-à-dire de quelqu'un « parvenu au bout de sa quête de la vérité », terme courant dans la mystique soufite³⁷, mais tout-à-fait étrange dans un texte qui, par l'intermédiaire du grec et du roumain, descendait en réalité de la littérature pieuse engendrée par la Réforme en Europe centrale.

La III^e partie du *Divan* est, comme on le sait à présent, une simple traduction de l'ouvrage *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum*³⁸ de l'auteur unitarien Andreas Wissowatius, qui a vécu au XVII^e siècle. L'auteur appuyait

³⁴ I. Armala, *Al-ṭurfa fī maḥtūṭāt Deyr aš-Šarfe. Catalogue des manuscrits de Charfe*, II^e partie, Jounieh, 1937, p. 383 (attribué à St. Basile ; traduction d'Athanase Dabbās ; possesseur, al-qass Mihail Garoué).

³⁵ I. Harfūš, « La Bibliothèque des maronites d'Alep », *Al-Mašriq*, 17, 1914 : ancienne côte 1398 (attribué à St. Basile ; même traducteur, même correcteur ; copié par al-qass 'Abd al-Masīḥ al-Mārūn en 1730 ; donné en 1733 à l'église Saint-Élie d'Alep par l'évêque Gibrā'il Hawšaq. Harfūš exprime le vœu que le livre soit imprimé).

³⁶ P. Sbath, *Al-Fihris. Catalogue des manuscrits arabes*, 2^e partie, Le Caire, 1939, p. 37.

³⁷ Cf. *wuṣūl* = « union », « arrivée », « état terminal » (L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, 1951, p. 147, 167, 190) ; *wāṣil* = « parfait » (G.C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1968, p. 42).

³⁸ Amsterdam, 1682.

ses recommandations édifiantes sur l'autorité de la pensée gréco-latine, à laquelle il fait un large appel en citant : Aristote, Aurèle-Gelle, Ausone, Boèce, Caton l'Ancien, Cicéron, Démocrite, Diogène Laërce, Epictète, Epicure, Hésiode, Homère, Horace, Isocrate, Juvénal, Lucain, Lucrèce, Martial, Ovide, Perse, Philolaos, Platon, Plutarque, Pythagore, Salluste, Sénèque, Socrate, Tacite, Valère Maxime et Virgile. Certains écrits de ces auteurs ou qui leur sont attribués sont recommandés au même titre que l'*Imitatio Christi* de Thomas à Kempis, l'*Encheiridion militis christianis* d'Erasme de Rotterdam ou l'*Ethica christiana* de Johanus Crellius Francus. Le résultat de ces adaptations dans la version arabe constituera la surprise du chercheur qui s'assignera la tâche si utile d'un rigoureux examen comparatif des textes de Cantemir et d'Athanase Dabbās. Si les noms sont parfois corrompus jusqu'à les rendre méconnaissables (Andreas Wissowatius devient 'Andrāwūs Disūftriūs), les idées, intégrées à une vision propre au christianisme oriental, conservent, néanmoins, après avoir traversé quatre langues, leur message éthique et humaniste.

Il est hors de doute que la version arabe du *Divan* a été achevée à l'époque où Athanase exerçait la dignité d'archevêque orthodoxe de Chypre. L'examen des manuscrits rend évidente la grande renommée du *Divan* de Cantemir dans les milieux culturels des Arabes chrétiens de Syrie et du Liban de toutes les confessions : bien que traduit par un lettré orthodoxe, l'ouvrage a été copié et lu, ainsi que nous l'avons constaté, par des grec-catholiques, des Syriens catholiques et des maronites. D'autre part, le chiffre de 11 manuscrits dans un milieu culturel dont les membres ne dépassent pas quelques centaines de milles et où ceux sachant lire sont encore plus rares donne la mesure de la popularité de cet ouvrage de Cantemir.

*

Essayons à la fin de cette brève enquête d'établir les faits de culture qui se dégagent du rayonnement de l'œuvre du lettré roumain en Europe du Sud-Est et au Proche-Orient. À une époque où le nom de Cantemir ne jouissait pas d'une égale célébrité partout, où sa réputation commençait à peine à s'édifier, ainsi que plus tard en Russie et en Europe occidentale, nous devons constater que *ses ouvrages connurent une large diffusion en raison de leur valeur intrinsèque et non pas du fait de la renommée de leur auteur*. En ce qui concerne le *Divan*, les copies et les adaptations manuscrites circulèrent dans leur majeure partie anonymement ; Athanase Dabbās le traduisant en arabe cachait à bon escient le nom de son auteur et ceux qui copièrent par la suite cette version ne se sont jamais interrogés à ce sujet. La *Chronique* entre dans la littérature roumaine transylvaine grâce au zèle éclairé de l'évêque Inocențiu Micu, mais la fonction qu'elle remplira sera également déterminée par le contenu du livre – la plus érudite histoire des Roumains des trois provinces réalisée jusqu'alors.

Cantemir lui-même (décédé en 1723) *ignore* le fait que le *Divan* avait fait l'objet de quelques adaptations roumaines, ou d'une traduction arabe. *Il n'en aurait pas caché la chose à son correspondant de l'Académie berlinoise* – fort probablement Huyssen³⁹ – auquel il écrivait en 1714. Ainsi que nous l'avons mentionné ci-dessus, cette œuvre introduit dans le « Débat du Sage avec le Monde, de l'Âme avec le Corps » quelques autorités rarement ou pas du tout citées jusqu'alors dans la littérature roumaine. Il ne s'agit pas seulement des nombreux philosophes, moralistes ou poètes grecs et latins, mais aussi d'un certain nombre d'auteurs catholiques – Pierre Bersuire, Pietro Bizzari, Erasme de Rotterdam – et réformés – Giacomo Aconcio, Johanes Crellius Francus, Andreas Wissowatius. La sagesse et les noms de ces quelques personnages célèbres des lettres de l'Europe occidentale vont pénétrer donc, grâce au livre de Cantemir, dans les lettres grecques et arabes.

L'œuvre du prince moldave s'avère de cette manière un véritable pont de lumière à même de mettre en contact des milieux culturels si divers et éloignés que l'Humanisme, la Réforme et les communautés arabophones de l'Orient orthodoxe. Si ce phénomène avait été unique, il n'aurait pas pu prétendre de devenir concluant. Mais des recherches récentes nous ont prouvé la fréquence d'un tel circuit ; la pénétration de textes venus de l'Europe du Sud-Est dans le Proche-Orient où, traduits en arabe, ils ont connu une large diffusion, semble avoir été chose courante aux XVII^e-XIX^e siècles⁴⁰. Beaucoup de ces textes manuscrits ou imprimés venaient de Moldavie et de Valachie, et c'est à ces Pays roumains que les chrétiens melkites ont été redevables de leurs premières presses typographiques. Et, depuis les voyages de Macaire Ibn al-Za'im et de Paul d'Alep dans ces pays (1653-1658) ; depuis que les couvents des montagnes libanaises et des vallées syriennes recevaient des livres arabes imprimés à Snagov, Bucarest et Jassy (1700-1702, 1746) ; depuis que des livres sortaient des presses d'Alep frappés du blason de la Valachie (1706), les Pays roumains avaient accédé à une juste célébrité dans la culture du Proche-Orient.

On a longtemps tenu pour définitif que les liens des Pays roumains avec les milieux culturels de l'Europe du Sud-Est et de la Méditerranée orientale ne tenaient que dans l'appui pécuniaire constitué par la longue tradition des domaines asservis aux établissements religieux des Balkans, de l'Archipel, du Mont Athos ou des Lieux Saints. *Il est temps de procéder à la révision de ce cliché usé en lui conférant la dimension plus généreuse et plus durable née du transfert des valeurs spirituelles créées ou véhiculées par la culture roumaine*⁴¹.

³⁹ E. Pop, *op. cit.*, p. 828.

⁴⁰ Voir notre article « Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient », *AIESEE Bulletin*, 8, 1970, n^{os} 1-2, p. 66-76 [article reproduit dans ce volume (n. éd.)].

⁴¹ Éparpillée dans plusieurs bibliothèques d'Europe et du Proche-Orient, la documentation de cet article nous fut accessible grâce à l'obligeance de nos amis et collègues : Mlle Sylvie Agémian et M. Saleh Saad, qui firent pour nous, à la Bibliothèque de l'Université St. Joseph de Beyrouth des

copies et des traductions de quelques catalogues de manuscrits arabes ; M. Léandros Vranoussis d'Athènes, qui mit à notre disposition des reproductions d'après le code gr. 109 et les exemplaires de Dionysiou et du British Muséum du *Divan* ; M. D. Theodorescu, qui nous a fourni dans les plus brefs délais les microfilms du ms. ar. 6135 de la Bibliothèque Nationale de Paris et, enfin, M. Abdelrahman es-Said Ismail, qui a traduit pour nous la préface d'Athanase Dabbās, texte que nous réservons à une publication ultérieure. Qu'ils veuillent tous trouver ici l'expression de notre sincère gratitude.

LIFE STORY OF A MANUSCRIPT: DIMITRIE CANTEMIR'S *HISTORY OF THE OTHMAN EMPIRE*

In the summer of 1984 I was a research fellow at the Woodrow Wilson Center of International Scholars, Smithsonian Institution, Washington D.C., working for a book on the specific circumstances surrounding the introduction of printing in Arab culture, a phenomenon that had a direct connection with the cultural development of 18th century Romania. It has been established that the earliest transfer of printing technology and know-how into the Middle East was done by Romanians, and it was also in the Romanian lands that the first printers of the Arab world learned their trade.¹

At the same time, quite naturally, I would say, the research I carried out in American libraries and archives gave me the opportunity to identify some Romanian cultural assets: old books, works of art, and samples of scientific and technological creativeness, which had not been known to exist in the New World. In my capacity as editor of the *Complete Works* of Dimitrie Cantemir (an enterprise which Editura Academiei, Bucharest, started in 1973), I was chiefly concerned with old editions of Cantemir's works, a necessary undertaking designed to illustrate as precisely as possible the interest which the life and work of the learned Prince aroused everywhere in the world. And I have to make it clear from the very beginning that the results surpassed by far my most optimistic expectations. Public libraries in the United States preserve scores of copies of nearly all the editions of Cantemir's works that have been published all over the world to this day. Their number must be infinitely larger, if we think of the private collections of rare books which are often inaccessible to the general public or even to researchers. No doubt, a study of the manner in which those editions crossed the Atlantic and the reasons why they were purchased, as well as of the marginal notes made by those who read them, would greatly help to increase our knowledge about Cantemir's specific place in world culture.

But the most significant, and also unexpected, discovery was that of a bulky manuscript which I found in the Houghton Library, one of the 94 libraries at the Harvard University in Cambridge, Massachusetts.

I have to confess that I had not started my attempts to trace Cantemir's works with a definite intention to discover manuscripts. The assumption that such documents could be found in North-American libraries seemed pre-

¹ See V. Căndea, « Beginning with 1701: The Romanian-Lebanese Dialogue through Books and Printing », *Studia et acta orientalia* (Bucharest), 11, 1983, p. 26-35.

posterous, since for more than two centuries researchers had been assured that the original manuscripts of the Prince were preserved in the great Russian collections. It is, therefore, easy to imagine my amazement when, on 22 June 1984, I came across, in the most extensive source of reference on the books listed in American and Canadian libraries (the famous *National Union Catalog of Imprints*), a mention about a Latin manuscript of *The History of the Othman Empire* by Dimitrie Cantemir, which had been included there apparently by error.²

The above-mentioned collection comprises nearly 900 large volumes, recording all printed material in the important libraries of the United States and Canada. How could a manuscript have found a place among those titles?

On the other hand, the title was not mentioned in the catalog of manuscripts preserved in the United States.³ That particular detail was not entirely relevant, for the simple reason that the collections of manuscripts at the Harvard University had not yet been listed in that source of reference.

Obviously, I was unable to assess the importance of that discovery unless I had a chance to examine the manuscript at first hand in Cambridge, Massachusetts, where, according to the bibliographical reference, it was kept. But Cambridge was at some ten hours drive away from Washington, D.C., and it had not been included in my initial research itinerary. But how could I let pass such a piece of information without checking it personally?

For more than two months, I oscillated between high hopes and painful uncertainty. Was it at all possible that the original manuscript of *The History of the Othman Empire* could have found shelter here, over the Ocean?

My uncertainty – because I could not be persuaded by a mere listing in a catalog – was caused by the novelty of the situation (an original manuscript of Cantemir in America?) and by the positive information, dating from the 18th century, that, after Antioh Cantemir's death, all his father's manuscripts had returned to Russia.

By early July I had taken steps to request a microfilm copy of the manuscript from the Houghton Library, where it was deposited, and to ask permission to publish it; but I could not have ever forgiven myself if I had left the United States without having examined the manuscript itself, and not just a photographic reproduction. The privilege (for I, indeed, deem it a privilege) was offered to me on 10 September 1984, when I visited the library, and Librarian Jane Rathbun was so kind as to let me have a look at the manuscript.⁴

² *The Library of Congress Catalogs, National Union Catalog, Pre-1956 Imprints*, vol. 144, London and Wisbech, England, 1971, p. 140, n° ND 0274738.

³ *The Library of Congress Catalogs, National Union Catalog of Manuscript Collections, Catalog*, Ann Arbor, MI – Washington, D.C., 1959.

⁴ American colleagues and friends helped me at various stages of my research : Zdeuck V. David, librarian of the Wilson Center, arranged my first contact with the Houghton Library; Jane Rathbun

I was hardly able to control my emotions when, after turning over the cover, bound in red velvet, I read the title: *Incrementa aulae othmannicae sive aliothmannicae historiae synopsis*, or – according to the handwritten modification of the text – *Demetrii principis Cantemirii incrementorum et decrementorum aulae othmannicae sive aliothmannicae historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*.

No doubt about it: I had in my hands the original manuscript of *The History of the Othman Empire*, the most important and the most famous writing by Dimitrie Cantemir, a manuscript that until then had been ignored by virtually all students of his work.⁵

Only when, having turned page after page, I was persuaded that it was the genuine thing, the doubts that had plagued me for more than two months (was it a fake? a copy? or a partial manuscript?) were finally dispelled. I felt elated by the realization that I was the first Romanian to touch that priceless asset of the Romanian culture, 240 years after the death of Antioch, the scholarly Prince's son.

Feverishly, I started to note down those elements which could not have been recorded by the microfilm pictures: the colour of the binding, the watermarks, the format of the cover and the pages, the size of each fascicle, etc.

Then I asked to see the curator of the manuscript collection; I told him about the significance of that particular manuscript and about the special interest I was taking in it, and I repeated my request for permission to publish it. Mr.

and Elizabeth Ann Falsey of the Manuscript Department of that Library made it possible for me to examine the Cantemir manuscript and to obtain a microfilm copy of it; Rodney G. Dennis, Curator of Manuscripts, secured the permission to publish it; Dr. George R. Ursul and his wife Ruth, of Brookline, Mass., offered me their hospitality during my trip to Boston. Rodney Dennis, George Ursul and Margaret Beissinger of Arlington, Mass., helped me obtain valuable information about the purchase of the manuscript, the role of Archibald Cary Coolidge, "the Minot fund", and to have photocopies of the Sultans' portraits and the plan of Constantinople. I should like to express once again my thanks to all of them.

⁵ Several months after I had the opportunity to examine the Harvard manuscript I was able to obtain the microfilm copy of an unpublished work: *The Life and the Writings of Dimitrie Cantemir (1673-1723), Prince of Moldavia. A Dissertation submitted to the Department of History and the Committee on Graduate Study of Stanford University in partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy*, by Jean Ware Nelson, May, 1955. The author was aware of the existence of the Harvard manuscript, but does not seem to have examined it: in her paper she confined herself to an analysis of *The History of the Othman Empire* according to Tindal's translation. In an exchange of letters which yielded no positive results, Jane Ware Nelson tried to determine the origin of the manuscript currently deposited with the Houghton Library, but Cantemir's original was not actually communicated, and the fact that the dissertation remained unpublished accounts for that original being unknown to the students of Cantemir's work to this day. I take this opportunity to thank again the University Microfilms International, Ann Arbor, MI, and Dr. Lucian Roşu, Visiting Professor at the University of Michigan, for having made available to me the microfilm copy of the manuscript.

Rodney Dennis had indeed communicated that permission in a letter dated 6 September 1984, which I received in Washington, D.C.

In fact, the place held by the Romanians in the 18th European culture was overwhelmingly established by one scholar – Dimitrie Cantemir – and by one work – *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*. In the latter half of the 17th century and the early decades of the 18th there were, of course, other outstanding Romanian scholars – Miron Costin, the Spathar Nicolas Miclescu, High Steward Constantin Cantacuzino – who spread knowledge throughout Europe about the political and cultural realities of the people living in the area of the Carpathians and the Black Sea. Dimitrie Cantemir himself wrote several books – *The Divan, or the Quarrel of the Wise Man with the World* (Jassy, 1698); *The System of the Muhammedan Religion* (St Petersburg, 1722); *Description of Moldavia* (Hamburg, 1769-1770; Leipzig, 1771; Moscow, 1789); *The Life of Prince Constantin Cantemir* (Moscow, 1783); *The Events of the Cantacuzino and Brâncoveanu Families* (St Petersburg, 1772; Vienna, 1795) – which were held in high regard soon after they had been first printed. But his most important work was *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, about which the German Orientalist Josef von Hammer-Purgstall noted (with some envy), in the early 19th century, that “few books have ever enjoyed such fame” and that it was seen as “an authority on everything that concerned the historical events, the mores and the language of the Turks”.⁶ The printed editions of that book (three in English, in 1734-1735, in 1756 and in 1973; four in French, in 1743; one in German, in 1745; one abridged version in Russian, in 1828; and one in Romanian, in 1876-1878) and three planned editions, in Latin, in Italian, and in Russian (of which the first was started, but remained unfinished) are telling illustrations of the interest it aroused. The above-quoted scholar further observed: “Not only in Russia was that book regarded as an oracle, but also in Germany, France, and even in England”.⁷ And the great British historian Arnold J. Toynbee stated that there was one of the books that he had always wanted to have on his shelf, a work of capital importance for that time. Toynbee further declared that his own homage to Dimitrie Cantemir was best expressed in his conviction that, in a century (the 18th) that was not lacking in geniuses, Cantemir provided Europe with a proof of the creative power of the peoples living in the South-East, the Romanian people

⁶ J. de Hammer, « Sur l’histoire ottomane du prince Cantemir », *Journal Asiatique*, III^e série, t. III, 1823, p. 32.

⁷ *Ibidem*. It is to be noted that Hammer made those remarks in an irritated tone, since he was, in the early 19th century, the principal detractor of the Prince’s work. Cf. also the remarks of P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Bucharest, 1958, p. 172-173, and V. Căndea, *Studiu introductiv* to D. Cantemir, *Sistemul religiei muhammedane*, Bucharest, 1977, p. XXXVIII, n. 118.

in the first place. He was one of the greatest erudites of his time and a scholar of unique universal scope, the British historian concluded.⁸

Indeed, Cantemir presented the scholarly readers of Europe with a work on Turkish history, which was quite a novelty in terms of sources and approach. In addition to Turkish texts, he resorted to his own experience and most valuable observations as a historian of civilizations, and he described not only political events, but also social realities, institutions, cultural developments, and mores. But more particularly, he examined the evolution of the Ottoman Empire from the angle of a specific philosophy of history, which was also shared by his Wallachian contemporary Constantin Cantacuzino: it assumed that states, just like all other things in this world, had to go through consecutive stages of growth and decline, and so the eventual downfall of the Sublime Porte had been pre-established by natural laws. Other works by the learned Prince also complied with that general concept. In his *Monarchiarum physica examinatio* (*Examination of Monarchy in the Light of Natural Philosophy*, 1714),⁹ Cantemir provided logical and natural arguments to highlight the cyclical development of major states, which grew, became predominant, and then fell into decay, clearing the stage for other emerging states.

In his *System of the Muhammedan Religion* (written in Latin, in 1719), the author gave a comprehensive picture of the beliefs, culture, education and mores of the Islamic peoples. It was the first sizable history of Muslim civilization ever made available to the European academic circles, written of course from a standpoint that was to be expected of a Christian scholar of that time, but providing deep insights into the intellectual, ethical and artistic assets of the Islamic world. Cantemir did not hesitate to praise certain concepts and attitudes, literary and musical accomplishments, educational and moral standards of the Arab, Turkish, or Persian peoples, with the openly declared empathy of one who had acquired firsthand knowledge of the facts. Besides the abundance of factual information, his works about the Orient also impressed contemporary readers by the genuine quality of his descriptions and witness accounts, as well as by his keen perception of relevant details, providing a truthful rendering of the specific atmosphere and colour of a world that had been little known in the West. The explanation of his achievement is quite simple: Dimitrie Cantemir was the first European scholar to write a comprehensive study of the Islamic civilization not as an outsider, but rather as a person who had inside knowledge of facts (he had spent about twenty years in Constantinople, the capital of the most powerful Muslim state in history). *The History of the Othman Empire* also included, in the same line of reasoning, a detailed map of Constantinople,

⁸ See C. Popișteanu, « Istorici britanici la ei acasă », *Magazin istoric*, 8, 1974, n° 5 (86), p. 53.

⁹ The work was discovered as late as after World War II and published by I. Sulea Firu, « O scriere inedită a lui D. Cantemir: *Monarchiarum physica examinatio* », *Studii și cercetări de bibliologie*, 5, 1963, p. 267-276.

drafted by the author at the time when he still resided there. Cantemir made a thorough record of buildings and gardens, Byzantine monuments (identified by their Greek names), and military installations, markets and mineral-water springs. In the lower right corner, the map also displayed a sketch of his palace in Constantinople, built in Oriental style, with arcades and four façades, a beautiful garden, a brook and a pond in front of it. The author's attention to minute details further enhances the documentary worth of that map, offering valuable information about no longer extant or subsequently altered monuments.

The publication of Dimitrie Cantemir's works has been a major concern of Romanian cultural historiography for almost two centuries. When the great scholar died in Russia, in 1723, only a few of his writings were known to Romanian and other European readers. His *Divan*, published in Jassy in 1698, circulated in a relatively large number of printed copies, and also in hand-written transcriptions of the printed book, well into the second half of the 19th century. *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* (Chronicle of the Ancestry of the Roman-Moldavian-Wallachians) was made known, thanks to Ioan Inocențiu Micu Klein, to the readers of the Transylvanian School only a few decades after Cantemir's death, and it had a significant impact on the orientation of modern Romanian historiography in its early days. A search for Cantemir's manuscripts in Russia was undertaken in the early decades of the past century, and so *Descriptio Moldaviae* could be published in Romanian, translated from a German version, at the Neamțu Monastery, in 1825, and entitled *Scrisoarea Moldovei*. The *Chronicle* also appeared in Jassy, in two volumes, in 1835-1836, in its original Romanian version.

It was only in 1877-1878 that Grigore Tocilescu was commissioned by the Romanian Academy to engage in a more thorough research of the Russian archives and libraries in order to discover the Prince's original manuscripts and to obtain copies from them. As a result of his investigations it became possible to complete the editing of the works of Prince Dimitrie Cantemir, which were published in Bucharest, in 8 volumes, between 1872 and 1902. But the research carried out by Grigore Tocilescu in Russia also supported a certain version about the fate of Cantemir manuscripts; most unfortunately, that version discouraged for nearly a century any further attempt to look for traces of the "lost" works. According to the view formulated by Tocilescu, who relied chiefly on information gleaned from Russian sources, some of the manuscripts were lost in a shipwreck in 1722, during an expedition into the Caucasus undertaken by Czar Peter the Great, in which the former Prince of Moldavia took part as an expert on Islamic civilization and for the purpose of doing some archaeological surveys. In the *Life of Demetrius Cantemir, Prince of Moldavia*, his son Antioh specifically noted that among Dimitrie Cantemir's works there was also a *History of the Turks from Mohammed [...] to the First Emperor*, a manuscript

that was drowned in the Caspian Sea.¹⁰ Tocilescu also added *Monarchiarum physica examinatio* to the list of lost works. In his time there was also no indication concerning the whereabouts of the Prince's manuscript scores of Turkish music and of his own musical compositions.

The scholar's premature death, before the age of 50, explains why most of his manuscripts were left unfinished, not yet ready to go to press, with the notable exceptions of *Description of Moldavia* and the *History of the Othman Empire*. A reputed contemporary German historian, G.S. Bayer, professor of Ancient and Oriental Languages at the Imperial Academy of St. Petersburg, and Antioh's friend, took it upon himself to publish Cantemir's works, a project he was unfortunately prevented to accomplish by his equally premature death, in 1738. He was able to publish in tome I of the *Commentaries of the St Petersburg Academy*, in 1727, only the results of the research undertaken by Cantemir in the Caucasus five years before (*De muro Caucaseo*).¹¹ As it appears from a few printed pages preserved in the G.F. Müller papers,¹² Bayer also intended to publish *The History of the Othman Empire* using the author's original manuscript, but he was prevented by Antioh's unforeseen departure for London. Still, Bayer had somehow managed to obtain a hand-written copy of that work (and of some other ones as well). He was naturally interested to have Cantemir's writings and to use them for his own research, but he was also eager to have them published. Further investigations appear necessary in the archives of Kaliningrad (former Königsberg), where Bayer settled in 1736 and eventually died two years later,¹³ and in the British Library, where, according to information gathered by Tocilescu, some of Bayer's personal archives, which were purchased by the British Government after his death, may still be kept.¹⁴

On 1 January 1732, Antioh left for London in order to become – at the young age of 22 – Russia's Envoy Extraordinary to the Court of St. James's. Cantemir's younger son, who had inherited his father's scholarly set of mind and was aware of the worth of the latter's work, took along to London some of those manuscripts, planning to publish them. In 1738, he was transferred, in the same capacity, to Paris, where he died in 1744, at the age of 35. He possessed a remarkable personal library, which was auctioned off after his death for 6,502

¹⁰ Ed. N. Tindal, Part II, London, 1735, p. 460.

¹¹ See *Comentarii Academiae Scientiarum Petropolitanae*, 1(1726), p. 425-463; reprinted in G.S. Bayer, *Opuscula ad historiam antiquam*, Halle, 1770, p. 94-125.

¹² Moscow, The Central State Archives of Old Documents, Portfelj Millera, f. 199; «Raportul general al d-lui Gr. Tocilescu despre misiunea sa în Rusia», *Analele Societății Academice Române*, Seria I, t. XI, Secțiunea 8, Bucharest, 1878, p. 54 sqq.

¹³ O.N. Moiseeva, *Sud'ba rukopisnogo nasledija Dmitrija Kantemira*, in N. Korbu, L. Čobanu, eds., *Nasledie Dmitrija Kantemira i sovremennost'*, Kishinev, 1976, p. 133.

¹⁴ Gr. Tocilescu, *op. cit.*

francs.¹⁵ G.F. Müller, a member of the Imperial Academy of St. Petersburg, told the following story about the fate of Dimitrie Cantemir's manuscripts which had been in Antioh's possession: "Prince Antioh died and his property was sold at auction. Count Thoms, nephew of the great Burgav (in fact, Dutch chemist and physician Hermann Boerhaave), happened to be in Paris at the time. He bought the manuscripts of old Prince Cantemir and decided that they should be sent to Russia. That is why, after his death, they were donated by Countess Thomson to his nephew Abraham Kaau-Boerhaave, a former Professor at the Academy of Sciences here [in St. Petersburg], and were later inherited by the State Counsellor and Emperor's physician Mr. von Kruse."¹⁶

From von Kruse (still according to Müller's version), the manuscripts went to the Library of the St. Petersburg Academy of Sciences, then to the Asian Museum founded in 1818, now known as the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg Branch. Meanwhile, some of Cantemir's works had spread throughout Europe in the above-mentioned editions, as well as in the single complete edition published by the Romanian Academy.

As for the manuscripts, some of those which had been deemed lost eventually surfaced here and there (*Musical Writings*, *Monarchiarum physica examinatio*), more recently an Arab translation of the *Divan*,¹⁷ some letters and two political memoranda, which were found in various archives in Russia and in other countries. These new finds were apt to indicate that the situation of Cantemir manuscripts had not been sufficiently investigated and that further research had to precede the publication of a new edition of his works. Such investigations demonstrated, as we shall see henceforth, that even the full content of the *History of the Othman Empire* was not known to researchers from its European translations.

The most recent investigation, undertaken by G.N. Moiseeva, was unable to answer all the questions concerning the fate of the manuscripts that remained in Paris after Antioh's death. The Soviet expert recapitulated everything that was already known on that matter but, unfortunately, she did not investigate the fate of the original manuscripts of such important works as *Description of Moldavia* and the *History of the Othman Empire*. A more comprehensive research of Soviet archives would have shown that they possessed only *hand-copied versions* of the original manuscripts. Therefore, the

¹⁵ M. Ehrhard, *Un ambassadeur de Russie à la cour de Louis XV. Le Prince Cantemir à Paris (1738-1744)*, Paris, 1938, p. 224.

¹⁶ Moscow, The Central State Archives of Old Documents, Portfelj Millera, f. 199, n° 149, part 3, n° 5, p. 5-6.

¹⁷ V. Căndea, « La diffusion de l'œuvre de Dimitrie Cantemir en Europe du Sud-Est et au Proche-Orient », *Revue de études sud-est européennes*, 10, 1972, n° 2, p. 364-369 [article reproduit dans le présent volume (n. éd.)].

autographs were yet to be found. The manuscript of the *History of the Othman Empire* has been found, and it is the subject of this paper. In respect of the original manuscript of *Description of Moldavia*, which had been left by Antioh Cantemir in the Netherlands in order to have it printed there, further investigations can change the established opinions, including the ones concerning the perception of the original text.

The information provided by G.F. Müller – namely, that the manuscripts were bought at an auction by Count Thomson (?), given by his widow to Abraham Kaau-Boerhaave, brought by the latter to St. Petersburg, then inherited by his brother Hermann, in 1758, bequeathed to Karl-Friedrich von Kruse, and taken over at his death (1799) by the Russian Academy of Sciences, and then, in 1819, by the Asian Museum – should have been examined more properly. The data available so far, which has been for some time circulated in bibliographies and studies related to Cantemir's work, is hardly satisfactory.

Let us first clarify the part played by the famous "Count Thomson", who had reportedly bought, in 1744, in Paris, the manuscripts of Prince Cantemir and further conveyed them, through his descendants, to the archives of St. Petersburg.

In fact, that mysterious character was Frederik von Thoms, born in Giessen, Germany, on 16 October 1696. He died in Leiden, on 7 September 1746, i.e. two years after Antioh.

Count Thoms, the son of a high official at the Court of Giessen (his father was "Fürstlicher Zollbereiter, Postmeister und Gastgeber" at Court), pursued legal studies and made a career in diplomacy. He served, in succession, in London (where he got acquainted with Antioh Cantemir), with the Embassies of the Duchy of Brunswick-Wolfenbüttel and of the Duchy of Saxa-Gotha,¹⁸ as Envoy of Prussia to Venice, and then as Marshal of the Royal Court in Naples. He was married to Johanna Maria Boerhaave, the daughter of the great Dutch physician Hermann Boerhaave. Thoms was one of the most knowledgeable collectors of antiques in Europe at that time,¹⁹ and the owner of a rich library of manuscripts and rare books. His role in the publication of the English version of

¹⁸ Cf. P.C. Molhuysen *et al.* (eds.), *Nieuw nederlandsch biografisch woordenboek*, Zesd deel, Leiden, 1924, p. 129, where I found all relevant information on Thoms. In the list of subscribers to the English translation (N. Tindal, *ed. cit.*, I, London, 1734, p. 4) he appears as "Mr. de Thom, envoy from Saxa – Gotha". At the Court of England Count Thoms represented first the Duchy of Brunswick – Wolfenbüttel (between 17 December 1725 and 8 May 1731), later the Duchy of Saxa – Gotha (between 2 May 1732 and 18 June). See Friedrich Hausmann (Hsrg.), *Repertorium der diplomatischen Vertreter alter Länder seit dem Westfallischen Frieden (1648)*, vol. II, Zürich, 1950, p. 21 and 348 (brought to my attention by Paul Cernovodeanu).

¹⁹ See Le Comte de Thoms, *Les Antiquités de son cabinet*, s. I., 1745, 29 plates (rare copy, in the library of Institut de France, Paris); see also *Lettre de M. de Bore sur une médaille antique de Smyrne du Cabinet de M. le Cte de Thoms, qui y joint sa réponse*, La Haye, 1744, 11 + 51 p. illustr.

Cantemir's book seems to have been quite important. In the collection known as *Ott[omanica]* at the Harvard Library there are, in close vicinity, at least five elements of the English edition published by Tindal: the Latin text of the *History* (based on which Tindal actually made his translation), the portrait of D. Cantemir and those of Ottoman Emperors, as well as the map of Constantinople (all of them reproduced in the London version), and the *Life of Demetrius Cantemir, Prince of Moldavia* (written by his son Antioch and included at the end of the English version). All these *Cantemiriana* belonged to Thoms.

Actually, less than a year after the publication of the French version of the *History of the Othman Empire* the following additional – and recently revealed – information about the fate of Cantemir's manuscripts appeared in Göttingen (based on correspondence from Utrecht): "While *The History of the Turkish Empire* written by Prince Demetrius Cantemir is so well known, little could be learned about the circumstances surrounding [the apparition] of that work [...]. Prince Antioch Cantemir sent [in fact brought along – *author's note*] the manuscript to London in 1732 and gave it to Count Thoms, who, at the command of Her Beatitude Queen Caroline, decided that it be translated into English. It was precisely that version that was translated into French last year and printed in Paris [...]. As to the original of that work, Prince Cantemir wrote it in beautiful Latin, which can be seen in his very accurate manuscript preserved at Leiden, in the valuable library of Count Thoms. The Count is also in possession of the original manuscript of a *History of Moldavia*, written by Prince Cantemir, ruler of Moldavia, which he [the Count] purchased. That [manuscript] contains large maps and all the results of the endeavours made by the Prince. It is with good reason that we wish to see both those two excellent works published, considering especially that Count Thoms possesses more than 30 [actually, only 22] good-quality engravings with portraits of the Turkish Emperors whose lives are described [in *The History of the Othman Empire*] and also a precise plan of the city of Constantinople and the surrounding townships, as well as a very faithful portrait of Prince Cantemir."²⁰

Although the information came from Utrecht, we are tempted to identify its anonymous author in the person of Johann L. Schmidt (1702-1749), a scholar from Wolfenbüttel who performed the (equally anonymous) translation of the *History of the Othman Empire* into German, published in Hamburg in 1745, and also a careful analysis of Tindal's edition and of the French translation made, after the English one, by de Joncquières.

Indeed, the information carried by the "Göttingische Zeitungen" supports, and at the same time clarifies, the existing doubts in connection with the translation and printing of the English version of the *History of the Othman*

²⁰ *Göttingische Zeitungen von gelehrten Sache*, June 1744, *apud* dr. G. Ploceşteanu, « Noi mărturii privind ecoul operei lui Dimitrie Cantemir », *Vatra* (Târgu Mureş), n. s., 14, 1984, n° 12, p. 9.

Empire. Antioh Cantemir was not the representative of a state with which England had privileged political relations. The new Minister of Russia to London was only 22 years old and he had inherited virtually no connections at Court and in the English high society. Moreover, he did not enjoy the confidence of the Russian Court. Following a suggestion from Minister Ostermann, the English Ambassador to St Petersburg advised Lord Harrington to take a reserved attitude toward Antioh because, being so young, his opinions did not count much for the relations between England and Russia.²¹ Then how had the young diplomat succeeded to gain access to the political and literary society in London, since, only two years after he had taken over his assignment, he was able to have his father's bulky work translated and printed, and had also persuaded 183 subscribers, prominent figures of public life in England, to support it?

The answer, I think, must be sought among other connections that Antioh might have had in the Netherlands and Germany, and this thread leads us precisely to Count Thoms. In addition to the Netherlands, the Great Duchy of Brunswick played a significant part in Russia's overtures to Europe. The heir apparent to Czarina Anna (the future Czar Ivan VI, 1740-1741) was the son of Czarina's niece Anna Leopoldovna, Duchess of Brunswick. On his way to London, Antioh stopped in The Hague, where he tried, with some assistance from the Russian envoy Count Golovkin, to find an editor for his father's work. Having failed in that attempt, he probably turned to Count Thoms of Leiden, former secretary of Brunswick's Embassy to London, which would explain not only the presence in the latter's personal library, twelve years later, of the manuscripts of the *History of the Othman Empire* and *Description of Moldavia*, and of the portraits of the sultans and the other materials which had served for Tindal's edition, but also two more curious facts: first, the translation of the *History* into German was made by Johann Lothar Schmidt, who lived for some time in Wolfenbüttel,²² a city that was for almost a century (1671-1754) the capital of the Duchy of Brunswick, which employed Count Thoms's services; second, the map of Moldavia (annexed to the *Descriptio*) was engraved and published in the Netherlands, in 1737, based on the original manuscript later preserved in Leiden, in the personal library of Count Thoms. That is enough to persuade us of the necessity of further research into the Count's relations with Antioh Cantemir and the fate of the Count's library. There is a chance that such a course of action may reveal more facts about the autograph manuscript of the *Description of Moldavia*, now believed to have been lost.

Therefore, at least two of Dimitrie Cantemir's manuscripts in Antioh's possession never returned to Russia. It is known that Antioh's brothers (Serghie and Matei) had decided that only the books in his collection could be sold in

²¹ V.I. Stroeve, *Bironovščina i kabinet ministrov*, I, Moskva, 1909, p. 92, *apud* C. Cârstea, *Antioh Cantemir*, Craiova, 1984, p. 23, and 144, n. 5.

²² Șt. Lemny, « Wolfenbüttel. Întâlnire cu secolul XVIII », *Cronica*, Iași, 1984, cct. 19, n° 42.

Paris, while the original works and translations had to be brought over to Russia.²³ It is a fact that Serghie Cantemir – and from him also N.N. Bantysh-Kamenskij, who later donated them to the Archives of the Ministry of Foreign Affairs – had several Cantemir manuscripts, which had not been, therefore, auctioned off in Paris and had not entered the archives of the Academy of Sciences through the channels indicated by Müller. Bantysh-Kamenskij bought at an auction (in Russia) even the Italian translation of the *History of the Othman Empire*, which he presented to the above-mentioned archives in Moscow, in 1783. And that manuscript had also belonged to Antioh, who had made the translation himself, together with Abbot O. Guasco. It would appear, therefore, that after Antioh's death, not all the manuscripts in his library were really sold. Furthermore, it is safe to assume that it was not at that time and not at an auction that Thoms acquired them, and finally, that it was not through the Count's heirs that some of Cantemir's writings eventually returned to Russia.

It is, indeed, questionable whether Antioh really took along to London all or several of his father's manuscripts.²⁴ On 2 September 1737, after the death of Ivan Ilinskij, who had been private secretary to Prince Dimitrie, Antioh wrote to his friend Christian F. Gross, in St Petersburg: "It is quite likely that in his hands [Ilinskij's] there were the originals of the *History of the Turks* written by my father [*i.e.*, autograph preliminary notes in Latin or, according to some researchers, the Romanian version of the author's notes], a Russian translation of that work transcribed by a certain Dimitrie [Grozin], interpreter at the Naval School of Mathematics, and numerous copy-books in my father's handwriting, to say nothing of many of his other writings."²⁵

Antioh's puzzlement is shared by experts two and a half centuries later. It is, therefore, quite natural for those who are anxious to get to know his work in its entirety to take a special interest in the fate of the scholar's manuscripts.

A happy coincidence willed it that it should be precisely in the year of the 250th anniversary of the first printing, in London, of the *History of the Othman Empire*, that I should discover, on the other coast of the Atlantic, the original manuscript of that most important work by Dimitrie Cantemir.

In just a few words, here are some technical specifications: 1,080 large manuscript pages (54 + 532 + 286 + 208), in sets of 16 pages each (31.7 x 20 cm), marked at the bottom with series of letters *A* to *Z*, *a* to *z*, then *Aa* and so forth, in a fine handwriting, using black and, rarely, red ink, and including many words and quotations in Turkish, written in Arabic characters. The manuscript is the final version – revised by the author – as it was meant to go into print; this is

²³ M. Ehrhard, *op. cit.*, p. 223.

²⁴ O.N. Moiseeva, *op. cit.*, p. 136, assumes that Antioh may have taken along to England nine of the ten works written by his father, as described in *La vie du Prince Demetrius Cantemir*, an assumption that has no supporting evidence.

²⁵ L.N. Majkov, *Materialy dlja biografii kn. A.D. Kantemira*, St Petersburg, 1903, p. 89.

obvious from the corrections made in the text itself (deletions, additions), and also from the marginal notes by which the author indicated subtitles, equivalence between the Hijra dating and the Christian one, references to sources or additional information.

The text comprises the three books of the *History of the Othman Empire*, plus the notes. The manuscript begins with a *Praefatio* of 49 pages and continues with the text of the *History* – the title had been modified in the manuscript form, as indicated earlier. Under the same cover, the text also continues with the *Life of Prince Demetrius Cantemir*, an original, autograph manuscript (in French) by Antioh, written on 36 pages, 31 x 19 cm.

The entire volume of 1,116 pages is bound in red velvet and the covers (33.5 x 20.5 cm) are held together by blue silk ribbons, faded with age. The front cover bears an *ex libris* with the inscription “Sigillum Academiae Harvardianae in Nov. Ang.” and a seal showing three engraved books with the syllables VE-RI-TAS and the words “Christo Ecclesiae,” and then the mention: “Harvard College Library, from the fund of Charles Minot (Class of 1828). Received 6 July, 1901”. The manuscript, although very well preserved, bears the marks of repeated thumbing by those who copied, translated or consulted it.

A question that comes naturally to the researcher’s mind is this: how has the manuscript of the *History of the Othman Empire* reached the bookshelves of the Harvard University?

The manuscript had been left in London, as follows from Antioh Cantemir’s letter dated 1 August 1737 and addressed to the marchioness of Monconseil in Paris. Antioh complains about Jean Rousset de Misaly’s delay in preparing the French version of the *History of the Othman Empire*: “Je n’ai pas encore de nouvelles de M. Rousset, ainsi je ne sais pas combien il est avancé dans la traduction de l’Histoire turque, mais je m’imagine qu’il sera bien près de la fin car il y a plus de 6 mois qu’il l’a entreprise. Avec tout cela, si quelqu’un autre à Paris en vouloit faire une autre traduction, cela ne pourra pas préjudicier l’édition d’Hollande, au moins j’ai remarqué que presque tous les ouvrages qui sortent à Paris sont d’abord réimprimés [*sic!*] en Hollande. Je viens de recevoir de Constantinople les portraits des deux derniers grands seigneurs qui manquent dans l’ouvrage, que je ne ferais pas imprimer, si vous m’écrivez que quelqu’un ait entrepris la traduction de l’*Histoire* chez vous, pour pouvoir embellir son édition avec ces deux estampes nouvelles. J’aurais souhaité pouvoir lui envoyer l’original latin, mais il n’est plus entre mes mains, puisque je l’ai cédé à M. Tindal, qui a fait la traduction anglaise”.²⁶

Beside the information about Antioh’s concern to publish a French version of the *History*,²⁷ we learn from this letter that the Latin manuscript had

²⁶ *Ibidem*, p. 87-88.

²⁷ Antioh intended to publish even two editions, one in the Netherlands and the other in Paris. The French version would have been enriched with the portraits of the last two Sultans (Ahmed III and

been given to Tindal. Count Thoms obtained it probably, together with the annexes, from the translator. We are not informed yet about the fate of Cantemir's papers after Thoms's death. Anyway, they didn't return to Russia, as Müller claimed. However, we know the circumstances under which the manuscript and its annexes have been purchased by the Harvard College Library.

Towards the end of the last century Archibald Cary Coolidge (1866-1928) was an Assistant Professor of History at the Harvard College. In his time "the only undergraduate instruction given in modern history outside of the United States consisted of two general courses on Western Europe in the 17th, 18th and 19th centuries".²⁸ Coolidge committed himself to the enlargement of the history program, gradually integrating courses on Northern and Oriental Europe, Africa, Asia and South America. He also had the conviction, later shared by another scholar,²⁹ that the possession of a great library attracts to its University scholars and funds for research and scholarship.³⁰ Consequently, while giving lectures on East European modern history, Coolidge set on a real hunt for manuscripts and rare books in bookshops all over Europe. He used for this purpose his own incomes, together with those of his family, and donations offered to the Harvard College. The main source of supply for his acquisitions was the famous house Otto Harrassowitz in Leipzig, from which the College Library bought in 1901 the manuscript of the *History*.³¹ Further research will provide information about the wandering of the manuscript between 1746 and 1901.

What is precisely the importance of the manuscript discovered at Harvard for the recovery and complete valuation of Dimitrie Cantemir's work?

Mahmud I), which were missing in Tindal's edition, and were sent from Constantinople by the Russian Ambassador Alexei Andreevič Vešnjakov (H. Grasshoff, *A.D. Kantemir und Westeuropa*, Berlin, 1966, p. 68-69, 282).

²⁸ See R. Bigelow Merriman, *Suleiman the Magnificent*, Cambridge, Mass., 1944, p. VI.

²⁹ See P. Herman Buck, *Libraries and Universities, Addresses and Reports*, Cambridge, Mass., 1964, p. 74.

³⁰ W. Bentinck-Smith, *Building a Great Library. The Coolidge Years at Harvard*, Cambridge, Mass., 1976, p. 4-5.

³¹ Otto Wilhelm Harrassowitz, born in La Guayra (Venezuela) in 1845, educated in Prussia, was the chief continental agent for the Harvard Library beginning with 1885 (The American Library Association named him "the honest bookseller of Europe"). Among the most important libraries sold to Harvard Library in 1899-1901 were those of Count Riant, the well-known historian of the Crusades and the Latin East, and of Charles Scheffer, the distinguished student of the Levant (see W. Bentinck-Smith, *op. cit.*, p. 13-14). Cantemir's manuscript was purchased using the donation of Charles Minot (1810-1866), a graduate of Harvard (1828), lawyer, then superintendent of the Boston, Maine and Michigan Southern railroads. Minot left a fund of \$ 50,000 to Harvard College for the acquisition of books, which explains the presence of his name on the *ex-libris* of Cantemir's manuscript. This information invalidates my previous interpretation of "the Minot fund" (see *Tribuna României*, 13, 1984, n° 280, p. 13, and *Magazin istoric*, 19, 1985, n° 1, p. 16).

It finally makes it possible to publish the *History of the Othman Empire* in its finished edition, as Cantemir himself prepared it for printing. The various copies that had been available before the Harvard discovery could not be utilized for a genuinely scientific edition of the book. The Latin text preserved at the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences³² is just “a duplicate of Cantemir’s original version”, a copy executed under the supervision of Academician Bayer. That duplicate, which Tocilescu was able to examine in 1877, “has not been revised by anyone, for it contains a great many errors of Latin orthography, which would have certainly been corrected in a revision”, as it appears from a note preceding another duplicate made after the St. Petersburg manuscript and preserved as Latin manuscripts n^{os} 74 and 75 at the Library of the Romanian Academy in Bucharest. This explains the attitude of G.S. Bayer himself: having little confidence in the hand-copied version then in his possession, he halted the publication of the *History* when Antioch took the original manuscript to London.

The publication of the Latin text after the manuscript discovered at Harvard and its translation into modern languages would make it possible to know the *History of the Othman Empire* in its entirety, as it was actually written by Cantemir. Indeed, a comparison of the Latin text to the modern versions shows that none of these versions contains a faithful rendering of the Prince’s work. In the old days the translators were, as it appears, not as scrupulous about their job as they are supposed to be now. Tindal, for example, took the liberty to abridge or delete large portions of the original text, starting with the author’s *Foreword*. This *Foreword*, which occupies nearly 49 pages in the Latin manuscript, has only 28 and ½ columns in the English version. Tindal left out long passages which he deemed unessential and several chronological tables, giving the Christian equivalent of the Muslim year count, or even rewrote some of Cantemir’s descriptions of events. Turkish words and quotations (written in Arabic characters in the original manuscript) were omitted and some³³ were not even transliterated. The same applies to some references to other sources made by the author in the text. It appears therefore that Tindal’s interventions went well beyond the limits allowed to a faithful translation. Nevertheless, Tindal’s text has been so far the only known version of the *History of the Othman Empire*. Indeed, both the French version (Paris, 1743) and the German one (Hamburg, 1745) were made starting from the English translation, and

³² *Otdel rukopisej Leningradskogo otdelenija Instituta vostokovedenija Akademii Nauk SSSR*, f. 25, n^o 1-4. Fr. Babinger (*Die türkischen Quellen Dimitrie Kantemirs*, in *Omagiu lui Ioan Lupaș la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Bucharest, 1943, p. 40) and P.P. Panaitescu (*op. cit.*, p. 170) also believed that the manuscript of St Petersburg is only a copy.

³³ J. von Hammer-Purgstall sharply criticized Prince Cantemir’s knowledge of Oriental languages (see note 6 above). We now have evidence that he judged the book after incomplete versions and not after the original text.

consequently reproduced all of the latter's shortcomings. It is therefore not only the publication of the original Latin text, but also its rendering in other modern languages that should be undertaken from now on.

The English version of the *History of the Othman Empire* included as an annex the *Life of Prince Demetrius Cantemir*, which had not been signed but was attributed – because of its precision and extensive information about the family and the scholar's actions and works – to Antioh Cantemir. As expected, that text also appeared in the French and German versions of the *History*. I was fortunate to discover, as part of the Harvard manuscript, also the original autograph manuscript of that particular work; this time, however, its paternity can no longer be questioned, since the title itself leaves no room for doubt: *La Vie du Prince Demetrius Cantemir écrite de la main propre d'Antiohus Cantemir, son fils cadet, ministre plen[ipotentiaire] de Sa Majesté czarienne à Londres*.³⁴

The manuscript, containing 36 large-size pages, bears all the signs of an original autograph work (additions, deletions, corrections, rephrased sentences) and, like the Latin text of the *History*, it has never before been published as such.³⁵ A comparison with Tindal's version reveals that the translator took the same liberties with Cantemir's biography as he also did in the case of his work, abridging and altering the original text. Entire portions of Antioh's text (e.g., seven pages at the beginning that relate the story of the Cantemir family during the reigns of Dumitrașcu Cantacuzino, Antonie Ruset, and Gheorghe Duca, 1673-1685) have been omitted by Tindal. Those pages are also absent from all the other translations (French, German, Russian, Romanian), which were published subsequently. Most surprisingly, the version published by de Joncquières, in 1743, did not reproduce the original (French) text as written by Antioh, but gave a translation from Tindal's English rendering of it!

It follows that the *Life of Prince Demetrius Cantemir* written by Antioh has never been known in its entirety. The son was no more fortunate than Dimitrie had been in connection with the circulation of the *History of the Othman Empire*.

The discovery in 1984 of two original manuscripts from the heritage of the two famous Cantemir – Dimitrie and Antioh – can of course be assessed from a variety of angles. I would only mention that the fame that the two scholars enjoyed in their own time seemed so great that for quite a long while

³⁴ In a recent letter from Paris, Mr Mihai Stourdza pointed out that I should not have translated "Sa Majesté czarienne" by "His Imperial Majesty" (in *Tribuna României*, loc. cit.) because in Antioh's time the imperial title of the Czar of Russia had not yet been recognized in the West. That may be so, but that point of view was not shared by the sovereigns of St Petersburg and by Antioh himself: the author of the *Life of the Prince Demetrius Cantemir* frequently used, in reference to Peter the Great, the titles of "Empereur" and "Sa Majesté Impériale", as Tindal and de Joncquières also did.

³⁵ See the author's edition in *Revue des études sud-est européennes*, 23, 1985, n° 3, p. 208-221.

people thought that there was little purpose in looking for more elements to further enhance it. And yet, in 1970 I discovered a translation of Dimitrie Cantemir's *Divan* in several libraries in Deyr eš-Šuwaīr, Šarfeh, Aleppo, Paris, and Rome.³⁶ Consequently, over a period of only fourteen years (1970-1984) it was established that the works of Dimitrie Cantemir spread beyond Europe to the Middle East and North America, that the *History of the Othman Empire* exists in a Latin manuscript which differs from the hand-copied versions and translations that were known so far, those versions being far from perfect, and that the same applies to the Prince's biography written by Antioh Cantemir, whose work, according to most of its students, held no less promises of spectacular revelations.

The most significant result of these new steps toward having a better knowledge of the work done by brilliant Romanian scholars in the early years of the modern period is, or so it seems to me, that they are apt to serve as an incentive to younger researchers. The previously unknown manuscripts of the two Cantemir, which somehow surfaced as late as 1984, are eloquent proofs to the effect that the possible area of research concerning the history of Romanian civilization is much wider than it was formerly assumed, and that such a research is more fertile and more rewarding for those who are willing to undertake it than many have got used to believe.

³⁶ See the introduction to D. Cantemir, *Opere complete*, I. *Divanul*, Bucharest, 1974, p. 82-84.

WILLIAM HARVEY, ANTHIME GAZIS ET LES DÉBUTS DE LA SCIENCE ROUMAINE MODERNE

Vers la fin du XVIII^e siècle, le processus de laïcisation et de modernisation de la culture grecque et roumaine entra dans une phase décisive. Le contact avec la philosophie des Lumières, l'émancipation des idées et l'épanouissement de l'horizon dans des régions nouvellement acquises à la science trouvent du jour au lendemain un nombre grandissant d'adeptes, et le rationalisme devient un état d'esprit à tel point répandu qu'il entraîne la réaction des esprits conservateurs gardiens de la doctrine orthodoxe traditionnelle.

Préparé depuis le siècle précédent par l'activité soutenue des pédagogues et des publicistes – activité qui a abouti à l'avènement d'une nouvelle catégorie de lettrés, sensibles aux idées modernes – le nouvel esprit gagna du terrain en utilisant les voies les plus diverses. Il fut puissamment aidé par les lettrés recrutés dans la noblesse et le clergé, ainsi que dans la bourgeoisie enrichie par le commerce et dans le peuple même, car les représentants de cette dernière classe réussissaient parfois (avec assez de difficultés d'ailleurs) à atteindre au degré de culture propre aux couches supérieures de la société de cette époque¹.

L'importance des traductions – en grec et en roumain – des ouvrages philosophiques, politiques, littéraires ou scientifiques français, allemands, anglais et italiens a été déjà évoquée² à plusieurs reprises et ce n'est pas elle qui fera l'objet de cette étude car, pour l'instant, nous sommes préoccupés par le désir de signaler un autre phénomène qui s'est manifesté au cours du développement du procès subi en ces temps là par les cultures du Sud-Est européen. Le phénomène en question est celui de la pénétration des conceptions scientifiques nouvelles grâce à l'œuvre d'écrivains qui, tout en propageant les idées de la science moderne, ne songeaient guère à abandonner les positions de la doctrine traditionnelle, héritage caractéristique de la culture médiévale dans cette partie du monde.

Cette activité fut étudiée jusqu'à présent partant d'autres points de vue, ce qui a entraîné l'oubli d'un aspect fort important pour l'histoire des

¹ Voir, à propos de la formation d'une nouvelle catégorie d'intellectuels grecs sous l'influence des idées modernes aux XVI^e et XVII^e siècles, le savant ouvrage de Cl. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1563-1646)*, Bucarest, 1948, p. 9-24 et 81-98.

² Voir, par exemple, A. Camariano, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, Bucarest, 1946.

transformations culturelles que l'Europe sud-orientale a subies aux XVIII^e et XIX^e siècles. La fresque de ces transformations ne saurait être limitée à deux registres présentant la lutte des lettrés laïcs avec le clergé conservateur³, car la complexité de la réalité offre une grande variété et richesse de tons et de nuances. En même temps que le choc des voltairiens et des traditionalistes et en dehors du champ de bataille où ces courants d'idées s'affrontaient, les résultats obtenus par la science moderne étaient diffusés parmi les lecteurs grecs ou roumains au moyen d'ouvrages n'ayant aucun rapport avec les violentes controverses que nous venons d'évoquer.

L'un de ces ouvrages – le *Livre pour l'édification de l'âme* (ψυχωφελής) – a contribué dans une mesure inattendue à la diffusion parmi les Roumains de la découverte de Harvey sur la circulation du sang. Écrit par deux érudits grecs – Nicodème l'Hagiorite et Anthime Gazis – et traduit en roumain par les disciples de Païssy Velitchkovsky, supérieur des monastères Neamț et Secu de Moldavie, le livre en question atteste le phénomène déjà évoqué de la diffusion des connaissances scientifiques par l'entremise de l'ancienne littérature d'inspiration traditionnelle. Ajoutons aussi qu'il marque un moment très intéressant des relations culturelles roumaines et grecques, ce qui justifierait à notre avis l'attention pleine de bonne volonté du lecteur.

*

En 1602, William Harvey passait son doctorat en médecine à Padoue, centre universitaire de vieille tradition et d'importance insigne pour le renouvellement de la pensée grecque et roumaine dans le sens de l'humanisme occidental, depuis le XVI^e et jusqu'au XVIII^e siècle. Poursuivant et menant à bonne fin des recherches commencées dès ses années d'études à Padoue, le savant anglais réalisa en 1628 une véritable révolution des conceptions médicales de l'époque grâce à son ouvrage *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis circulatione*, publié à Francfort.

Cette découverte faisant époque en ce qui concerne la connaissance du corps humain signifiait non seulement la modification fondamentale des conceptions ayant cours sur la physiologie de la circulation, mais aussi une sérieuse atteinte à l'autorité d'un Hippocrate, Galien et autres maîtres vénérés par la science médicale du temps. C'est l'explication de la violente attaque dirigée contre la nouvelle doctrine par Parisani, Primerose et Plempsi⁴ et (sous l'influence d'un Riolan et d'un Guy Patin) par la Faculté de Paris⁴ aussi. Mais nonobstant ces diatribes, la grande découverte de Harvey allait se frayer un chemin de plus en plus large dans la science médicale du XVII^e siècle.

³ A. Camariano, « Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de Patriarhia Ecumenică și Sublima Poartă », *Cercetări literare*, 4, 1941, p. 12.

⁴ Ch. Greene Cumston, *An Introduction to the History of Medicine*, Londres – New York, 1926, p. 295.

Esprits ouverts à toute acquisition fondamentale de la science, introduits de par leur éducation, leur sympathie et leur activité culturelle dans les milieux savants d'Europe – les érudits grecs comptent parmi les premiers à accepter la théorie de Harvey. Alexandre Mavrocordato l'Exaporite publia son *Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis sive de motu et usu pulmonum dissertatio* (Bononiae, 1664) quelques années seulement après l'ouvrage de Harvey. Comme un courant d'idées pénétrant les milieux grecs signifiait une acquisition presque simultanée pour la culture roumaine de l'époque, ce ne serait pas trop s'avancer que d'assigner une même date à la pénétration de la doctrine harveyenne dans les Pays roumains. Quant à la Transylvanie – région participant par d'autres voies à la culture européenne –, elle connaissait déjà depuis 1653 la théorie sur la circulation du sang, grâce à l'œuvre de Janos Appaczai Cseri (*Magyar Encyclopaedia*), publiée cette année à Utrecht.

La théorie de Harvey a dû suivre, pour se répandre en territoire roumain, les voies d'accès et de diffusion couramment utilisées dans des cas semblables : d'abord, les ouvrages d'origine locale ou étrangère ; ensuite, les informations rapportées par les voyageurs établis de manière temporaire dans le pays et, enfin, l'influence – fort importante, malgré sa sphère d'action restreinte à cette époque – exercée par les maîtres d'origine étrangère qui, en dehors de leur programme habituel de cours, distribuaient à qui voulait les entendre les nombreuses connaissances amassées pendant leurs pérégrinations.

Nous possédons un nombre suffisant d'indices confirmant la diffusion de la doctrine harveyenne en Roumanie grâce à ces moyens. Il suffirait par exemple de parcourir l'histoire de la culture, de l'enseignement et de la médecine en Roumanie, en nous arrêtant çà et là pour noter la formation padouane d'un Constantin Cantacuzène⁵, étudiant en 1667-1668 dans ce même centre d'enseignement médical où Harvey avait passé son doctorat et où il a soutenu sa théorie⁶ quelques dizaines d'années plus tard. Le fils de Constantin – Răducanu – a étudié lui aussi à Padoue, au début du XVIII^e siècle, avant de

⁵ Cf. Constantin Cantacuzino, *Operele*, éd. N. Iorga, Bucarest, 1901, p. 11 et suiv. ; Mihai Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, éd. N. Iorga, Bucarest, 1902, p. 342 et suiv. ; voir aussi N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, Bucarest, 1928, p. 36-41. Constantin Cantacuzène prépara son entrée à l'Université au Collège Cottunien, où il apprenait la « physique » et, ainsi que ses compagnons d'études à préoccupations diverses, passant par les mains de maîtres formés à différentes écoles, il ne pouvait pas ignorer les dernières découvertes scientifiques de son époque.

⁶ À l'occasion d'un voyage en Europe en 1637, Harvey – de passage à Padoue – visita l'Université où il avait fait ses études et, au cours d'une rencontre avec le professeur Vessling, anatomiste célèbre, il tenta de convaincre ce dernier de la justesse de sa description du cœur. L'exposé de Harvey, sa correspondance ultérieure avec Vessling à ce sujet, ainsi que la publication d'un grand nombre d'ouvrages concernant cette théorie nouvelle (l'ouvrage de Mavrocordato, par exemple, publié en 1664) sont le témoignage de l'attention accordée au problème de la circulation du sang par les milieux scientifiques des centres universitaires fréquentés à cette époque par les Roumains.

passer à Paris⁷, où un autre Roumain – Nicolas Rosset – poursuivait ses études vers la même époque. Ce dernier fut d'ailleurs à même de profiter plus tard des moyens offerts par les milieux transylvains, mieux pourvus d'informations en ce domaine⁸.

La présence des livres étrangers venait s'ajouter à celle des hommes de culture occidentale dont se parait la cour de Brâncoveanu – les premiers contribuant à leur tour à la diffusion des conceptions nouvelles. Le riche contenu de la bibliothèque des Mavrocordato⁹ est bien connu aujourd'hui, ainsi d'ailleurs que les traités d'anatomie qui comptaient en 1772 au nombre des livres appartenant au monastère Barnovski de Jassy¹⁰.

On ne saurait non plus oublier que le fils et le neveu de l'Exaporite (Nicolas et Constantin) ont, tous les deux, régné dans les Principautés Roumaines, encourageant l'enseignement des maîtres étrangers. Ces deux princes étaient toujours prêts « à distribuer des livres latins » à quiconque désirait les lire (le latin était non seulement la langue des classiques : c'était la langue savante de l'époque, par excellence, à côté du grec).

Un autre fait à retenir est que l'ouvrage d'Alexandre Mavrocordato devait être connu par les étudiants de l'école de Saint-Sabbas, puisque la grammaire y était enseignée d'après son manuel¹¹.

Parmi les ouvrages et les publications qui ont circulé à cette époque en Pays roumains on doit citer l'*Encyclopaedia* d'Ephraïme Chambers, traduite en italien¹² en 1748, l'*Encyclopédie* de Diderot¹³ et le *Journal des Savants*, qui tous réservaient une large place à la théorie de Harvey, l'œuvre de Diderot étant même illustrée de planches anatomiques fort réussies.

Enfin, presque tous les médecins ayant pratiqué dans ce pays à partir du dernier quart du XVIII^e siècle avaient suivi les cours des facultés de l'Occident,

⁷ N. Iorga, *op. cit.*, p. 45-46.

⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁹ Voir le *Catalogue* de cette bibliothèque dans *Analele Academiei Române, Memoriile secțiunii istorice*, II^e série, 37, 1914-1915, p. 77-120 ; *ibidem*, un périodique scientifique comme *Acta eruditorum* de Leipzig (p. 109 et 119), contenant des informations médicales aussi.

¹⁰ Cf. E. Hurmuzaki, *Documente*, vol. XIV₂, p. 910, doc. DCCCLXXXII ; B. Martin, *Curiosités et choix de différentes sciences*, III^e partie, ou Jean Patriolanus (Riolanus ?), *Les théories anatomiques*.

¹¹ *Ibidem*, vol. XIV, 1, p. 709, doc. DCLXIX, cf. doc. CCCCXXVI, p. 393.

¹² *Dizionario universale delle arti e delle scienze. Traduzione esatta ed intiera dall'Inglese*, t. I-VIII, Venise, 1748-1749. L'exemplaire, ayant appartenu à la Bibliothèque de Saint-Sava de Bucarest, se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, côte II.11694.

¹³ Pour la diffusion des publications scientifiques françaises dans les Pays roumains et leur présence dans les bibliothèques privées (comme celle de l'évêque Chesarie de Râmnic) ou dans celles de diverses institutions publiques (la Bibliothèque de la Métropole de Bucarest, par exemple), voir D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, 1945, p. 102-104.

surtout en Allemagne¹⁴. En 1814, un certain Séraphime Vretos était connu à Bucarest comme ayant fait ses études à la Faculté de Médecine de Paris¹⁵ – une preuve de plus que les praticiens qualifiés des Pays roumains devaient sans doute être au courant d'une théorie depuis longtemps accréditée dans l'enseignement médical de l'étranger.

L'important pour nous est de surprendre les échos autochtones de la découverte de Harvey, la manière dont elle fut reçue et les milieux dans lesquels elle s'est répandue. Comme les premiers bénéficiaires de la littérature et des conceptions nouvelles étaient surtout les membres de la noblesse, les clercs et les riches citadins, chaque trace d'une certaine culture médicale relevée dans les couches plus larges de lecteurs est d'autant plus précieuse. C'est ce que confère une valeur toute particulière au bref article que le docteur Alexandre Théodori publia en 1825 dans l'Almanach de Zacharie Carcaleki, sous le titre *La constitution du corps humain* et dans lequel il expose à son tour la théorie de Harvey¹⁶.

Un autre ouvrage qui a contribué à la diffusion de la doctrine sur la circulation du sang parmi les lecteurs grecs et roumains du début du XIX^e siècle est l'annexe intitulée : *Du cœur : quelle est la forme du cœur de l'homme selon les anatomistes récents* (*Περὶ καρδίας. Ποῖον σχῆμα ἔχει ἡ καρδία τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοὺς ἀνατόμους τῶν νεωτέρων*), publiée dans l'œuvre de Nicodème l'Hagiorite : *Manuel conseillant comment protéger les cinq sens, la fantaisie, la raison et le cœur* (*Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας καὶ τῆς τοῦ νοῦς καὶ καρδίας*), Venise, 1801¹⁷ (p. 289-294). L'œuvre de Nicodème a commencé par circuler dans les Pays roumains en grec, mais peu après que l'original grec eut paru, il fut traduit et publié en roumain¹⁸, et cela nous permet d'étudier le rôle qu'il a joué simultanément dans la littérature scientifique grecque et roumaine de l'époque.

¹⁴ Cf. P.Gh. Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, vol. II, Bucarest, 1938, p. 18.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cf. *Scurtă arătare despre om și despre întocmirile lui*, écrite par le Docteur Alexandre Théodori dans l'Almanach de 1825 de Zacharie Carcaleki, p. 55-80, signalée par I. Georgescu dans une notice publiée dans *Studii și cercetări de istoria medicinei*, Bucarest, 1957, p. 350-357.

¹⁷ Le titre complet du livre et l'endroit où il fut publié (Vienne, Impr. d'Anton Schreimbl), 1801, selon D. Ghinis et V. Mexas, *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία, 1800-1863*, t. I, Athènes, 1939, p. 11, n° 58. L'imprimerie a été identifiée grâce à un autre ouvrage traduit et imprimé par les soins de Gazis. La *Note* concernant le cœur se trouve dans l'édition grecque aux pages 289-294, sous le titre : *Περὶ καρδίας. Ποῖον σχῆμα ἔχει ἡ καρδία τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοὺς ἀνατόμους τῶν νεωτέρων*, signée « A. G. », les initiales du nom d'Anthime Gazis.

¹⁸ Sous le titre : *Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțiri, a nălucirii și a inimii. Alcătuită de prea învățatul dascăl al Bisericii răsăritului Kir Nicodim, monahul din Sfântul Munte. Iară acum s-au tălmăcit și s-au tipărit și în limba românească spre folosul de obște. În Sf. Mon. Neamțul, într-o sa tipografie. Anul 1826, luna lui Mai, 10* (voir le titre complet dans : I. Bianu, N. Hodoș et D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. III, Bucarest, 1912-1934,

Son importance réside d'une part dans l'intention de ses auteurs de présenter, à côté de la doctrine traditionnelle antique et médiévale, l'enseignement moderne au sujet du cœur humain, avec le désir manifeste de tenir au courant les lecteurs des derniers résultats obtenus par la science médicale. D'autres parts, il y a à retenir que, pour la catégorie de lecteurs – moines ou laïcs – auxquels s'adressaient nos auteurs, Harvey, presque deux siècles après sa découverte, était toujours « un anatomiste récent ». Nous avons donc certainement à faire à un livre populaire et non pas à un ouvrage destiné aux savants ou aux lettrés, qui devaient sans doute connaître soit l'œuvre d'Alexandre Mavrocordato (publiée en 1664), soit d'autres travaux de médecine plus récents. Cette remarque prête un intérêt de surcroît à l'opuscule en question.

Le *Manuel* est un livre d'édification spirituelle qui offre des conseils pratiques, étayés d'arguments nombreux et variés, tirés de la patrologie orientale en vue de guider le contact de la raison avec le monde extérieur, d'exercer le contrôle de la pensée et, en dernier lieu, du cœur – considéré par l'anthropologie chrétienne traditionnelle comme le centre naturel et spirituel de l'homme. Un tel travail, fondé uniquement sur les principes de la médecine antique et médiévale, aurait pu paraître anachronique en 1801¹⁹. Comme les conclusions de l'anatomie moderne ne contredisaient en rien la thèse fondamentale de son livre, Nicodème ajouta en annexe la description du cœur et sa physiologie d'après les données de l'école harveyenne²⁰. Anthime Gazis – son ami et l'éditeur de son livre – a dû

p. 512, n° 1283). Voir *Scrisoarea despre inimă* [Épître sur le cœur], p. 497-506, sous la même signature « A. G. ».

¹⁹ Les ouvrages religieux et traditionnels grecs et roumains des XVIII^e et XIX^e siècles offrent un nombre toujours plus élevé de références à des sources scientifiques récentes, souvent sans aucune intention polémique. À l'exemple fréquemment cité des préfaces du *Minei*, *Livre d'offices*, traduit par l'évêque Philarète (Râmnic, 1780) – qui puise dans l'*Encyclopédie* de Diderot – on pourrait y ajouter beaucoup d'autres, tirés des œuvres de Nicodème lui-même ou de celles de ses contemporains connaissant la littérature scientifique moderne qui avaient pénétré dans les pays de l'Europe sud-orientale, ouvrant de nouvelles perspectives et offrant des sources d'information utilisées au début uniquement par les milieux ecclésiastiques – ce qui a contribué à laïciser la culture dans les pays balkaniques. Donc, une histoire de la science et la terminologie scientifique dans ces pays suppose aussi l'examen attentif de ces ouvrages, dans lesquels on trouve utilisés pour la première fois des termes comme : *microscope* et *télescope*, ou des tentatives d'expliquer certaines notions comme *antipode*, etc. Nous chercherons dans une autre étude à faire valoir les ouvrages de cette catégorie en tant que sources pour une histoire de la science dans ces pays.

²⁰ La manière dont s'achève la première partie du *Texte* plaide en faveur de la thèse qui soutient que Nicodème doit être son auteur : Ἐκ τῶν εἰρημένων λοιπὸν γίνεται φανερόν, ὅτι ἡ καρδία εἶναι τὸ πρῶτον ὄργανον, καὶ ἡ ρίζα, καὶ πηγὴ καὶ ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου [...] καὶ ἀκολούθως ἡ καρδία εἶναι τὸ φυσικὸν κέντρον τοῦ σώματος. La page de titre de l'édition nous fournit encore un argument : Προσετέθη δὲ παρ'αὐτοῦ [scil. Nicodème] καὶ τὸ σχῆμα τῆς καρδίας τοῦ ἀνθρώπου, ainsi d'ailleurs que d'autres travaux, parmi lesquels notons une apologie qui peut avec certitude lui être attribuée. À retenir que l'expression « anatomistes récents » (ἀνατόμοι οἱ νεώτεροι) avait dans la terminologie grecque une signification philosophique aussi, en dehors de celle chronologique. Voyez l'analyse de cette expression chez Cl. Tsourkas, *op. cit.*, p. 56-57.

trouver insuffisantes les informations fournies par Nicodème et il a ajouté une *Note* et un dessin plus détaillé.

Cette annexe compte 6 pages plus une planche à deux figures dans l'original grec, tandis que la version roumaine a 10 pages et une planche. Le tout se compose d'un *Texte*, une *Note*, une *Légende des figures* et des *Figures* hors texte. Le *Texte* a été conçu comme une ample explication des figures²¹. L'auteur désirait offrir à ses lecteurs l'image *véridique* du cœur, décrit dans le X^e chapitre de son ouvrage en tant que « centre naturel » du corps humain²² de par sa position et son rôle dans l'organisme, ainsi que les autorités de l'Antiquité et du Moyen Âge²³ en cette matière l'avaient précisé. C'est le seul fait à retenir quant au rapport du livre avec le contenu de son annexe ; le reste n'est que considérations psychologiques ou religieuses sur le rôle du cœur et c'est pourquoi on n'a jamais songé à chercher là des sources pour l'historiographie médicale.

L'explication de la figure n° 2 paraît être due à l'auteur même du livre, c'est-à-dire à Nicodème l'Hagiorite. La *Note* ajoutée par Gazis au *Texte*, en sous-sol, est écrite d'une manière plus détaillée et elle se rapporte à la figure n° 1. En plus d'une succincte description anatomique du cœur, elle comprend aussi toute une série de données physiologiques concernant l'appareil cardio-vasculaire, plus explicites et plus exactes que celles fournies par le *Texte* de Nicodème. La *Note* ainsi que la *Légende des figures* sont signées par les initiales « A. G. », du nom de l'érudit grec Anthime Gazis, qui a surveillé à Vienne l'impression du livre de Nicodème.

Les deux parties dont cet opuscule est composé sont inégales au point de vue de leur étendue, des détails et de l'exactitude des informations qu'on y trouve – la *Note* étant nettement supérieure au *Texte*²⁴. Elles comptent pourtant

²¹ Le titre lui-même permet cette conclusion : le texte grec, tout comme la version roumaine, utilise des termes identiques (σχῆμα, roum. *formă*) pour désigner les figures ; le texte n'est que leur description tout simplement.

²² *Ibidem*, p. 150-151 (version roumaine, p. 218-220).

²³ Aristote, Basile le Grand, Macaire, Grégoire Palamas, Nicéphore Blemmydes, G. Coresios. Des sources pareilles ne pouvaient sans doute admettre d'autre explication que celle fournie par la médecine antique sur le rôle du cœur dans l'organisme - explication acceptée par tous jusqu'à Harvey. Leur restant fidèle, l'auteur se refusait parfois d'admettre certaines théories plus récentes (cf. par exemple p. 151 ou p. 200-221 de la version roum.) se rapportant aux fonctions remplies par la cervelle et le cœur. Il se situait donc sur les positions de la médecine médiévale, qu'il corrigeait cependant avec ce que la science plus récente pouvait lui offrir comme données acceptables et sans conséquences entamant la doctrine traditionnelle. À noter aussi que Gazis semble plus ouvert que Nicodème aux informations scientifiques.

²⁴ On peut expliquer l'information plus riche de Gazis tant par les larges possibilités offertes par les bibliothèques de Vienne que par sa grande fréquentation de la littérature scientifique de l'époque, due à son travail en tant que traducteur de Benjamin Martin, éditeur de Fourcroy, etc. Comme Gazis – à l'exception d'un passage cité de l'œuvre de B. Martin : *Γραμματικὴ τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* dans sa version (t. II, p. 55) – ne donne jamais les sources dont il a tiré ses

une série d'éléments communs d'anatomie et de physiologie, présents d'une manière presque identique et fondés, en général, sur la théorie de Harvey concernant la circulation du sang. Parfois, le *Texte* contient des données qu'on ne retrouve pas dans la *Note* et vice-versa, mais, comme elles se complétaient réciproquement, ces informations – presque toujours correctes – finissaient par fournir au lecteur une notion suffisante de l'anatomo-physiologie cardiovasculaire.

L'analyse de ces lignes du point de vue de la science médicale actuelle prouve l'exactitude surprenante de cette description du cœur et du phénomène de la circulation²⁵. Les erreurs qui s'y sont quand même glissées restent tout à fait négligeables si l'on tient compte du stade atteint par le développement de l'information scientifique en ces temps-là et des possibilités restreintes d'observation et d'expérimentation²⁶. Quant aux deux figures mentionnées ci-dessus, elles sont à la hauteur du texte et il nous incombe de souligner qu'elles doivent être enregistrées par la science comme les premiers dessins scientifiques publiés en Pays roumains. En fait, les illustrations de la version roumaine sont

informations, pour une étude comparative de ces dernières nous sommes obligés de recourir à ce qu'une personne cultivée mais non-spécialisée (comme c'est le cas !) pouvait recueillir dans des synthèses qui lui étaient accessibles, par exemple l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1772 – ouvrage célèbre rédigé sous la direction de Diderot, représentatif pour la science du XVIII^e siècle, connu dans nos pays et bien connu aussi par Nicodème. Tenant compte aussi de ce que Gazis et Nicodème connaissaient l'italien, nous pouvons ajouter comme source plausible un autre dictionnaire encyclopédique qui a beaucoup circulé dans l'aire géographique de la culture grecque à cette époque, à savoir la version italienne de l'*Encyclopédie* de Chambers, mentionnée ci-dessus.

²⁵ Une telle analyse de l'ouvrage de Nicodème – Gazis a été faite par le docteur P. Harnagea de l'Institut de Médecine Générale de Bucarest, dans une étude publiée en collaboration avec nous, sous le titre *Contribution à la connaissance de la diffusion de l'enseignement de Harvey dans les Pays roumains* (dans le recueil *Din istoria medicinei românești și universale*, Bucarest, 1962, p. 261-275).

²⁶ Le *Texte* de Nicodème donne la description du cœur d'après les détails fournis par la fig. 2 (le cœur et les principaux vaisseaux de la région thoracique, vus de dos). On cite pour certaines indications concernant la masse sanguine un auteur nommé Roaoul. Difficile à identifier dans la littérature médicale de l'époque, Roaoul peut être aussi la transcription erronée en grec de : Raoul, J.J. Rau, Rohl, Rolle, Rowle, Riolanus, Rolland et même Lower. Si l'auteur cité aurait été récent – ainsi que prétend le texte (« le plus récemment Roaoul ») – il devait figurer dans des publications comme celle de K. Sprengel, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*, I-V, Halle, 1800-1803, aussi bien dans l'intéressant rapport de recherches du même auteur *Kritische Uebersicht des Zustandes der Arzneikunde in dem letzten Jahrzehend*, Halle, 1801. L'examen de ces dernières sources s'est avéré tout aussi inutile que celui des encyclopédies et des dictionnaires (celui de Gutmann y compris) et des traités d'histoire de la Médecine (aucun Roaoul ne figure ni en Diepgen, ni en Bilancioni, Meyer – Steineg – Sudhoff, Cumston, etc.). Le *Texte* de Nicodème est suivi par la longue *Note* de Gazis, placée en sous-sol. Cette dernière reprend la description anatomique du cœur selon la figure 1, qui offre la vue de face du cœur et des poumons. La description de Gazis est plus correcte, plus succincte et elle s'adapte exactement aux détails de la figure qu'elle commente.

d'une finesse surprenante pour des gravures sur bois²⁷, quoique moins claires et réalisées d'une main moins sûre que celles de l'original, gravées sur métal. On y saisit le désir de suivre fidèlement le modèle grec, dans tous ses détails, et l'image obtenue rend avec une exactitude satisfaisante le cœur et ses vaisseaux les plus importants, sauf quelques erreurs sans conséquences.

Passant maintenant de l'œuvre à ses auteurs et à ceux qui ont fait métier de traducteurs et d'illustrateurs, il serait peut-être intéressant de leur consacrer quelques mots pour être à même de mieux apprécier leurs mérites respectifs.

Nicodème l'Hagiorite (1748-1809) s'est rendu populaire grâce à son activité de traducteur et d'éditeur d'ouvrages religieux²⁸, où sa culture moderne, complétant une formation théologique antérieure, lui permettait maintes fois d'introduire certaines notions nouvelles (par exemple, il fait mention quelque part du microscope). Conservant des relations étroites avec les Pays roumains, où ses œuvres – réalisées dans leur majeure partie au Mont Athos – étaient traduites et connues, il entretenait en même temps des rapports suivis avec les centres typographiques grecs de l'Occident : Venise, Leipzig et Vienne.

C'est pourquoi son *Manuel* fut publié à Vienne par Anthime Gazis (1758-1828), un autre érudit grec²⁹ ayant des attaches dans les Pays roumains : il était membre de la « Société philologique gréco-dace » de Bucarest (1811)³⁰, où il avait pour collègues le docteur Constantin Caracaș et Constantin Darvaris.

Traducteur, auteur de livres de géographie et d'astronomie ainsi que de lexiques, éditeur de la *Logique* de Condillac et de la *Chimie* de Fourcroy, Anthime Gazis était bien à même de constater ce que manquait à l'annexe traitant du cœur qu'il avait reçue avec le manuscrit de Nicodème. Il tâcha d'y suppléer par sa *Note*, plus développée, et par un dessin exact du cœur vu de face, tout en se contentant de signer modestement de ses seules initiales. Comme le *Texte* était illustré d'une manière assez illogique par une image du cœur vu de dos (fig. 2), il fut obligé de noter avec le n° 1 son dessin commenté dans la *Note*. Gazis a certainement dû corriger aussi la gravure expliquée par Nicodème, d'où les inconséquences qu'on surprend entre cette dernière, sa légende et le *Texte* même.

²⁷ En Roumanie, l'intérêt des recherches concernant les gravures sur bois s'est uniquement concentré sur les *œuvres d'art* réalisées par cette technique. C'est pourquoi une étude comme celle de G. Racoveanu, *Gravura în lemn la Mănăstirea Neamțul*, Bucarest, 1940, ne mentionne même pas les images du livre dont nous parlons, quoiqu'elles soient une intéressante exception à l'activité habituelle des graveurs travaillant dans ce monastère.

²⁸ Cf., pour la vie et l'œuvre de Nicodème l'Hagiorite, l'article de D. Oikonomidis, dans *Biserica Ortodoxă Română*, 59, 1941, p. 51-69, et les rectifications publiées dans *Mitropolia Olteniei*, 8, 1956, p. 618-633. Voir aussi le récent travail de Th. Dionysiates, *Άγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του, 1749-1809*, Athènes, 1959.

²⁹ Cf. C. Sathas, *Νεοελληνική Φιλολογία. Βιογραφίαι*, Athènes, 1868, p. 639, et A. Goudas, *Βίοι Παράλληλοι*, t. I, p. 347.

³⁰ Cf. D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. II, Bucarest, 1939, p. 540.

Parlant de la systole, notre érudit cite un ouvrage étranger qui pourrait bien indiquer une de ses sources d'informations en anatomie et physiologie : c'est la *Grammaire des sciences philosophiques* de l'opticien et écrivain anglais Benjamin Martin, livre publié à Londres en 1735, traduit en français en 1749, ensuite en grec par Gazis lui-même. Cette dernière traduction fut publiée à Vienne en 1799, c'est-à-dire deux années seulement avant l'ouvrage de Nicodème et dans la même imprimerie de Franz Schreimbl. Mais le livre de Martin est moins riche en informations sur la structure du cœur et la circulation du sang ; Gazis a dû donc puiser à d'autres sources encore. Ces dernières ne pouvaient d'ailleurs manquer dans un centre scientifique tel que Vienne. Notons aussi que chez Martin les dessins sont plus sommaires, tandis que ceux exécutés pour la version grecque de son livre sont assurément l'œuvre du maître K. Schindelmayer, qui a illustré l'ouvrage de Nicodème et Gazis – fait confirmé par la terminologie médicale identique utilisée pour l'explication de ces deux séries de figures.

On n'a pas encore identifié le traducteur roumain de ce texte, mais on doit lui reconnaître le mérite d'avoir créé dans cette langue quelques termes médicaux nouveaux. Il devait être un fin connaisseur du grec, formé à l'école de Païssy Velitchkovsky : soit Grégoire, soit Géronte, Isaac ou Étienne – pour ne citer que les plus réputés parmi eux.

Tenant compte du rythme des travaux de traduction et d'impression effectués au monastère de Neamț, on peut considérer cette version d'au moins quelques années antérieure au moment où le livre est paru. Dans une première phase, la traduction de l'opuscule en question a dû circuler parmi ses lecteurs sous forme manuscrite et l'examen attentif des manuscrits conservés dans les grandes bibliothèques roumaines pourrait bien apporter quelques lumières de ce côté là.

Par contre, le nom du maître graveur sur bois des mains duquel sont sortis les dessins illustrant la traduction roumaine de ces pages nous est connu : c'est Théodose le Moine, celui qui de 1821 à 1852³¹ illustra la plupart des livres imprimés à Neamț. Cet écart accidentel de son genre habituel de travail – qui consistait en portraits et vignettes – lui fut imposé par le devoir d'exécuter des dessins anatomiques. Ces dessins sont d'ailleurs la preuve de son adresse et ils le désignent comme le premier illustrateur roumain d'ouvrages médicaux. L'historiographie de la médecine en Roumanie doit donc le retenir comme tel.

Les pages que nous venons d'analyser sont un précieux essai de rendre en roumain la théorie de Harvey ; elles signifient en outre un important apport à la pratique médicale, qui, grâce à la découverte de la circulation du sang, réalisera un progrès sensible. Il faut souligner que ce progrès de la science médicale, fondé sur la théorie harveyenne, entraînait l'acceptation d'un concept

³¹ G. Racoveanu, *op. cit.*, p. 18.

anatomique et physiologique tout à fait nouveau pour l'époque, car la plupart des ouvrages consacrés à ce sujet restaient fidèles aux conceptions erronées de la pratique médicale du Moyen Âge et de l'Antiquité³².

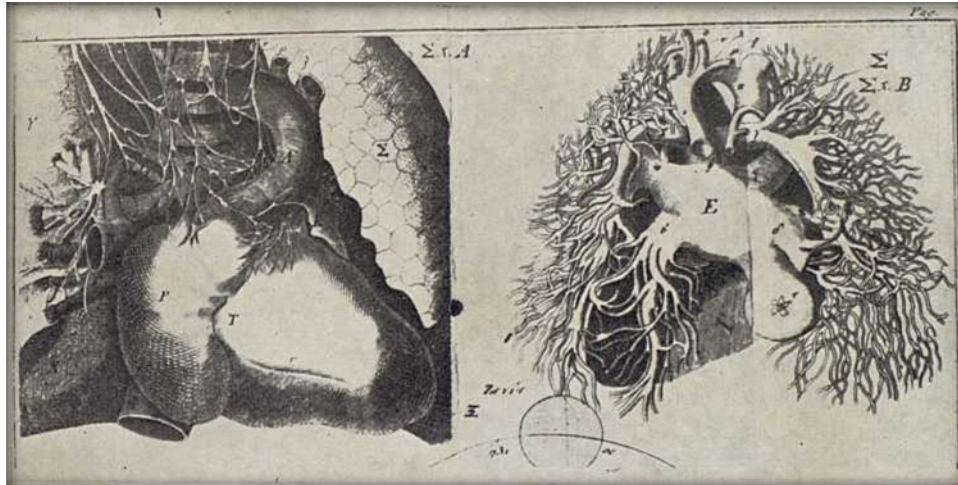
Un trait intéressant à remarquer est que ce changement de conception fut adopté par les partisans mêmes de la pensée traditionnelle et que des œuvres inspirées par cette pensée ont parfois ouvert la voie à la diffusion de nouvelles acquisitions scientifiques parmi des lecteurs en général réfractaires à tout modernisme ou à la philosophie des νεώτεροι.

On peut affirmer à juste titre qu'une partie de la clarté jetée par la théorie de Harvey sur l'anatomie du cœur et la physiologie de la circulation du sang est fort bien reflétée par l'ouvrage auquel ces lignes sont consacrées. Aussi, ne saurait-on trop insister sur le mérite de cette œuvre de Nicodème et Gazis, ainsi que sur celui de la version roumaine due aux efforts d'un traducteur anonyme.

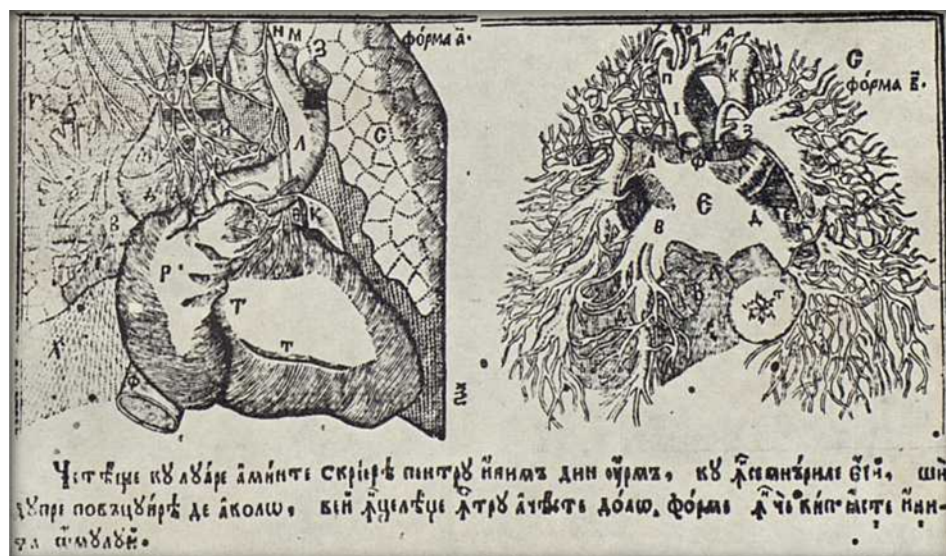
Les quelques dizaines de mots prêtant à une étude sur la terminologie médicale grecque et roumaine de l'époque et l'intérêt des planches respectives pour l'iconographie médicale ajoutent à l'importance du texte proprement dit, dont la valeur insigne réside toutefois dans sa qualité de véhicule des conceptions scientifiques rénovatrices mises à la portée des lecteurs roumains et grecs au début du XIX^e siècle.

Voilà d'une part des faits qui, à notre avis, feront jaillir certaines étincelles destinées à éclairer les débuts de la science médicale et la naissance d'un esprit scientifique moderne dans les Pays roumains. D'autre part, nous espérons – et nous serions heureux de voir cet espoir se confirmer – que cette étude consacrée à signaler l'important apport de Nicodème l'Hagiorite et d'Anthime Gazis à la diffusion de la doctrine harveyenne pourrait fournir un élément nouveau et utile à la science grecque aussi.

³² Cf. P. Samarian, *op. cit.*, vol. I, p. 210 et suiv., surtout 230-232.



Le cœur vu de face (fig. 1) et de dos (fig. 2). Figures gravées en taille-douce par K. Schindelmayer pour l'édition grecque du livre de Nicodème l'Hagiorite, Έγχειρίδιον συμβουλευτικόν, Vienne, 1801, p. 328.



Le cœur vu de face (fig. 1') et de dos (fig. 2'), xylogravure du moine Théodose de Neamț, exécutée pour la traduction roumaine du livre de Nicodème l'Hagiorite, Carte sfântuitoare, Neamț, 1826, p. 497.

SOURCES ROUMAINES ET GRECQUES DANS LES BIBLIOTHÈQUES DU PROCHE-ORIENT

Malgré sa richesse en sources historiques et littéraires, le Proche-Orient représente une zone assez peu explorée jusqu'à présent par les savants roumains et grecs.

Il y a un siècle et demi, Mihail Kogălniceanu et Nicolas Bălcescu, pères de l'historiographie roumaine moderne, ont attiré l'attention, d'une manière déterminante pour l'évolution de cette école scientifique, sur les sources externes concernant le passé roumain. « Les documents que nous possédons sur notre histoire – écrivait Bălcescu en 1845 – se trouvent dans des monastères et chez des particuliers de nos pays et dans les bibliothèques et les archives publiques et privées de Transylvanie, Hongrie, Pologne, ainsi qu'à Vienne, Moscou, Petersbourg et Stockholm ». Des efforts féconds ont fait apparaître depuis une collection appréciable de documents et manuscrits externes qui ont servi à reconstituer une bonne part du passé du peuple roumain. Les chercheurs grecs, et en premier lieu A. Papadopoulos-Kerameus, ont déployé à leur tour des efforts louables pour la mise en valeur des manuscrits et des documents grecs conservés dans les archives patriarcales de Jérusalem, concernant l'influence culturelle grecque et roumaine au Proche-Orient. Mais, bien que les recherches entreprises dans les archives d'Istanbul aient démontré combien nombreuses étaient les traces que l'œuvre diplomatique et culturelle des Principautés danubiennes ont laissées en Orient depuis le Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne, pour diverses raisons ces recherches ne furent pas poussées plus loin, c'est-à-dire jusque dans les régions de la Méditerranée orientale et de la Mer Rouge. Des études sur l'histoire de l'imprimerie roumaine, signées par Émile Picot, Émile Legrand, A. Papadopol-Callimach ou Dan Simonescu et Émile Mouracadé, ont démontré que cette zone de la Turcocratie, si éloignée des Carpates et du Danube, n'était pourtant pas restée sans recevoir la bienfaisante influence des mécènes roumains.

Tout ce qu'on savait à l'époque à ce sujet c'était que l'imprimerie arabe qui fonctionnait dans cette partie du Vieux Monde avait été créée grâce à l'appui d'Anthime l'Ibère et de Constantin Brâncoveanu. Pourtant ces relations culturelles ne se bornaient pas à l'offre d'une imprimerie. Le premier savant roumain qui eut l'intuition du trésor de renseignements caché au sud des Monts Taurus fut – comme dans bien d'autres domaines – Nicolas Iorga.

Après une série de mémoires présentés à l'Académie Roumaine, montrant l'importance du rôle que les archontes et les voïvodes avaient tenu

dans le développement des lettres chrétiennes au Proche-Orient – mémoires révélant un horizon inédit de l’historiographie du Sud-Est européen –, le grand historien entreprit pendant quelques années en collaboration avec Marcu Beza – consul général de Roumanie à Jérusalem – une œuvre de recherche qui devait laisser des traces durables aussi bien dans le programme scientifique que dans les publications roumaines de l’époque. La Syrie, le Liban, la Palestine, la Turquie, le Chypre avaient fourni à Marcu Beza les preuves péremptoires d’une présence culturelle roumano-grecque déterminante pour l’évolution de ces régions. L’histoire moderne des sociétés du Proche-Orient ne saurait être comprise dans toutes ses articulations sans la récapitulation de leurs contacts avec l’Europe. Or, la culture roumaine a joué un rôle de premier plan dans ces contacts. L’effort des chrétiens arabophones – les melkites – au XVII^e siècle pour retrouver les preuves de leur appartenance à la civilisation byzantine, effort qui leur assure une place de choix dans le monde arabe, a été appuyé de façon déterminante par les initiatives roumaines, par les aides matérielles et le milieu culturel des Principautés danubiennes, seuls pays chrétiens autonomes de la Turcocratie.

Nous avons déjà donné ailleurs l’explication historique de l’assistance culturelle désintéressée des Roumains pour les chrétiens arabophones de Syrie, Liban, Jordanie, Égypte, mais le sujet s’avérant particulièrement fertile, nous nous proposons d’y revenir dans une étude plus ample. Pour le moment, nous nous contenterons de signaler aux spécialistes en bibliologie et archives, ainsi qu’aux chercheurs de l’histoire médiévale et moderne ou de l’histoire de la culture du Sud-Est européen, l’importance des collections du Proche-Orient pour la découverte de nouvelles sources concernant le passé de cette région.

Précisons tout d’abord que nos arguments sont basés sur des informations encore disparates, la recherche systématique des bibliothèques et des archives du Proche-Orient n’étant pas encore abordée. Le peu qu’on ait réalisé jusqu’à présent porte en premier lieu sur les sources en langue grecque. Vers la fin du siècle dernier, A. Papadopoulos-Kerameus procéda à des recherches aux archives du Patriarcat de Jérusalem. Parmi les documents qu’il y récolta, pour les publier, nombreux sont ceux susceptibles de jeter un jour nouveau sur les relations roumaines avec les Lieux Saints. Marcu Beza a continué ces recherches dans les archives, les bibliothèques et les couvents, depuis ceux d’Antioche jusqu’à ceux du Sinaï et du Chypre. Connaisseur du grec, le savant diplomate s’est adressé uniquement à cette catégorie de sources, aussi une partie des documents et des manuscrits des plus intéressants sont-ils restés en dehors de ses recherches.

Les sources grecques ne sont guère négligeables, elles non plus. Un nombre important de manuscrits et documents en cette langue, beaucoup d’origine roumaine, attestent l’ancienneté et l’importance des relations entre les Principautés danubiennes et les monastères orientaux. À part les actes de

donation gardés avec soin par les bénéficiaires des subsides roumains qui se sont écoulés vers ces établissements chrétiens jusqu'à la sécularisation des biens conventuels de Roumanie en 1863, les bibliothèques du Proche-Orient comptent maints ouvrages importants, doués en même temps d'une grande valeur artistique. Notons entre autres l'*Évangélaire* de Jérémie Mogila, daté de 1598 et conservé au couvent de Sainte-Catherine au Sinaï, ou les deux *Évangélaire*s, l'un de Matthieu, le supérieur du monastère Saint-Sabbas de Jassy, daté de 1599, l'autre de Matthieu, évêque de Myra, daté de 1610, appartenant au monastère Saint-Sabbas près de Jérusalem. La bibliothèque du patriarcat de Jérusalem possède d'autres manuscrits, par exemple l'*Évangélaire* de Luc le Chypriote, daté de 1594, ou le magnifique exemplaire qu'il rédigea par la suite, en 1616, en tant que métropolite de l'Hongrovalachie. Ajoutons-y ceux du moine Porfirie, de 1633, ou celui de Matei Basarab de 1643. Le célèbre patriarche Dosithée de Jérusalem, un habitué de la cour princière de Bucarest et de celle de Jassy, se procura en Moldavie une série de manuscrits slavons, dont l'un, de 1660, porte l'autographe du Spathaire Nicolas Milescu. Ce n'est pas dans notre intention de présenter ici la liste complète de ces précieux manuscrits, que le lecteur trouvera mentionnés dans le livre de Beza, *Urme românești în Orientul ortodox*, ou analysés dans les communications du même M. Beza et dans celles de N. Iorga. Contentons-nous de constater la valeur et la quantité de ces créations de la culture roumaine ou gréco-roumaine, qui jusqu'à nos jours font l'orgueil de certains monastères de Jérusalem ou de ceux perdus dans les sables du Sinaï et de la Syrie. Ce sont souvent de vraies œuvres d'art destinées à occuper une place importante dans l'histoire de la culture médiévale des pays qui les ont produites et qui, à de rares exceptions près, n'ont jamais été explorées par des spécialistes avisés. Nous allons y revenir par la suite.

Passons donc plutôt aux sources, que presque personne n'a étudiées jusqu'à présent, c'est-à-dire les sources roumaines en langue arabe. *Le voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, rédigé par son fils, l'archidiacre Paul d'Alep, est une exception¹. Ce travail, d'une grande richesse documentaire pour l'histoire politique et culturelle des Pays roumains et de la Russie du milieu du XVII^e siècle, a été publié en version anglaise par F.C. Belfour à Londres, en 1829-1837 (2 vol.), d'après les manuscrits nos. 802-805 de la Bibliothèque du British Muséum. La relation de Paul d'Alep a été plusieurs fois traduite (partiellement) en roumain : par C. Negruzzi, en 1840-1841 (qui a utilisé l'intermédiaire russe de Soloviev), par B.P. Hasdeu, en 1865, par Emilia Cioran, en 1900, et par Gheorghe Popescu-Ciocănel².

¹ Pour ce qui suit, voir I. Feodorov, *Studiu introductiv*, dans *Paul din Alep, Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, édition du manuscrit arabe, version roumaine, notes et index, Bucarest – Brăila, 2014, surtout p. 7-63 (n. éd.).

² Dans *Buletinul geografic*, Bucarest, XXIX, n° 2, 1909, vol. 1, p. 33-103, et XXXII, n° 2, 1911-1912, vol. 4, p. 30-95.

À partir de 1930, l'arabisant Vasile Radu a commencé l'édition du texte arabe et de la version française de l'ouvrage de Paul d'Alep dans la collection *Patrologia orientalis* de R. Graffin et F. Nau, mais il a été surpris par la mort avant de mener à bonne fin son travail. Nous ne disposons donc pas encore d'une édition scientifique et complète de cet ouvrage, ni d'une bonne traduction française ou roumaine de celui-ci³.

L'œuvre de Paul d'Alep ne fait que signaler à l'attention des chercheurs l'existence des sources orientales concernant l'histoire du peuple roumain. En effet, il ne s'agit pas d'un cas unique. Des recherches entreprises en 1967-1970 en Syrie, au Liban, en Jordanie et dans certaines grandes collections européennes de manuscrits arabes (Bibliothèque nationale de France à Paris, British Library à Londres et Bibliothèque Vaticane) ont révélé le nombre assez grand de ces sources, ainsi que leur importance scientifique toute particulière. On peut les classer dans plusieurs catégories : les sources d'ordre historiographique, les écrits religieux fournissant des informations d'ordre culturel, les textes attestant les relations roumaines et grecques avec les pays du Proche-Orient et l'influence exercée par la culture du Sud-Est européen sur la littérature arabe chrétienne des XVII^e-XIX^e siècles.

Procéder à l'inventaire des manuscrits disséminés dans les bibliothèques des patriarchats orthodoxes de Damas et de Jérusalem ou dans les monastères de rites divers peuplant la Syrie, le Liban, la Jordanie, la Palestine et l'Égypte, ainsi que dans maintes collections privées appartenant aux amateurs de culture de cette zone, ne sera pas chose aisée. Qu'il nous suffise à ce propos de rappeler que les « bibliothèques », dans bien de couvents, ne sont que quelques armoires regorgeant de livres inutilisés, ou encore, pour ce qui est des collections privées, que les splendides manuscrits exposés dans les vitrines ne peuvent être examinés qu'à la page, superbement ornée sans doute, à laquelle ils sont ouverts. Toutefois, depuis quelques années, subventionné par le Centre National de la Recherche Scientifique, Mgr. Joseph Nasrallah, le curé de l'église melkite Saint-Julien-le-Pauvre de Paris, publie un inventaire des manuscrits melkites du Proche-Orient. Les préfaces des trois volumes déjà parus racontent les avatars d'une entreprise susceptible de faire le désespoir du plus scrupuleux des chercheurs. Pourtant, la persévérance conduit à des découvertes utiles, voire sensationnelles, faites partant des outils de travail existants : catalogues, bibliographies, études. Par exemple, les catalogues des manuscrits conservés dans les grandes bibliothèques, riches en fonds orientaux, sont une source excellente ; une longue liste a été publiée par A.J.W. Huysmans à Leiden, en 1967.

³ L'édition accompagnée de traduction roumaine de 2014 comprend à peu près un tiers du texte arabe. Une édition arabe complète, avec traduction anglaise annotée, est en cours de préparation par Ioana Feodorov (n. éd.).

Parmi les divers écrits melkites connus, citons l'un des plus anciens où l'on puisse trouver une mention des Pays roumains. C'est le récit du voyage entrepris en 1586-1587 par le patriarche Joachim V Ibn ʿDaw'ou d'Antioche, rédigé par son compagnon, l'évêque 'Īsā, qui donne la description des monuments de Moldavie et de Russie visités en route. Les deux manuscrits contenant cette relation de voyage, conservés à la Bibliothèque Saint-Joseph de Beyrouth (nos. 13, 134), ont disparu il y a une vingtaine d'années, mais une copie datée du XVIII^e siècle figure dans les collections de la Bibliothèque nationale de France à Paris (*Ms. Ar. 312*).

Quantité de références intéressantes pour l'histoire de la culture roumaine sont dues au lettré syrien Macaire Ibn al-Za'im. Celui-ci avait commencé une œuvre de traduction du grec, à laquelle il s'appliqua avec diligence, même avant son voyage dans nos pays. L'un des premiers ouvrages dont il s'occupe fut le *Chronographe*, bien connu, de Dorothée de Monembasie, ou – pour plus de précision – de la suite de ce *Chronographe*, rédigée par Matthieu Cigalas. La préface de sa version arabe de 1648 parle du rôle tenu par le prince Alexandre II Coconul, voïvode de Valachie, dans l'inspiration du livre, des raisons de sa traduction, des voïvodes roumains et de leur intérêt pour la culture. Macaire s'est fait aider dans son travail de traduction par Youssef al-Muṣawwir (« le Peintre ») d'Alep. Ce dernier compte comme le plus ancien des peintres melkites d'icônes connus jusqu'à présent (nous avons publié, avec Mlle Sylvia Agémian, ses œuvres à Beyrouth, en 1969, à l'occasion de la première exposition d'icônes melkites). Ce fut toujours Youssef qui orna de ses miniatures le deuxième tome de la version arabe, conservé à l'Institut d'Études Orientales de Saint-Petersbourg (mss. C 357, C 358). Quelques copies de cet ouvrage se trouvent également au Liban, entre autres celle datée de 1701, de la Bibliothèque du monastère Saint-Paul de Harissa.

Nous nous proposons de présenter dans une étude ultérieure toutes les contributions de Macaire à l'histoire des relations roumano-arabes. Pour le moment, bornons-nous à attirer l'attention sur l'importance du recueil laissé par cet infatigable collectionneur et traducteur de textes.

Macaire a réalisé une première riche moisson en Moldavie et Valachie, au cours de ses voyages de 1653 et 1657-1658 dans ces pays. Nous avons eu l'occasion cette année même⁴ d'examiner, à la bibliothèque du monastère Deyr eš-Šīr du Liban, l'un de ses manuscrits (*Mağmū' laṭīf*, le « Doux Recueil »), qui nous a bien confirmé l'importance des sources fournies par l'œuvre du patriarche d'Antioche. Le manuscrit comporte des références relatives au voïvode Vasile Lupu, comprises dans une rédaction arabe inédite de la *Vie de sainte Parascève*, quelques détails historiques sur les Pays roumains, l'*Histoire de la Conversion des Bulgares*, le *Récit du prêtre bulgare*, l'*Histoire de la*

⁴ En 1970 (n. éd.).

Conversion des Russes, l'Histoire de la Fondation de Venise, des passages pris à d'auteurs byzantins sur le passé de la Syrie et d'autres textes intéressant les cultures sud-est européennes. C'est toujours dans ce recueil que nous découvrîmes la plus ancienne version de la *Chronique de la Valachie* pour les années 1292-1664, que nous avons publiée récemment, dont le texte est particulièrement important pour la tradition historiographique valaque⁵. En effet, il peut nous aider à retrouver l'original roumain – actuellement perdu – d'une chronique antérieure aux interprétations des Cantacuzène et des Băleni de la seconde moitié du XVIII^e siècle, et d'autre part il atteste d'intéressants emprunts faits aux chroniques moldaves et il offre maints détails utiles à qui s'essayerait de rétablir la plus ancienne forme de la *Chronique de la Valachie*. Enfin, cette traduction de Macaire représente la preuve péremptoire de l'intérêt que les lettrés du Proche-Orient portaient au passé roumain et européen. Du reste, ainsi que nous le verrons, ces preuves sont beaucoup plus nombreuses et plus variées qu'on ne le pense.

La recherche des sources relatives au passé roumain dans les bibliothèques du Proche-Orient donnera l'occasion de fréquentes rencontres avec Macaire Ibn al-Za'im. C'est que ses informations sur l'histoire des patriarchats byzantins de l'Est, sur les lettrés syriens, ainsi que bon nombre de ses notes liturgiques, hagiographiques, historiques, géographiques, canoniques formant l'essence des recueils rédigés par cet infatigable compilateur, tirent en grande partie leur origine des bibliothèques qu'il fréquenta en Valachie. La relation de voyage rédigée par son fils, Paul d'Alep, offre maintes données à ce sujet. Ayant fait la connaissance du Postelnic Constantin Cantacuzène, Macaire obtient la permission de copier dans la bibliothèque de l'humaniste valaque un *Commentaire des Psaumes* de saint Nicétas. Il obtient de Païssios Ligaridis, un autre lettré bien connu à l'époque dans les milieux intellectuels est et sud-est européens, son *Chrismologion*, ouvrage aussi curieux, par ses pronostics politiques, qu'instructif, par son information historique quant à la fondation de la Valachie. Deux exemplaires de la version arabe de ce livre de Ligaridis se trouvent au Liban – au monastère d'al-Kreim et à l'École des Trois Hiérarques de Beyrouth. Macaire s'avère dans son milieu un excellent propagateur des livres qu'il rapportait de l'étranger. L'assiduité avec laquelle sont copiées et recopiées ces traductions confirme la déclaration du lettré qui, dans les préfaces de ses recueils et traductions, n'oublie pas de répéter que « se trouvant à l'étranger et pensant à ses compatriotes », il récolta dans les livres qu'il y découvrit « toute information nouvelle et pour nous inconnue ». Sur l'héritage

⁵ « Letopisețul Țării Românești (1292-1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim », dans *Studii. Revistă de istorie*, 23, 1970, n° 4, p. 673-692. [Voir aussi I. Feodorov, « La Chronique de Valachie (1292-1664). *Tawārīḥ wa 'aḥbār muḥtasira 'an afandiyyat al-'Aflāḥ*. Texte arabe du Patriarche Macaire Za'im », *Mélanges de l'Université Saint-Joséph* (Beyrouth), 52, 1991-1992 (1995), p. 3-71 (n. éd.)].

littéraire de Macaire, ses préfaces constituent pour nous une contribution de la plus grande importance. Elles témoignent non seulement des critères qui dirigèrent sa curiosité et ses efforts, mais elles donnent aussi des portraits ou des tableaux orientalisés des personnages et des situations qu'il a eu l'occasion de connaître dans les régions visitées. En même temps, il s'en dégage une grande admiration pour le développement culturel des Pays roumains, incomparablement supérieur à celui des communautés orientales dont il était le chef spirituel.

Cette admiration est également reflétée par d'autres ouvrages véhiculés dans ce milieu, qui attestent de fréquentes coïncidences avec la bibliographie gréco-roumaine de l'époque. Ainsi, l'ouvrage du Moldave Pierre Mogila, métropolite de Kiev, *La confession de la foi orthodoxe*, fut traduit en 1675 par Christodule, évêque de Gaza et de Ramleh ; il figure dans plusieurs manuscrits du Caire, Damas et Alep. Le même Christodule s'occupa de traduire le *Manuel contre le schisme catholique* de Maxime de Péloponèse. Il fonda son travail sur l'édition de cet ouvrage publié à Bucarest sur l'ordre du prince Constantin Brâncoveanu en 1690, édition établie par Dosithée de Jérusalem qui l'aida aussi de ses conseils. Traducteur actif des ouvrages anticatholiques grecs, dont la diffusion fut à l'époque favorisée dans une large mesure par l'activité des imprimeries des Pays roumains, ce fut toujours Christodule qui donna la version arabe de la *Réfutation du primat du pape*, due à Nectaire de Jérusalem, imprimée à Jassy, en 1682, dans la nouvelle typographie grecque de Cetățuia. Les manuscrits conservés de cet ouvrage (deux à Beyrouth, un au Caire, dans la bibliothèque de Paul Sbath) attestent sa diffusion au XVIII^e siècle.

Du reste, bon nombre d'auteurs grecs dont l'activité s'est déroulée dans les Pays roumains qui, par leur développement culturel aux XVII^e-XVIII^e siècles, leur offraient un climat favorable, ont été traduits en arabe peu après l'édition de leurs œuvres. Cette intéressante symbiose culturelle roumano-gréco-arabe est démontrée par la quantité des manuscrits de l'époque mentionnée figurant dans les bibliothèques du Proche-Orient. De cette manière, les versions dans la langue courante du pays, faites « pour le profit général », et la large diffusion des « livres utiles à l'âme », si bien accueillis dans les Balkans, eurent un long écho dans les cultures de la Méditerranée Orientale. Les conséquences de l'activité culturelle à laquelle œuvrèrent les lettrés roumains et grecs de l'époque devaient ainsi se faire sentir plus loin qu'on ne l'aurait imaginé. Aussi, les recherches entreprises dans les domaines de la littérature melkite et de la bibliologie arabe (en ce qui concerne les traductions en arabe) des XVIII^e-XIX^e siècles sont-elles destinées à ouvrir un nouveau chapitre de l'histoire des cultures sud-est européennes (notamment de celles roumaine et grecque), à savoir : celui de l'influence exercée par elle sur le développement des lettres modernes de l'Orient chrétien.

Quelques-uns des ouvrages de Sevastos Kyménitès, directeur et professeur de l'Académie princière de Bucarest, ont été traduits en arabe par Élias Fahr (voir les manuscrits de l'Institut d'Études Orientales de Saint-Pétersbourg, ou ceux du Collège des Trois Hiérarques de Beyrouth et de la bibliothèque de Paul Sbath au Caire)⁶. En même temps que cet ouvrage contre le primat du pape était publié à Jassy (1746), dans la traduction de Mas'ad Našū, le *Manuel contre l'infailibilité du pape* d'Eustratios Argentis. Une année plus tard, toujours à Jassy, dans la typographie arabe fondée à la requête de Sylvestre d'Antioche, paraissait le *Syntagme contre les azymes*. Le *Kyriacodromion* de Nicéphore Théotokis, lettré grec en étroites relations avec les Pays roumains et dont l'œuvre a été tant de fois rééditée aux XVIII^e-XIX^e siècles, sera publié beaucoup plus tard, à Jérusalem, en deux volumes (1898). Mais, un demi-siècle plus tôt, Yūsef Muḥannā al-Ḥaddād de Damas traduisait en arabe l'œuvre du Moldave Alexandre Stourdza, diplomate et écrivain de marque, protecteur de Mihail Kogălniceanu et promoteur des lettres et de l'histoire russes. Il s'agit d'un ouvrage *Sur les deux calendriers* (grégorien et julien), dont l'application ecclésiastique a provoqué pour longtemps des dissensions dans les communautés orientales.

Mais ce genre de littérature – qui s'explique par le renouveau culturel melkite – n'est pas le seul à témoigner des données intéressantes des pays du Sud-Est européen que peuvent fournir les anciennes sources manuscrites ou imprimées du Proche-Orient. Il y a, par exemple, un récit (que nous sommes en train d'obtenir) ayant trait à l'histoire moldave, vers le milieu du XVII^e siècle. En effet, lors de son voyage en Russie, obligé par l'épidémie de peste de chercher asile à Kolomna, Paul d'Alep occupa ses loisirs en rédigeant une *Histoire du voïvode Basile Lupu de Moldavie et de ses guerres*. Une copie de cet ouvrage se trouve dans la bibliothèque d'Iskandar al-Ma'lūf de Zahlé (Liban), qui l'a signalée en 1910⁷.

C'est le cas de mentionner ici deux autres catégories de sources concernant notre culture, conservées par les bibliothèques orientales : les manuscrits grecs et les livres roumains ou roumano-arabes. Les premiers, comme nous l'avons déjà dit au début de cet article, furent l'objet des préoccupations de N. Iorga et de Marcu Beza. Citons-en quelques-uns : les *Didachies* de Cyrille Loukaris de la bibliothèque du Patriarcat Orthodoxe de Jérusalem, manuscrit datant de 1615, qui contient aussi des informations sur la visite de l'auteur aux Pays roumains ; *La Vie de sainte Parascève* par Matthieu de Myra, savant grec ayant vécu et écrit en Valachie (*Cod. 161*) ; un autre

⁶ Pour ce qui suit, voir I. Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi. Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiochiei*, Brăila, 2016, p. 234-254 ; eadem, « Livres arabes chrétiens imprimés par l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIII^e siècle. Répertoire commenté », *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, 34, 2016, p. 7-49 (n. éd.).

⁷ L'existence de ce texte n'a pas été démontrée jusqu'à présent (n. éd.).

manuscrit grec écrit par le même en 1660, avec la mention autographe du Spathaire Nicolas Milescu, dont nous avons parlé ; le *Cod. 524*, comprenant 12 lettres sur les Pays roumains de Méléce Pigas, patriarche d'Alexandrie ; un manuscrit des ouvrages de Jean Caryophyllis, dédié à Șerban Cantacuzène, du temps où le savant grec s'était réfugié en Valachie ; le *Cod. 468*, comprenant une épigramme de Jean Molybdos Comnène, datée du 28 juillet 1705, sur une fontaine bâtie aux frais de Constantin Brâncoveanu ; un *Livre d'heures* arabe datant de 1679 (?), rédigé par Georges Mûsa de Lydda et dédié à Șerban Cantacuzène, rappelant les subsides que celui-ci avait offerts aux Lieux Saints. À la Bibliothèque du Saint Sépulcre il y a un autographe de Jérémie Cacavelas, le précepteur de Démètre Cantémir, et un manuscrit daté de 1695 (n° 182), contenant le panégyrique de Constantin Brâncoveanu composé par Sevastos Kyménitès. À la Bibliothèque du Patriarcat Orthodoxe de Damas, un manuscrit daté de 1702 avec l'*Histoire des patriarches d'Antioche* d'Athanase Dabbās, dédiée à Constantin Brâncoveanu ; le manuscrit porte les armoiries de la Valachie, précédant les vers et la lettre de dédicace ; une série de lettres de Sylvestre d'Antioche, adressées aux voïvodes et aux princesses des Pays roumains, sont réunies dans un autre manuscrit, daté de 1748-1754.

Une nouvelle édition de la *Bibliographie roumaine ancienne* (si nécessaire !) devrait tenir compte de la diffusion dans les bibliothèques du Proche-Orient des livres et autres publications parus grâce à l'appui des voïvodes de Bucarest et de Jassy. Il y a, par exemple, à la bibliothèque du monastère Saint-Sabbas de Jérusalem un exemplaire du *Psautier* dit « de Bălgrad » (Alba Iulia, 1651), ainsi qu'un exemplaire de la célèbre *Bible* de Bucarest (1688). Sur la couverture intérieure de cette dernière figurent les noms d'une série de pèlerins roumains du XVIII^e siècle. D'autres livres roumains anciens, avec des notes manuscrites, ont été signalés par Marcu Beza comme appartenant à la bibliothèque du monastère Saint-Catherine du Mont Sinaï. Rien que de très naturel du reste de voir figurer dans cette sorte de bibliothèques des ouvrages mentionnés par la *Bibliographie roumaine ancienne*, puisqu'il s'agit de publications roumano-arabes et de livres de culte ou de polémique anticatholique édités à Snagov, Bucarest, Jassy et Alep durant la période 1701-1747, grâce d'un effort culturel qui associe les noms d'Anthyme l'Ibère, de Constantin Brâncoveanu, de Jean et Constantin Mavrocordato, à ceux des patriarches d'Antioche Athanase Dabbās et Sylvestre.

Le contenu de 15 ouvrages publiés en arabe grâce à des subsides roumains atteste, pour la période en question (comme nous l'avons déjà montré dans une étude précédente), l'existence d'une véritable politique culturelle roumano-arabe. C'était justement l'époque où les chrétiens arabophones traversaient des épreuves analogues à celles connues par les Pays roumains : époque où ils s'efforçaient d'une part de remplacer dans le culte une langue morte, devenue inintelligible (le syriaque), par la langue vivante couramment

parlée par le peuple, et d'autre part de résister au prosélytisme catholique, qui devait néanmoins conduire à leur union partielle avec Rome en 1724. Ils devaient donc nécessairement s'adresser à la culture roumaine pour se procurer les ouvrages susceptibles de les aider dans leur double tâche (livres de rituels, de sermons, d'exégèse, de propagande anticatholique). Tout au long du XVIII^e siècle, ces livres marqués aux armoiries des principautés danubiennes – la Valachie et la Moldavie – et débutant par des épîtres exprimant la gratitude des bénéficiaires à l'adresse des princes Brâncoveanu et Mavrocordato serviront dans les églises arabes, en rappelant aux melkites l'appui amical qu'ils avaient trouvé outre-mer. Leur présence dans les églises et les monastères de Syrie, Liban ou Palestine témoigne jusqu'à nos jours de l'importance de ces actes de culture. Remplacés aujourd'hui par des éditions plus récentes, sorties des presses locales qui continuent la tradition des anciennes typographies de Snagov, Bucarest et Alep, les *Missels*, les *Psautiers* et les *Livres d'heures* de Brâncoveanu sont encore conservés par les bibliothèques des anciens monastères et églises. C'est ce qui nous a permis de retrouver au monastère du Prophète Elie de Šuwaya (Liban) le *Psautier arabe* paru à Bucarest en 1747⁸ ; ou un peu plus loin, au monastère Saint-Jean de Šuweyr, le *Missel grec et arabe* imprimé à Bucarest en 1701. Le monastère Sainte-Thècle de Ma'lūla (Syrie) a conservé une seconde édition du même livre (parue à Jassy en 1745). Plusieurs exemplaires de *La Cène Divine* d'Eustratios Argentis (Jassy, 1747) appartiennent à la Cathédrale patriarcale de Damas et à la bibliothèque du Patriarcat antiochien grec-orthodoxe de la même ville. De nombreuses publications roumano-arabes sont conservées à la bibliothèque du monastère du Rédempteur de Šayda (Liban), et un exemplaire, admirablement préservé, du *Psautier arabe* (Alep, 1706), à l'église des Quarante Martyrs de Homs ; enfin, un *Livre d'heures* en grec et arabe (Bucarest, 1702), chez Mgr. Neophytos Edelbi, métropolite grec-catholique d'Alep.

Toutes ces notes ont été prises au hasard d'un voyage qui avait d'autres buts. Leur provisorat même ne fait que souligner l'absence d'un catalogue complet des manuscrits et des livres de cette catégorie qui enrichissent les bibliothèques du Proche-Orient. Le chercheur curieux qui aura l'occasion d'examiner les rayons de ces bibliothèques risque d'autre part d'avoir une déception car, tout comme les œuvres d'art ou les antiquités, ces anciens monuments culturels font l'objet d'un triste trafic entre curés et sacristains d'une part, antiquaires et collectionneurs de l'autre.

⁸ On ne connaît pas de trace d'un *Psautier arabe* imprimé à Bucarest en 1747. L'auteur a probablement vu le *Psautier* de Beyrouth de 1752, imprimé, d'après nos propres recherches, avec des lettres créées en 1747-1749 au monastère de Saint-Spyridon, le *metochion* de Bucarest du Patriarcat de l'Église antiochienne grecque-orthodoxe. Voir I. Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, p. 255-260 ; eadem, *Livres arabes chrétiens*, p. 37-39 (n. éd.).

Les considérations que nous venons d'exposer visent à contribuer à la délimitation des zones d'influences culturelles dominées par le Sud-Est européen, en général, et par certains pays de cette partie du monde, en particulier, au cours des XVI^e-XIX^e siècles. Elles attestent que l'accent mis aujourd'hui sur les études sud-est européennes, afin de satisfaire aux exigences comparatistes ainsi qu'à l'histoire de relations internationales, est pleinement justifié. D'autre part, elles montrent clairement que les investigations dans ce domaine ne sauraient laisser de côté le Proche-Orient et les anciennes régions de la Turcocratie, avec lesquels la Péninsule balkanique a entretenu des échanges de toutes sortes, depuis des temps immémoriaux.

C'est pourquoi nous considérons que les bibliothécaires, les bibliographes, les historiens du livre de cette région, en collaboration avec les orientalistes et, évidemment, avec les correspondants des cultures intéressées du Proche-Orient, ont un rôle de premier ordre dans la mise en valeur des relations qui ont porté jadis la renommée et les bienfaits de ces cultures jusqu'aux bords éloignés de l'Euphrate, de l'Oronte et de la Mer Rouge.

INTERFÉRENCES CULTURELLES AU LEVANT : LES ÉCRITS DE PAOLO SEGNERI EN ARABE, GREC, ROUMAIN ET TURC

Bien qu'il ait joué un rôle très important au sein du mouvement anti-quiétiste en tant que principal critique de la doctrine de Miguel de Molinos¹, le célèbre, jadis, Paolo Segneri (1624-1694) est très rarement mentionné dans les synthèses d'histoire culturelle² et presque jamais dans celles concernant les idées sud-est européennes. Et pourtant le jésuite italien, écrivain prolifique, mérite notre attention plus qu'on ne le penserait. Quelques-uns de ses écrits ont fait beaucoup de chemin aux XVIII^e et XIX^e siècles à travers tout le Levant, non seulement parmi les milieux des missionnaires occidentaux, ce qui était normal, mais aussi au sein des communautés orientales de langue arabe – grec-orthodoxes, maronites ou catholiques romaines. Qui plus est, Segneri a fourni les modèles des textes fondamentaux de la piété orthodoxe d'époque tardive, dus à des écrivains en renom, tels Athanasios Varouchas (1631-1708) et Nikodimos Kallivourtsis, mieux connu sous le nom de Nicodème de Naxos ou l'Hagiorite (1749-1809).

1. Segneri en arabe

Les premières versions arabes des écrits de Segneri étaient redevables à un milieu de lettrés dont les différences confessionnelles (maronite, grec-orthodoxe) n'ont pas constitué un empêchement à recourir à son œuvre. En 1711, Athanase Dabbās, ancien et futur patriarche d'Antioche, faisait paraître dans son imprimerie d'Alep, dont le prince valaque Constantin Brâncoveanu lui

¹ C'est contre le célèbre livre de Molinos *Guida spirituale che disinvolve l'anima e la conduce per l'interior cammino all'acquisito della perfetta contemplazione e del ricco tesoro della pace interiore* (Rome, 1765) que Segneri devait publier six ans après (et sans mentionner le nom du quiétiste espagnol) *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione, espressa ad un religioso in una risposta* (cf. *Opere del Padre Paolo Segneri*, t. IV, Venise, 1728, p. 241-336) ; également anti-quiétistes sont ses *Lettera di risposta sopra l'eccezione che dà un difensore de' moderni quietisti...*, *ibidem*, p. 337-366, *I sette principi su cui si fonda la nuova orazione di quiete...*, *ibidem*, p. 367-415, et *Fascetto di vari dubbi intorno all'orazione oggi detta di pure fede, di fede sole, di fede semplice o pur di quiete...*, *ibidem*, p. 416-432.

² Laffont – Bompiani, *Dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays*, I-IV, Paris, 1952-1954, l'ignore complètement ; M. Arnaud, *Littérature italienne*, dans *l'Encyclopédie de la Pléiade. Histoire des littératures*, II, Paris, 1956, p. 809, en fait la mention comme « puissant orateur, dont les *Carêmes* (scil. *Il Quaresimale*) passent pour les plus beaux du temps » et pour une « des expressions supérieures du conformisme ».

avait fait don récemment, une *Risāla wağīza tūđiḥu kaiḥiyat al-tawba wa-l-ʿiʿtirāf wa-ḥi-mā yalzamu l-muʿtarif* [ʿaw] *silḥ al-durr al-naẓīm fī sirr al-tawba wa-l-ʿiʿtirāf al-qawīm* (« Livre abrégé sur la pénitence et la confession et sur les devoirs du confesseur et du pénitent [ou] Collier des perles choisies sur le sacrement de la véritable confession »)³.

On n'a pas encore établi la relation entre l'œuvre de Paolo Segneri et ce livre, à propos duquel Joseph Nasrallah pense qu'il serait « compilé d'après divers écrivains, pour la plupart, probablement, grecs ». Athanasios, pour sa part, nous apprend seulement qu'il l'aurait « réuni et compilé du Jardin des Maîtres » (*al-muʿallimīn*)⁴. Mais la littérature la plus récente, généralement diffusée à l'époque au Levant, et qui faisait autorité à ce sujet était justement celle sortie de la plume de Segneri : *Il confessore istruito, in cui si dimostra a un confessore la pratica di amministrare con frutto il sacramento della penitenza*⁵ et *Il penitente istruito a ben confessarsi, operetta spirituale, da cui ciascuno può apprendere il modo certo di ritornare in grazia del suo Signore e di mantenervisi*⁶. Or, la comparaison des opuscules de Segneri avec le livre de Dabbās montrera en toute certitude qu'il ne s'agit pas d'une simple coïncidence thématique⁷.

Du reste, le lettré d'Alep n'était pas, en ces temps-là, l'unique écrivain arabe s'intéressant à Segneri. Dans son travail littéraire, Dabbās était aidé par l'évêque maronite Ġermānos Farḥāt qui, de son côté, était lié au « plus fécond traducteur parmi les érudits de l'Orient chrétien »⁸, Yūsuf Ibn Ġirġis al-Bānī (né à Alep, instruit à Rome, décédé après 1721). Et Yūsuf en personne, dans la conclusion de la traduction qu'il a donnée d'après Alonso Rodriguez, *Exercicio de perfeccion y virtudes cristianas*⁹, mentionne le fait d'avoir composé un *Kitāb al-muʿarrif wa-l-muʿtarif* (« Le Livre du confesseur et du pénitent »), à propos

³ Ch. Fr. de Schnurrer, *Bibliotheca arabica*, Halle, 1811, p. 273-274, n° 271 ; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III, Cité du Vatican, 1949, p. 129, n° 2 ; J. Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, Beyrouth, 1949, p. 25 ; idem, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e siècle au XX^e siècle*, vol. IV/ 1, Louvain – Paris, 1979, p. 135.

⁴ J. Nasrallah, *Histoire...*, IV/ 1, p. 135, n. 286.

⁵ Brescia, 1672 ; voir *Opere del Padre Paolo Segneri*, t. IV, Venise, 1728, p. 617-672.

⁶ Bologne, 1669 ; voir l'édition *Opere* précitée, t. IV, p. 673-720.

⁷ Pour ce qui est de la troisième partie du petit livre d'Athanasios, parlant des dons exigés d'un bon confesseur, cf. aussi P. Segneri, *Il parroco istruito*, éd. cit., t. IV, p. 491 et suiv., notamment les p. 588-592, cf. aussi *Iršād bi-ḥuṣūṣ al-kamālāt wa-l-ṣifāt al-maṭlūba min muʿallimī l-ʿiʿtirāf* (« Sur les perfections et les dons exigés des confesseurs et les règles qu'ils doivent respecter dans le sacrement de la confession »), Saint-Jean de Šuwayr, 1804 (chez J. Nasrallah, *L'Imprimerie*, p. 41). Athanase Dabbās aurait-il traduit de l'italien ? On ne relève dans la bibliographie de ses œuvres (J. Nasrallah, *Histoire*, IV/ 1, p. 133-146) aucune traduction de cette langue, qu'il devait probablement connaître, comme c'était le cas de tous les Levantins instruits du temps. Mais s'il avait traduit du grec, qu'il connaissait parfaitement, il en aurait résulté que les écrits respectifs de Segneri bénéficiaient déjà d'une version en cette dernière langue antérieure à l'an 1711.

⁸ Comme l'estime G. Graf, *Geschichte*, III, p. 383.

⁹ Séville, 1609, et autres éditions.

duquel Georg Graf pense qu'il s'agirait de la version arabe des travaux de Segneri *Il confessore istruito* et *Il penitente istruito*¹⁰. En effet, comme on le verra, les deux travaux en question ont été traduits, copiés, imprimés presque toujours ensemble dans un volume unique, tant pour ce qui est de leurs versions arabes qu'en ce qui concerne leurs versions grecques ou roumaines. De la même façon devait procéder le coreligionnaire d'al-Bānī, Ibrahim Ġalwān as-Samarānī, diplômé lui aussi du Collège maronite de Rome, qui achèvera en 1871 un *'Iršād al-mu'arriḥ wa-l-mu'tarif* (« Le Guide du confesseur et du pénitent »)¹¹. Une comparaison, non encore réalisée, entre ces versions arabes, effectuées à la même époque et dans les mêmes milieux culturels, dégagera leurs rapports avec les originaux italiens, un éventuel intermédiaire grec ou les emprunts possibles entre les traducteurs.

Le fait reste qu'à quelques décennies seulement depuis leur impression, les écrits de Paolo Segneri entraient dans l'arsenal des missions latines du Proche-Orient. Car ni les voies, ni le but de ce transfert de la littérature italienne à la littérature arabe chrétienne ne doivent rien au hasard : ils font partie intégrante de l'immense et complexe processus de modernisation du Levant, processus dans le cadre duquel les conversions – individuelles ou collectives, déclarées ou cryptiques, à bon escient ou potentielles, préparées par l'acculturation, la sympathie, ou seulement par le jeu des intérêts – ont tenu un rôle souvent décisif.

En effet, l'on voit en 1739 les deux opuscules de Segneri préoccuper Pierre Fromage (1678-1740), prédicateur et supérieur de la mission jésuite d'Alep¹². C'était l'époque à laquelle se consolidait l'union avec l'Église de Rome d'une partie des fidèles du Patriarcat d'Antioche (1724), deuxième succès de la Congrégation *De Propaganda Fide*, qui avait réussi à imposer la même union en 1697 aux Roumains grec-orthodoxes de Transylvanie. Fromage devait ajouter aux deux opuscules mentionnés de Segneri une autre traduction d'après le même écrivain : *Il parocco istruito*. Ces trois versions ont été soumises à la révision du Libanais 'Abdallah Zāḥir, lettré grec-catholique, traducteur et polémiste anti-orthodoxe, qui avait quitté l'entourage d'Athanase Dabbās au profit de Fromage¹³. Les traductions d'après Segneri ont été imprimées au monastère de Mār Hannā (à Šuwayr, près de Beyrouth) sur les presses transférées d'Alep, de l'ancienne imprimerie d'Athanase où Zāḥir avait fait son apprentissage. Ce sera de là-bas que sortiront les trois éditions d'*Il penitente istruito* (1747, 1794, 1836)¹⁴, sous le titre *Kitāb muršid al-ḥāṭi' fī sirr al-tawba wa-l-'i'tirāf* (« Le guide du pénitent dans les mystères de la confession et de la

¹⁰ G. Graf, *Geschichte*, p. 384-385.

¹¹ *Ibidem*, p. 471.

¹² *Ibidem*, p. 201, n° 16, et IV, 1951, p. 223, n° 21, 22.

¹³ *Ibidem*, p. 201, n° 16.

¹⁴ J. Nasrallah, *L'Imprimerie*, p. 39, 41, 43.

communion »), ainsi que l'édition d'*Il parocco* et *Il confessore* (1760), réunis sous le titre *Kitāb muršid al-kāhin* (« Le guide du prêtre »)¹⁵.

Les manuscrits (Georg Graf en mentionne 12 copies d'après le *Muršid al-kāhin* et 12 autres du *Muršid al-hāṭi*, toutes des XVIII^e et XIX^e siècles) et les éditions précitées ont largement diffusé ces traductions, auxquelles l'on doit ajouter pour ce qui est du *Guide du pénitent* les éditions de Quzhayya (1839, en caractères *karšūni*¹⁶) et de Rome (1844 et 1860), ainsi que du *Guide du confesseur* de Beyrouth (1863, 1868, 1885)¹⁷. Dans l'intervalle, *Il confessore* allait parcourir d'autres zones en Orient et il fera l'objet d'une nouvelle traduction au cours de la première moitié du XIX^e siècle, due au lettré nestorien Damianos Kūndīz, du couvent d'Alkōš, et imprimée à Mossoul¹⁸.

Un autre écrit de Segneri devait jouir également d'une certaine faveur parmi les melkites. Il s'agit de son *Il devoto di Maria Vergine*, traduit par un diplômé du Collège grec de Rome, Dionysos Ḥaḡḡār, sous le titre *Al-Muta'abbid li-Maryam* et imprimé à Rome (1766), ainsi qu'à Mossoul (1870 et 1896)¹⁹. Enfin, des sermons de Segneri ont été traduits en 1726 à Akko (Accre) par Iṣṭifān al-Qubrusī, ancien étudiant du Collège maronite romain. Sous le titre *Al-Ḥutāb al-bāhira wal-mawā'iz al-zāḡira* (« Sermons brillants et paroles menaçantes ») et, dans la version revue et corrigée d'Aklīmīs Yūsef Ibn Dāwūd Zabūnī, les sermons du *Carême* (*Il Quaresimale*)²⁰ allaient paraître à Mossoul en 1876 et en 1881²¹ ; à l'heure actuelle il en reste aussi 12 copies manuscrites²². De son côté, Pierre Fromage a traduit un recueil de sermons de Segneri, publiés sur le tard à Mossoul (1892) sous le titre *Al-Mawā'iz as-sadīda l-'adabiyya fī t-taṭkīf al-masīhī fī ṭarīqi-hi d-dīniyya* (« Prêches moraux bien pensés pour l'édification du chrétien dans sa voie spirituelle »)²³. Les dix derniers prêches de ce choix ont été traduits par Sarkīs Ibn Buṭrus al-Ġamrī d'Ehden, en 1741²⁴.

¹⁵ C.F. Schnurrer, *op. cit.*, p. 291-293, n° 298 ; J. Nasrallah, *L'Imprimerie*, p. 39.

¹⁶ Arabe écrit en lettres syriaques (n. éd.).

¹⁷ G. Graf, *Geschichte*, IV, p. 229, n° 21, 22 ; p. 237, n° 4.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹⁹ G. Graf, *Geschichte*, III, p. 225, note 2 (cf. Louis Cheiko, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth, 1924, p. 89, 119 ; le traducteur serait Fromage, son texte revu et corrigé par Aklīmīs Yūsef, mentionné ci-après).

²⁰ Florence, 1679 ; voir éd. *Opere*, t. IV, Venise, 1728, p. 453-490.

²¹ G. Graf, *Geschichte*, III, p. 471-472, et IV, p. 79, n. 17, b.

²² *Ibidem*, III, p. 472, n° 2.

²³ *Ibidem*, IV, p. 203, n° 23 ; suivant P. Bacel, *Dernières années d'Abdalah Zakher*, « Échos d'Orient », 11, 1908, p. 370, n° 8, la révision de cette traduction serait due à Zāḡir.

²⁴ G. Graf, *Geschichte*, III, p. 436, n° 2 ; L. Cheiko, *Catalogue* (voir ci-dessus), p. 118 et 164, hésite à identifier *Le pédagogue chrétien* (*Muršid al-masīhī*, Šuwayr, 1738) avec Paolo Segneri, *Il cristiano istrutto*, ou avec Philippe d'Outreman, *Le pédagogue chrétien, ou la manière de vivre saintement* ; J. Nasrallah, *L'Imprimerie*, p. 39, penche pour Fromage et Zāḡir ; P. Sbath, *Al-Fihris* (*Catalogue des manuscrits arabes*), III, Le Caire, 1939, n° 2639, pour Théophile Fāris (voir en ce qui concerne ces attributions Graf, *Geschichte*, III, p. 223, c, et IV, p. 229). L'étude (encore à

Traduits par des lettrés appartenant à toutes les confessions de l'Orient chrétien, les écrits de Segneri ont gagné, visiblement, un grand nombre de lecteurs arabophones. Ils avaient en commun leur zèle en faveur de l'union avec Rome, d'où cet intérêt pour la nouvelle littérature d'édification spirituelle qui fleurissait en Occident. Mais, comme on l'a déjà relevé ci-dessus, il y avait aussi d'autres raisons motivant le prestige revêtu par l'œuvre de Segneri au Levant.

2. Segneri et l'*Εβδομαδευχάριον* d'Athanasios Varouchas

Il est hors de doute que le plus populaire des écrits du lettré crétois Athanasios Varouchas reste sa collection de prières pour chaque jour de la semaine, *Εβδομαδευχάριον*, d'usage courant et souvent mémorisées même. On ne saurait préciser en toute certitude quand se situe la rédaction de ces textes d'une si large diffusion ; même leur paternité offre quelques points obscurs.

Βιβλίον καλούμενον Εβδομαδευχάριον. Προσευχαι διὰ κάθε ἡμέραν, εἰς γλῶσσαν κοινήν a été publié tout d'abord à Venise, en 1704, chez Nicolas Glykis, avec l'indication suivante : Ποίημα Κωνσταντίνου τοῦ Ἀβια ἐκ νήσου Πάτμου²⁵. Mais, sept ans plus tard, le même livre sera imprimé séparément, toujours à Venise, par Nicolas Saros, sous le titre *Βιβλίον καλούμενον Εβδομαδευχάριον*, et la même année, par le même éditeur, comme seconde partie de sa *Σύνοψις μικρά* (p. 253-275)²⁶. Athanasios l'Hiéromoine de Crète est en fait Athanasios Varouchas, connu pour ses écrits d'édification spirituelle, tels la version en grec vulgaire de *L'Échelle* de Jean Climaque (Venise, 1690), des *Commentaires* aux *Psaumes* (Venise, 1705), etc. La large diffusion de l'*Εβδομαδευχάριον* se reflète dans ses 32 éditions publiées seulement dans l'intervalle 1704-1800²⁷, auxquelles il convient d'ajouter encore les nombreuses rééditions parues au cours des XIX^e et XX^e siècles, ainsi que les versions imprimées dans les autres langues des différents peuples de confession orthodoxe²⁸.

Il faut remarquer comme lié au thème de ces notes le fait que les textes en question sont des traductions d'après les *Preghiere divote da dirsi ogni giorno della settimana* de Paolo Segneri, ou tout au moins comportant des

faire) des rapports entre les diverses versions arabes d'après Segneri permettrait aussi de préciser l'identité ou la diversité de certains manuscrits portant des titres analogues, de leurs auteurs et traducteurs.

²⁵ Th.I. Papadopoulos, *Ελληνική βιβλιογραφία (1466 ci. – 1800)*, t. I, Athènes, 1984, p. 3, n° 2.

²⁶ *Ibidem*, p. 411, n° 5468.

²⁷ *Ibidem*, p. 3, n° 2, p. 71-72, n°s 945-946, p. 411-412, n°s 5468-5472, 5475, 5499.

²⁸ Voir pour les éditions roumaines imprimées dans l'intervalle 1745-1918 I. Bianu et N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. II, Bucarest, 1910, *ad ann.* ; I. Bianu, N. Hodoș, D. Simonescu, *op. cit.*, t. III, 1936, *ad ann.* ; G. Ștrempel (et collab.), *Bibliografia românească modernă, 1831-1918*, vol. I, Bucarest, 1984, s. v. *Acatistier* et *Carte de rugăciuni*.

fragments très longs des écrits du prédicateur italien ; c'est ce dont en témoigne la comparaison entre l'original et ses versions grecque et roumaine²⁹ :

Per la domenica : « ... dar mi grazia di santificare questa Santa Domenica, secondo il vostro commandamento e della nostra madre Santa Chiesa, dandomi una vera contrizione di tutti li peccati, ch'io ho commesso contro la Vostra Divina Maestà, contro l'anima mia e contro il mio prossimo... » (Segneri, IV, p. 726) = « καὶ δός μου χάριν σὲ παρακαλῶ μὲ μεγάλην ταπείνωσιν, νὰ τιμῶσὼ τὴν σημερινὴν Ἀγίαν Κυριακὴν κατὰ τὸν ὀρισμὸν Σου, καὶ τὴν πρόσταξιν τῆς Ἐκκλησίας Σου τῆς Μητέρας μας, χαρίζων τὰς μου μίαν ἀληθινὴν μετανόησιν εἰς ὅλα μου τὰ κρίματα, ὅποῦ ἔπταια τῆς Βασιλείας Σου, καὶ τῆς ψυχῆς μου, καὶ τοῦ γειτόνου μου... » (Abias, p. 6, ligne 17 – p. 7, ligne 4) = « și-mi dă dar smeritului și nevrednicului să cinstesc astăzi pre această sfântă duminecă după porunca Ta și după porunca Bisericii Tale Maicii noastre, dăruindu-mi pocăință adevărată pentru ca să-mi plâng păcatele ce am făcut împotriva împărăției Tale și împotriva sufletului meu și a vecinului meu » (*Acatisteriu*, p. 46, ligne 16 – p. 47, ligne 1). Le texte italien est traduit jusqu'aux paroles : „Ch'io possa esser partecipe della vostra gloriosa Resurrezione (Segneri, IV, p. 726, col. I, lignes 43-49, jusqu'à la col. II, lignes 42-50, et p. 727, col. I, lignes 2-28, ou bien 43 lignes sur 44) = « ἀνάστησέ μας τὴν ἀναάστασίν Σου » (Abias, p. 7, ligne 4 – p. 8, ligne 16 ; *Acatisteriu*, p. 47, ligne, 4 – p. 48, ligne 10, avec les paroles : « Înviază-ne cu învierea Ta »).

Per il lunedì : l'on constate l'adoption d'un fragment de 17 lignes (sur 32) : « Con profonda umilita di cuore io conosco [...] far di me seconda la Vostra santa volonta » (Segneri, IV, p. 727, col. Y I, lignes 33-50) = « μὲ μεγάλην καὶ βαθεῖαν ταπείνωσιν [...] καθὼς Σοῦ ἀρέσει » (Abias, p. 8, ligne 21 - p. 9, ligne 21) = « cu adâncă și mare smerenie a inimii mele cunosc [...] să fie voea Ta la mine precum îți place » (*Acatisteriu*, p. 48, ligne 15 – p. 49, ligne 12).

Per il martedì : y sont traduits toute la première partie (9 lignes), le début et trois fragments de l'*Orazione all' Angelo Custode* (Segneri, IV, p. 727, col. II, lignes 11-19, 21-22, 27-31, 31-32, 33-38 = Abias, p. 11-12 = *Acatisteriu*, p. 50-51). Sur ces cinq fragments, le deuxième et le quatrième ont servi pour le texte grec (et roumain) de la prière de lundi (Abias, p. 11, lignes 4-5 = *Acatisteriu*, p. 50, lignes 112-113, et p. 51, lignes 5-8), car chez les orthodoxes, c'est *lundi* le jour consacré à l'Ange gardien, alors que chez les catholiques c'est le *mardi*.

Per il mercoledì : deux fragments sont pris chez Segneri (IV, p. 727, col. II, lignes 44-52, et p. 728, col. I, lignes 4-7 ; Abias, p. 16, lignes 8-28, et p. 17, lignes 4-9 ; *Acatisteriu*, p. 57, ligne 12 – p. 58, lignes 7 et 11-13).

²⁹ Cf. Segneri, *op. cit.*, vol. IV ; Abias, éd. cit., et, pour la version roumaine, *Acatisteriu cuprinzătoriu de rugăciune umilincioasă pentru trebuința fiecărui creștin*, Buzău, 1860.

Per il giovedì : quatre fragments traduits (Segneri, IV, p. 728, col. I, lignes 16-26, 27-29 ; 31-33, 36-38, soit 17 lignes sur 27 = Abias, p. 18, lignes 14, etc. jusqu'à la p. 19, ligne 21 ; *Acatisteriu*, p. 57, ligne 11 – p. 58, ligne 20).

Per il venerdì : quatre fragments (Segneri, IV, col. I, lignes 45-47, 49 – col. II, lignes 3, 3-12, 16-18, soit 17 lignes sur 24 ; Abias, p. 20, ligne 8 – p. 22, ligne 3 ; *Acatisteriu*, p. 59, ligne 4, p. 60, ligne 16).

Per il sabato : deux fragments (Segneri IV, p. 728, col. II, lignes 20-28 et 30-35, soit 13 lignes sur 33 ; Abias, p. 24, ligne 18 – p. 26, ligne 5 ; *Acatisteriu*, p. 63, ligne 7 – p. 64, ligne 12).

Quel est le rapport entre les compositions de Segneri et celles d'Abias – Varouchas ? La première remarque qui se dégage de leur comparaison est que le traducteur emprunte à l'auteur italien l'idée d'une prière appropriée à chaque jour de la semaine. Si l'original exerce une attirance sur le traducteur, celui-ci ne s'en trouve pourtant pas pleinement satisfait. Il s'ensuit qu'il ne traduira d'après Segneri (souvent en les modifiant) que des fragments (à vrai dire, de longs fragments : 142 lignes sur 214). Le traducteur écarte les idées et les tournures de phrases « latines », qui risquent de choquer le lecteur orthodoxe, en adaptant ses emprunts aux traditions du rite oriental. Par exemple, pour la prière de lundi (adressée par les orthodoxes aux Anges), il emprunte à Segneri sa *Preghiera per il martedì*. Quand le texte de Segneri lui semble par trop dépouillé, le traducteur en grec l'enrichit suivant l'esprit de la piété orientale³⁰, ce qui rend le texte grec à peu près trois fois plus long que son prototype italien. Par conséquent, Abias – Varouchas ne s'est pas borné à traduire servilement, mais il a travaillé sa traduction. Sa contribution à la forme grecque de la prière pour chaque jour de la semaine est d'une telle portée, si convaincante et originale, qu'on se demande en dernière instance pourquoi ce besoin d'utiliser les fragments de Segneri.

Le génie oriental, à commencer avec les écrivains syriens, devait doter la littérature chrétienne avec des pages d'une réelle perfection, tant par leur élévation doctrinaire et par leur densité d'expression que par leur élégance littéraire. Une anthologie de période tardive, l'*Apanthisma*³¹, ouvrage unique dans son genre, unique aussi par sa valeur, s'avère particulièrement éloquente

³⁰ Ex. *Vendredi*, les paragraphes tirés de *L'Hymne Akathiste de la Sainte Croix*.

³¹ *Επιτομή ἐκ τῶν Προφητανακτοδοβιτικῶν ψαλμῶν Ἀπάνθισμα διαφόρων κατανυκτικῶν εὐχῶν. Περιέχον καὶ τὰς θεολογικὰς, καὶ πρὸς Θεῖον θεωρητικὰς εὐχὰς τοῦ ἱεροῦ Ἀνγουστίνου Ἐπισκόπου Ἰππώνος*, Constantinople, 1799 ; version roumaine : *Cuprindere în scurt din prorocestii Psalmi ai lui David. Apanthisma (adică adunare de flori) a feliuri de feliuri de rugăciuni umilincioase, care cuprinde și dumnezeieștile cuvântări și cereri privitoare către dumnezeiasca dragoste ale sfântului Augustin episcopul Ipponiei*, Monastère de Neamțu, 1827. L'ouvrage est dû à Nicodème l'Hagiorite et tient une place importante dans l'ensemble de son œuvre, en soulignant son caractère profondément traditionnel, mais, chose curieuse, il n'a jamais bénéficié jusqu'à présent de l'intérêt des chercheurs. Réimprimé seulement deux fois (en grec, Athènes, 1864, et en roumain, l'édition citée), il est pratiquement laissé de nos jours dans un oubli symptomatique, même par les spécialistes de l'œuvre de Nicodème.

sous ce rapport. Elle comporte des morceaux dus aux écrivains les plus brillants de la littérature chrétienne orientale, depuis les trois grands Cappadociens jusqu'aux syriens Ephrème, Isaac et Jean Sabhā de Daljathā, Jean Damascène, Théodore de Stoudion, Siméon le Nouveau Théologien, Grégoire Palamas, sans oublier encore la traduction de Démétrios Kydonès d'après les *Soliloques* d'Augustin. Vraisemblablement, il s'agit là de l'anthologie la plus riche de toute la littérature chrétienne. Telles étant les choses, à quoi pouvaient alors servir les prières grecques adaptées de l'italien au commencement du XVII^e siècle ? Fort probablement au besoin de satisfaire au modernisme, au goût pour *quelque chose d'autre*, de *neuf*. L'édition de Konstantinos Abias de Venise s'adressait en premier lieu à la colonie grecque locale, modelée à l'italienne en ce qui concernait l'éducation et les formes de vie, par conséquent particulièrement sensible à l'impact des modes occidentales. Elle s'adressait, en deuxième lieu, aux Grecs de Dalmatie, Céphalonie, Calabre et Sicile, ainsi qu'aux étudiants levantins à Rome. Ce n'était qu'en troisième lieu que venaient les habitants de la Turcocratie et des Pays roumains (les Roumains connaissant le grec y compris), plus étroitement liés à la tradition, mais qui justement pour cette raison-là étaient mieux à même de saisir et interpréter la distance par rapport aux Occidentaux « novateurs » comme un « retard » susceptible de faire naître un complexe d'infériorité. L'initiative de Konstantinos Abias, qui devait connaître une telle diffusion dans l'Orient chrétien, sous le nom d'Athanasios Varouchas, n'est au fonds qu'un cas « théologique » de la série des phénomènes conduisant à la modernisation du Levant.

3. Les emprunts faits à Segneri par Nicodème l'Hagiorite

L'auteur du « Livre très utile pour l'âme divisé en trois parties... »³² déclare clairement dans le titre même de son ouvrage que son écrit est « chez divers savants réuni »³³, mais, comme de juste, on ne pouvait guère s'attendre de voir figurer parmi ces « différents savants » un écrivain jésuite. Il est vrai, par ailleurs, qu'on trouve chez Nicodème plusieurs renvois aux écrits de Paolo Segneri (par exemple : « ἐν τῷ βιβλιαρίῳ τοῦ Πνευματικὸς διδασκόμενος », NA, p. 27, n. 1 = CF, f. 16 ; NA, p. 48, n. 1 = CF, f. 28 ; NA, p. 50 = CF, f. 29 ; « ἐν τῷ βιβλιαρίῳ Μετανοῶν διδασκόμενος », NA, p. 11, la note)³⁴, sans, toutefois, la mention de l'auteur, mais seulement celle des titres respectifs (*Il confessore*

³² *Ἐξομολογητάριον ἥτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον...*, Venise, Nikolaos Glykis, 1794 ; autres éditions vénitiennes en 1804, 1818, 1835, 1842, 1817, 1868, et athéniennes en 1895, 1963.

³³ Notons l'analogie de cette précision avec celle de la *Risāla*, où Athanase Dabbās affirme : livre « réuni et composé du *Jardin des Maîtres* » (voir ci-dessus).

³⁴ L'auteur utilise en ce qui suit les sigles : NA (éd. de Venise, 1794), CF (*Carte foarte folositoare de suflet*, la traduction roumaine de Iași, 1819, voir ci-après, point 5), pour les comparaisons avec Segneri, PS (édition citée, note 1).

istruito, Il penitente istruito). Or, ces références plutôt singulières semblent avoir échappé pendant longtemps aux exégètes du grand Hagiorite³⁵.

Pour la rédaction de son livre sur la confession, Nicodème a puisé bien plus que ne le laissent supposer ses références dans les deux ouvrages de Segneri (*Il confessore* et *Il penitente*), ainsi qu'il en résultera ci-après. Il s'agit d'un des cas de « libre interprétation de certains modèles prestigieux des aires de civilisation [en l'occurrence, de spiritualité, *n.n.*] environnantes », phénomène que l'on rencontre aussi plusieurs siècles auparavant dans d'autres espaces de l'Est, par exemple l'espace roumain³⁶, et qui ne saurait nous pousser à des conclusions radicales.

Quels seraient ces emprunts, après une lecture qui ne se prétend guère exhaustive ?

« Un maître [*scil.* Segneri] compare les péchés par omission au poison et à la morsure d'une vipère », affirme Nicodème; « car, ainsi que ceux-ci trucident l'homme sans souffrance (c'est pourquoi les Alexandrins tuaient, selon Galenus, de cette façon ceux qui s'étaient rendus coupables de fautes mineures), de même cette sorte de péchés tuent l'âme sans douleur et sans que les pécheurs s'en rendent compte » (CF, f. 6^v; NA, p. 13, n. 1 : « Ένας διδάσκαλος παρομιάζει... »; PS, IV, 643/I : « Il veleno dell'Aspide e un veleno che da morte e pur non reca dolore; onde per testimonianza di Galeno, gli Alessandrini a quel reo, che per minor delitto meritavasi minor pena usavano questa pietà di farlo morire col morso, quasi insensibile, di tal serpe, etc. »).

Dicit peccata Caroli, ma non dicit peccata Caesaris, ces paroles ont inspiré le paragraphe de Nicodème (NA, p. 27, note 1 = PS, IV, 643/II : « Tu as dit les péchés d'Alexis, comme on dirait (en prononçant son nom aussi), dis maintenant aussi les péchés de l'Empereur » (CF, f. 16).

Trois sont, d'après Nicodème, « les parties de la pénitence » (NA, p. 34 = CF, f. 20) « la contrition du cœur, la confession et l'accomplissement de la peine »; chez Segneri (PS IV, 679/I) : « la contrizione del cuore, con la confessione della lingua e con la soddisfazione ancora delle opere ». À remarquer la traduction nuancée de la troisième partie (ικανοποίησις dans le texte grec). C'est justement afin d'écarter la théorie de la satisfaction que Nicodème remplacera par la suite la troisième partie de la pénitence par une condition plus orthodoxe : « l'absolution du péché » (CF, f. 85 = NA, p. 154, n. 1).

Pour ce qui est de l'attitude du confesseur, Nicodème (NA, p. 42) fait encore appel à Segneri : « fais bien attention à ne point t'étonner, ou soupirer, ou

³⁵ Constantin Karaisaridis dans sa thèse de doctorat *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, Bucarest, 1986. [Voir maintenant K. Karaisaridis, *Viața și opera Sfântului Nicodim Aghioritul*, Bucarest, 2000 (n. éd.).]

³⁶ R. Theodorescu, « O epocă de statornicire culturală : Țara Românească la 1400 », dans *Marele Mircea Voievod*, Bucarest, 1987, p. 456.

menacer, ou bien donner signe que ton cœur se soulève » (CF, f. 25^v), version du passage « Dio vi guardi di far segno di maraviglia, di sospirare, di storcervi, di affrettarle soverchiamente » (PS, IV, p. 626/ V). De même, quand le pénitent s'avère timide et qu'il « ne s'empresse [...] de dire ses péchés, interroge-le toi [...] comme enseigne le bienheureux Augustin : 'Le chercheur appliqué et l'enquêteur minutieux, avec sagesse et en quelque sorte avec habilité, interroge celui qui se retient sur ce qu'il ne savait pas peut-être, ou par pudeur voulait le cacher' » (CF, f. 26 = NA, p. 43); Nicodème traduit cela de Segneri : « Ond'è che qui le interrogazioni [...] non si disdicono : *Diligens inquisitor et subtilis investigator*, così scrisse Sant'Agostino, *sapienter et quasi astuto interrogat a Poenitente, quod forsitan ignorat, vel prae verecundia velit occultare* » (PS, IV, p. 626/ I-II).

L'histoire du noble amoureux de sa servante, lequel « a été corrigé [...] par un confesseur habile » (CF, f. 28 = NA, p. 48-49, n. 1) est entièrement empruntée à Segneri (PS, IV, p. 639/ I-II : « In una città d'Italia [...] fu un cavaliere, ora morto, il qual macchiava la nobilità del suo spirito e del suo sangue, con la sordida conversazione di una vil fante di casa, etc. »).

« Quels sont ceux auxquels il convient d'ajourner l'époque de la confession ? » (CF, f. 29^{r-v} = NA, p. 50-51). Ceux au cœur de glace qui parlent de leurs péchés « comme si quelqu'un raconterait ses bonnes actions » = « Che se vi contassero prodezza, e vengono a confessarsi, come se venissero a portare in trionfo le loro colpe », écrivait Segneri (PS, IV, p. 647/ II).

Pour la transgression des vœux monastiques, Nicodème s'inspire une fois de plus de Segneri (PS, IV, p. 671/ I = CF, f. 33 = NA, p. 57). De même, en ce qui concerne le châtement de la débauche et des aberrations sexuelles (CF, f. 34-35 = NA, p. 58-59 = PS, IV, p. 663/ II-665/ I), ainsi qu'à l'égard des blasphémateurs qui doivent « frotter maintes fois leur langue à la terre » (CF, f. 42^v = NA, p. 72-73), comme le recommandait aussi Segneri : « che per un buon numero di volte strascinino per terra la lingua bestemmiaatrice » (PS, IV, p. 652/ II).

Le début de la troisième partie du livre de Nicodème (CF, f. 82 et suiv. = NA, p. 147 et suiv.) correspond à l'*Introduzione per intendimento di quello che ha da trattarsi*, donc à la préface même de *Il penitente istruito* de Paolo Segneri (PS, IV, p. 676) ; l'on constate qu'idées et syntagmes sont souvent les mêmes. D'après « i sacri dottori » la pénitence est elle aussi un baptême « plus fatigant » (« ma faticoso », PS, *ibidem*).

Nicodème trouve ses arguments pour ce qui est de « combien de préjudices cause le péché devant Dieu » (CF, f. 87^v-88^v = NA, p. 158), toujours chez Segneri (PS, IV, p. 694/ I-II) : Il « pouvait créer un autre à ta place » (« che poteva creare in luogo nostro »); Il « t'a béni afin de naître des parents chrétiens » (« vi ha fatto nascere tra cristiani »); Il « t'a accepté maintes fois à ses Sacrements » (« vi ha ammeso tante volte a'Sagramenti »), etc.

Quant aux conditions de la pénitence (CF, f. 94 et suiv. = NA, p. 168), elle se doit « d'être humble » (PS, IV, p. 703/ I) : « La prima condizione dunque è, che la Confessione vostra sia umile »; « Et cette humilité et modestie il convient la montrer aussi quand le confesseur te reprend pour quelque péché, en te taisant et en ne te fâchant pas... » (« Ne solo voi dovete parlar umilmente, ma anche umilmente tacere, quando il Confessore vi riprende e non interromperlo, nè sdegnarvene ») ; « Il convient ne point accuser tel ou tel autre » (« molto meno dovete incolpar'altri ») ; il y en a quelques-uns « qui, d'après le bienheureux Augustin, ne brisent pas d'avec le péché, mais l'ajournent à une autre période » (CF, f. 98^v = SA, p. 173; PS, IV, p. 697/ II : « *Et non rumpunt peccata sed interrumpunt*, come dice Santo Augustino »); il y en a d'autres qui « seulement par habitude se confessent, parce que, disons, les Pâques approchent » (« si confessano per usanza, perchè viene la Pasqua », *ibidem*).

Parmi les raisons motivant la seconde confession (CF, f. 99^v-100 = NA, p. 177, n. 1), quelques-uns sont empruntés à Segneri (PS, IV, p. 119/ I-II), auquel l'auteur se rapporte d'ailleurs. « Il est écrit aussi dans le livre intitulé *L'amendement des pécheurs* [i.e., *Il penitente istruito*, n. n.] que c'est une chose très utile que chacun fasse également une ample et générale confession [...] au moins une fois l'an » (« è ottimo consiglio il far la confession generale di tutta la sua vita almeno una volta; e poi di tanto in tanto, come ogn'anno »).

Les exemples des empereurs pénitents (Théodose le Grand et Otto III, mentionné sans être nommé, qui « s'est mortifié à marcher pieds nus sur une haute montagne, et là-bas, au sommet de la montagne, s'étant dépouillé des parures impériales, il a passé quarante pleines journées au pain sec et à l'eau, en incessante prière et en silence, dormant à même la terre nue » (CF, III, f. 101 = NA, p. 179), viennent eux aussi de Segneri (PS, IV, p. 628/ I) : « ...Ottone Terzo deposto il manto imperiale, pellegrinasse a piè nudi al Monte Gargano, ed ivi una Quaresima intera se la passasse in quel severo digiuno pur'ora detto, in silenzio, in salmeggiamenti, nè pigliasse già su la porpora i suoi riposi ma su la terra. Così è famosa la pubblica penitenza, che fe Teodosio là nell'augusta Basilica di Milano ».

D'autres emprunts sont à signaler, à savoir : NA, p. 181 (CF, III, f. 102) : « même si le confesseur te donne une petite pénitence, il convient que toi-même le pries qu'il t'en donne davantage » (cf. PS, IV, p. 705/ II), parce que « si tu ne la prendras pas ici-bas, sans faute tu la prendras là-bas » (CF, f. 102^v = NA, p. 181 = PS, *ibidem*) ; CF, III, chap. IV, f. 104 (= NA, p. 184) : « Comment le pécheur doit se porter après la confession » (= PS, IV, f. 705/ II : « Come debbe il penitente portarsi dopo la confessione »); la recommandation d'une confession fréquente (CF, f. 106-109 = NA, p. 168-195 = PS, IV, p. 717/ I-718/ II), et notamment le paragraphe : « In oltre, chi si confessava spesso ha gran facilità di esaminar sua coscienza », etc., traduit : « Celui qui se confesse fréquemment a une grande facilité à examiner avec minutie sa conscience »,

etc. ; CF, f. 110^v (= NA, p. 195), d'après PS, IV, p. 708/ I; CF, f. 113-123^v (= NA, p. 201-217), d'après PS, IV, p. 709/ II-715/ II, *passim*; de la même source (PS, IV, p. 708/ II) vient aussi la citation commentée d'après Augustin : *Facere quod possis et petere quod non possis*³⁷ (CF, f. 124^v-125 = NA, p. 220).

Tout comme dans le cas des emprunts d'Abias – Varouchas, les fragments de Segneri utilisés par Nicodème ne doivent pas, néanmoins, conduire à des conclusions radicales³⁸ : ces fragments du jésuite italien sont placés dans des contextes orientaux qui leur confèrent identité spirituelle. Les références aux Pères de l'Église orthodoxe abondent, comme dans tous les écrits de Nicodème. Au centre du livre de Nicodème on retrouve les *Canons de Saint Jean Nesteutès (le Jeûneur)*, définitoires pour un pénitentiel oriental. Par conséquent, l'ouvrage de Nicodème l'Hagiorite fut dès le début accepté au Levant comme un livre orthodoxe, ce qui explique le grand nombre d'éditions qu'il a connues, ainsi que ses traductions et le fait qu'il n'a pas été remplacé depuis deux siècles dans la pratique de la spiritualité orientale.

4. Segneri dans la littérature roumaine

Grâce à la grande activité de traduction du grec, inaugurée dès le XVII^e siècle, les adaptations d'après Segneri dues à Abias – Varouchas et à Nicodème l'Hagiorite ont pénétré aussi dans la culture roumaine. Avant d'être traduites, les prières pour chaque jour de la semaine ont été copiées d'après l'édition vénitienne de 1704, comme le montre un manuscrit de la Grande Laure du Mont Athos (n° 1093 II^e), intitulé *Ebdomadeucharion [...] de Constantin Abias de l'île de Patmos*. Ce texte avait été transcrit à Filipești, dans le département de Prahova, sur le domaine du « pârcălab » (sorte de gouverneur) Neagu (homme de confiance du *Stolnic* Constantin Cantacuzène), par son fils Tudorache³⁹. Mais, peu après, ce texte a été traduit et inclus dans les *Acatisteria (Bréviaires)* orthodoxes et uniates (grecques – catholiques). On le retrouve aussi bien dans *Acatistariu cu multe alese rugăciuni pentru evlaviia fiecărui creștin* (« Bréviaire avec nombre prières de choix pour la piété de chaque chrétien »), Blaj, 1763, p. 32-73 (*Rugăciunile preste săptămână de toate zilele*, c'est-à-dire « Les prières hebdomadaires pour chaque jour »)⁴⁰, ainsi que dans les ouvrages analogues des Roumains orthodoxes. Fort probablement, ce fut grâce aux traductions parvenues d'au-delà des Carpates que les uniates de Blaj ont pu adopter les prières d'Abias – Varouchas. L'identification (laborieuse, mais non

³⁷ *Liber de natura et gratia*, c. 53.

³⁸ Conclusions auxquelles se sont arrêtés des chercheurs antérieurs, tels M. Viller, Eulogios Kourdas, N. Zaharopoulos, etc., voir K. Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, p. 115-116.

³⁹ Spyridon of the Laura and S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Cambridge, Mass., 1925, p. 173, n° 1093.

⁴⁰ I. Bianu, N. Hodoș, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. IV, p. 249.

essentielle) de la première version, en manuscrits ou imprimés, devrait situer l'entrée de ce texte dans la littérature roumaine vers le commencement du XVIII^e siècle.

Vers la fin du même siècle (1780) Samuil Micu, grand lettré de l'École transylvaine, traduisait à Vienne, dans un petit cahier in-4° de 141 feuilles, *Il peccatore istruito* de Paolo Segneri⁴¹. Cette version de Micu, sous son titre original, *Îndreptarea păcătosului* (« L'amendement du pécheur »), a été publiée par Iacob Radu à Oradea, en 1933.

D'une plus grande diffusion étaient appelés à jouir les textes segneriens transmis par *Cartea în trei părți* (« Le livre en trois parties ») de Nicodème l'Hagiorite, rapidement traduit en langue roumaine (comme la plupart des ouvrages de Nicodème) et publié à Bucarest en 1799, sous le titre *Carte folositoare de suflet despărțită în trei părți...* (« Livre édifiant divisé en trois parties »). Cette version roumaine n'est pas une simple traduction du livre de Nicodème, mais une adaptation due à Gherontie et Grigorie, lettrés de renom du mouvement de Païssy Velitchkovsky, qui signent la dédicace à Dosithée, métropolite d'Hongrovalachie. La comparaison avec l'original grec nous montre que la version roumaine a été abrégée : les notes et les références ont été pour la plupart supprimées et ce qui en est resté a été englobé dans le texte. On a procédé de la même façon pour les *Canons de saint Jean Nesteutès (le Jeûneur)*, les traducteurs renonçant à la plupart des commentaires de Nicodème ou en les abrégeant à titre de simples « notices ». Les interventions des traducteurs expliquent pourquoi « les trois conditions de la pénitence » (NA, p. 134) deviennent, dans la version roumaine, quatre (CF, f. 85).

L'édition de Bucarest sortie en 1799 a été suivie par une deuxième (Iași, 1819) et par une troisième à Bucarest en 1827⁴². D'autres éditions allaient lui succéder : Buzău (1838 et 1853), Bucarest (1852, 1853, 1898 et 1928), Râmnicu Vâlcea (1865)⁴³.

5. *Le livre utile en langue turque*

Peu après sa parution à Venise, *Le livre très utile pour l'âme* de Nicodème a été traduit en turc, pour satisfaire les besoins spirituels des Grecs de Karamanie, et imprimé par les presses du Patriarcat de Constantinople en 1799. La traduction du prêtre Abraham de Césarée a été revue par Germanos,

⁴¹ L'original à la Filiale Oradea des Archives Nationales de Roumanie, fonds de l'ancien Évêché grec-catholique, Ms. 19 b.

⁴² I. Bianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. II, p. 411-413, et t. III (en collaboration avec Dan Simonescu), Bucarest, 1936, p. 292-293, 528-529.

⁴³ Voir ci-dessus, note 27, G. Ștrempel (et collab.), *op. cit.*, I, p. 590-591 ; les 20 réimpressions dont parle K. Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, p. 144, se résument à 11.

professeur à l'École grecque de cette même ville cappadocienne, et probablement réalisée d'après la deuxième édition du livre, parue en 1794⁴⁴.

Cette version turque a été réimprimée sous le titre « Τζάν χελασλιγι παχτζεσι ταριφιέ » (« Description du Jardin de l'affranchissement de l'âme ») à Constantinople, par Països d'Erkelet, à l'imprimerie des frères Ignatiadis, en 1835⁴⁵.

6. La portée des emprunts faits par Nicodème à Paolo Segneri

Le relevé des emprunts faits aux écrits de Paolo Segneri ne doit pas charger par trop le très discuté dossier des influences occidentales sur l'œuvre de Nicodème l'Hagiorite. Une fois de plus, dans le cas présent, le prolifique écrivain athonite procède conformément à son principe : « Il ne faut pas éviter le choix de ce qui est bon et juste chez les adversaires, mais se garder d'emprunter ce qui est faux et hétérodoxe »⁴⁶. L'attention avec laquelle Nicodème s'attache à écarter de ses citations tout ce qui n'est pas conforme à la doctrine ou à l'expression de la tradition orientale, tout ce qui serait susceptible de choquer le lecteur orthodoxe, est également évidente dans le présent livre. L'appellatif d'Augustin (« saint » pour les catholiques, « bienheureux » pour les orthodoxes) devient dans sa traduction ιερὸς (roum. « sfîntîtul », *passim*)⁴⁷. Pour certains exemples de la littérature ascétique occidentale, le traducteur cherche des équivalents dans la littérature orientale, de sorte que la citation du *Cartusien* (PS, IV, p. 697-698) sera remplacée par un paragraphe pris au recueil des *Apophtegmes des Pères du désert* (roum. *Pateric*, CF, f. 98^v = NA, p. 173). La référence à saint Bernard disparaît, bien que son enseignement soit conservé (CF, f. 108 = NA, p. 192). Les « mérites » (PS, III/ 2, p. 117) sont transformés par le traducteur en « bonnes actions » (NA, p. 213 = CF, f. 120^v), etc.

Naturellement, la grande familiarisation avec la littérature occidentale devait marquer l'œuvre d'un écrivain oriental ; récemment, dans sa thèse de doctorat, Constantin Karaisaridis remarquait justement à ce propos la théorie des trois « préjudices » (gr. βλάβας), que le péché porte à la Divinité⁴⁸, d'après *Le livre très utile pour l'âme* (CF, f. 87^v = NA, p. 158 = PS, IV, 694 : « injurie del Signore »). Karaisaridis mentionne aussi « la perte des dons surnaturels » (CF, f. 90 = NA, p. 161), référence possible à la thèse des « dons surajoutés » (*dona superaddita*), le « langage dans l'esprit scolastique », utilisé par Nicodème, ainsi

⁴⁴ S. Salaville, E. Dalleggio, *Karamanlidika, Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs*, I. (1584-1850), Athènes, 1958, p. 102-104, n° 27.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 214-215, n° 70.

⁴⁶ Nicodème l'Hagiorite, *Ἑορτοδρόμιον*, Venise, 1833, p. 584, note 1.

⁴⁷ Le « saint », dans CF, f. 124^v, est une erreur du traducteur ou du typographe.

⁴⁸ K. Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, p. 120.

que le pas que prend dans son livre la rigueur (ἀκριβεία) sur la concession (συγχώρησις)⁴⁹, propre à la pratique orientale de la confession.

Le lecteur habitué à la démarche des écrivains orientaux, réfractaires à l'esprit de système qui essaie de renfermer l'infini doctrinaire entre les limites de la raison et de le soumettre à ses lois, estime, en effet, abusives les prétentions d'établir 12 degrés au péché et 8 conséquences au péché mortel, conséquences dont 7 comporteraient 5 aspects, que l'examen de conscience se doit d'être effectué sous 6 angles, et cela pour chaque faute confessée, etc. Cela ressemble à une tentative de soumettre la confession à l'ordinateur. De toute évidence, un tel dépouillement de la complexité psychologique et spirituelle du pénitent conduirait à une arithmétique et à un diagnostic où le confesseur paraîtrait inutile.

Mais ce dont nous nous occupons ici tient d'un emprunt de procédés et non pas de doctrine et il convient de le mettre sur le compte du vaste processus de modernisation développé au Levant dès le XVI^e siècle. La modernisation pour les Orientaux a toujours été équivalente à l'occidentalisation, car autrement la modernisation est incompatible avec la fidélité de l'Orient à l'égard de la pensée traditionnelle.

Parallèlement à la modernisation (donc, l'occidentalisation) des lectures, de la langue, des attitudes, des formes de vie, ainsi que des formes de production, de combat, etc., devait se dessiner aussi la modernisation de la réflexion profonde et, comme de juste, des techniques spirituelles. C'est à cette tâche délicate que se sont attelés Nicodème et quelques autres écrivains orientaux, qui, tout en sacrifiant aux modèles occidentaux, veillaient à ce que rien ne soit perdu des assises immuables de la foi. Ils savaient bien qu'une telle démarche appartenait au domaine du possible, ce qui leur a permis de frayer une voie nouvelle dans la pensée orientale, dont les prolongements vont jusqu'à nos jours.

Les notes ci-dessus présentent un transfert de motifs et de procédés littéraires courant pour le Levant du XVIII^e siècle, bien que dans un champ de la vie spirituelle où la tradition et la rigueur doctrinaire semblaient rendre de tels emprunts impossibles. Par la même occasion nous avons en outre ajouté quelques données concernant les sources d'un ouvrage célèbre de Nicodème et la diffusion des œuvres de Paolo Segneri à travers le monde orthodoxe. Toutefois, les notes ne sauraient prétendre modifier en quoique ce soit l'image du grand Hagiorite dans la conscience de la postérité.

Addendum. Pendant l'élaboration de cette étude, Italo Citterio (Padre Elia di Monastero dei Fratelli Contemplativi di Gesù, couvent de Villa Bricco, Capriata d'Orba, Italie) rédigeait et faisait paraître sa dissertation *L'orientamento ascetico – spirituale di Nicodemo Aghiorita*, Alessandria, 1987

⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

(2 + 376 p.), la plus minutieuse et critique des recherches sur ce thème publiée à ce jour. L'érudit travail du Père Elia ajoute des informations inédites sur les rapports entre les opuscules de Segneri et *Le livre en trois parties* de Nicodème. Il nous apprend (p. 359) qu'*Il confessore* et *Il penitente* avaient été traduits et publiés à Venise, en 1742, par Emmanuel Romanitou de Crète, sans la mention du nom de Segneri, ce qui explique pourquoi Nicodème ne le cite pas. Information inédite qui nous permet d'ajouter au tableau des relations de la culture roumaine avec l'œuvre de Segneri le fait que la traduction *Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος* de 1742 a été dédiée par l'éditeur N. Glykis à Constantin Mavrocordato, prince régnant de Moldavie⁵⁰. Cette sorte de dédicaces n'étaient point désintéressées, ce qui justifie les références à la générosité du Prince accompagnant les éloges et les flatteries coutumiers de l'épître de l'éditeur. Il s'agit en effet d'un livre grec publié, comme tant d'autres aux XVII^e-XIX^e siècles, avec l'aide financière des Principautés roumaines.

Le Père Elia relève dans la *Christoêtheia* de Nicodème (Venise, 1803) l'influence de *Il cristiano istruito* dû à Paolo Segneri (p. 357). Comme on le sait, le livre a été traduit en roumain aussi et publié à Bucarest (1937). En étudiant les emprunts à Segneri (p. 117-120), il constate (p. 359) que Nicodème nous renvoie quatre fois à *Il confessore* et trois fois à *Il penitente*. En remplaçant par l'appellatif « un Maître » les noms des écrivains cités par Segneri, Nicodème puise certains enseignements chez Thomas d'Aquin ; c'est également à Segneri qu'il emprunte le schéma de l'interrogation du pénitent en fonction des dix commandements (NA, p. 14-25 = CF, f. 7-15) ; les références à Sainte-Catherine de Sienne et au Pape Innocent IV sont attribuées par Nicodème aux « histoires ecclésiastiques », etc. (p. 360-361). Intéressantes, stimulantes, originales (justement parce que venues d'une perspective occidentale) s'avèrent les idées du Père Elia concernant « les motifs » des traductions faites par Nicodème de la littérature édifiante catholique (p. 121-124). Nous arrêtons ici les remarques – liées à notre sujet – sur le livre de notre ami, qui jette pourtant un jour nouveau et très vif sur l'œuvre complète de Nicodème, ainsi que sur sa personnalité spirituelle.

*

Une nouvelle édition du *Livre très utile pour l'âme* (Timișoara, 1986) nous apprend (*Postface*, p. 167-168) que dernièrement, à part Padre Elia et nous même, un autre chercheur s'est penché sur les rapports d'entre Nicodème et Segneri : c'est le professeur Alexandru Elian, auquel on doit la révision de la traduction roumaine abrégée de 1804. L'éminent spécialiste de la culture de l'Orient chrétien est, donc, le premier à avoir établi les emprunts faits par le

⁵⁰ C. Erbiceanu, *Bibliografia greacă sau cărțile grecești imprimate în Principatele Române în epoca fanariotă și dedicate domnitorilor și boierilor români*, Bucarest, 1903, p. 95-96.

lettré athonite aux textes segneriens et nous regrettons que cette priorité nous fût connue trop tard (et cela par l'amabilité de Son Eminence Nicolae Corneanu, Métropolitain du Banat), à savoir en décembre 1988, une année après l'envoi de notre étude à la rédaction de cette revue.

Les considérations du Prof. Elian sur la place du livre de Nicodème dans la spiritualité orientale nous imposent les réflexions suivantes : Si « le sacrement de la Confession a joui dans le passé de notre Église d'une attention particulière » (*Postface*, p. 151), pourquoi « le monde grec-orthodoxe de la fin du dix-huitième siècle » était-il « dépourvu d'une tradition dans ce domaine » (p. 171) ? Le Prof. Elian partage l'opinion de Jean Meyendorff selon laquelle « les théologiens byzantins eux-mêmes hésitèrent sur le statut exact de la pénitence parmi les mystères de l'Église » (p. 172). Aussi, le livre de Nicodème aurait apporté « une organisation plus systématique des pratiques liées au sacrement de la Confession », ainsi que « des conseils appuyés sur *une plus profonde connaissance psychologique et pneumatologique des confesseurs, aussi bien que des pénitents* ». Affirmation grave qui met en discussion le problème de la place de la confession dans les techniques de réalisation spirituelle propres à l'Orient chrétien. Cependant, une très longue tradition montre qu'en Orient « l'organisation systématique des pratiques » a été toujours et de manière heureuse remplacée par la rigueur de la discrétion (*diakrisis*) et par la dispense (*oikonomia*), à même de permettre l'application des canons à n'importe quel cas individuel de conscience ou de comportement.

UNE POLITIQUE CULTURELLE COMMUNE ROUMANO-ARABE DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVIII^e SIÈCLE

Les imprimés arabes de Snagov, Bucarest et Jassy, en Pays roumains, ont fait jusqu'à présent l'objet de maintes études et recherches. Les conclusions auxquelles elles ont abouti soulignent surtout le caractère patronal des initiatives roumaines au XVII^e siècle, initiatives prises par les princes Constantin Brâncoveanu (1688-1714) et Jean Mavrocordato (1743-1774), qui ont octroyé d'importants subsides à l'impression des livres arabes en Valachie et Moldavie, le premier contribuant même au transfert en Syrie de l'imprimerie de Snagov¹. Mais, par contre, on n'a fait aucun effort pour intégrer ces actes de culture dans l'histoire comparée des cultures roumaine et arabe aux XVII^e et XVIII^e siècles. Une pareille tentative aurait inmanquablement mené, selon nous, aux deux constatations suivantes : Primo, *les livres imprimés en Pays roumains sont les premiers ouvrages dus à une initiative arabe* et, secundo, ils permettent la supposition d'une *politique culturelle commune aux Pays roumains et aux orthodoxes arabophones* à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle.

Passons maintenant à l'argumentation de ces deux thèses.

Les différentes phases parcourues par l'imprimerie arabe du XV^e au XVII^e siècle ont été déterminées soit par la curiosité manifestée par les humanistes européens envers les pays, les peuples et la culture arabes, soit par l'activité des missionnaires catholiques au Levant, soit, enfin, par la politique orientale des puissances européennes – la France tout particulièrement, car cette

¹ Voir 'Ī.A. Ma'lūf, « L'imprimerie arabe d'Antioche de la Roumanie orthodoxe », *Al-Ni'ma* (Damas), 3, 1911, p. 44-54 (en arabe) ; D. Simonescu, É. Mourakadé, « Tipar românesc pentru arabi în secolul al XVIII-lea », *Cercetări literare* 3, 1939, p. 1-26 ; C. Aboussouan, *Une étape capitale dans les relations Orient – Occident : la naissance de l'imprimerie arabe en Europe occidentale et balkanique*, rapport présenté au Colloque International de Civilisations Balkaniques (Sinaia, 8-14 juillet 1962) et publié dans les *Actes* de ce Colloque (Bucarest, 1962, p. 150-158) ; D. Simonescu, « Cărți arabe tipărite de români în secolul al XVIII-lea (1702-1747) », dans *Biserica Ortodoxă Română*, 82, 1964, n° 5-6, p. 525-561. [Voir aussi I. Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, Brăila, 2014 (n. éd.)]. Un des traits remarquables du rapport de M.C. Aboussouan consiste dans les arguments fournis par l'auteur en faveur du *Psautier* d'A. Giustiniani, ouvrage préparé pour l'impression dès 1506 et qui, malgré la date 1516, doit être considéré comme antérieur au *Livre d'heures* de Fano, de 1514, qui passe encore pour le premier imprimé arabe. L'auteur offre aussi une explication ingénieuse (*Actes*, p. 156) au fait que *L'Évangélaire* latino-arabe publié à Rome en 1591 commence avec la page 9 ; cette explication doit être cherchée dans la hâte de diffuser l'ouvrage avant l'impression de la préface de Ferdinand de Medicis.

politique fut inaugurée comme on le sait par François I. On retrouve donc les traces d'une initiative européenne à l'origine de presque tous ces livres arabes publiés à cette époque, et leur parution représente en grande partie le fruit des efforts déployés par les érudits européens. L'exact et clair exposé de M. C. Aboussouan², récapitulant les étapes des imprimeries arabes fonctionnant dans les grands centres culturels d'Europe, laisse entrevoir cette impulsion *extérieure*, caractéristique aux premiers siècles de l'histoire de l'art graphique arabe.

La publication pour la première fois de l'alphabet arabe dans les relations de voyage de Bernard de Breydenbach à Mayence en 1486 est la conséquence de l'intérêt religieux manifestée envers les régions d'outre-mer, où le Saint Sépulcre – but traditionnel des pèlerins chrétiens européens – était sis au sein d'une population arabe ou arabophone, chrétienne elle aussi dans sa majeure partie. Le désir d'attirer et d'affermir au sein de l'Église Romaine les Andalous, ensuite les maronites et les melkites du Liban et de Syrie, explique l'impression des livres de culte à Fano et à Rome, tandis que la curiosité scientifique pour la langue et la culture arabe a entraîné la publication des grammaires arabes, ainsi que la magnifique édition de l'œuvre d'Ibn Sina, *Al-Qānūn* (Rome, 1593). Pourtant, ainsi que l'avons déjà affirmé ci-dessus, dans tous ces actes de culture perce l'initiative étrangère au monde arabe.

Ce serait sans doute une erreur de sous-estimer « l'apport de ces humanistes libanais qui – ainsi que M. Aboussouan en fait la remarque, à juste titre – avaient en Italie donné, au XVI^e siècle, un essor considérable à l'imprimerie arabe auprès des Médicis, avaient suscité les impressions de la Typographie Royale de France, sous Richelieu et Louis XIV »³. Mais d'autre part, on ne saurait non plus contester que ces érudits extra-européens fussent cependant bien intégrés dans la culture européenne de l'époque, grâce à leurs études faites dans des collèges catholiques. C'est le cas d'un Gabriel Sionite, professeur d'arabe au Collège de France, auteur et traducteur en latin d'un certain nombre d'œuvres importantes, parmi lesquelles la *Géographie* d'Al-Idrissi. C'est aussi le cas d'un Abraham Ecchelensis, traducteur en latin des versions arabes des *Chroniques* d'Appolonius, des œuvres d'Archimède, etc., ou d'un J.A. Assemani, savant libanais maronite, célèbre par ses œuvres de grande érudition et, enfin, d'un nombre de jeunes Libanais étudiant à Rome, qui participaient aux opérations d'impression d'ouvrages syriaques et arabes. Tout en faisant valoir les contributions scientifiques et littéraires arabes, ces auteurs travaillaient cependant selon les exigences des philologues, des philosophes et des théologiens européens, qui ont tiré profit bien plus grand du fruit de leur labeur que les compatriotes contemporains de ces lettrés – mêmes.

² C. Aboussouan, *op. cit.*, p. 158.

³ *Ibidem*, p. 150.

En sollicitant l'aide d'un prince orthodoxe – Constantin Brâncoveanu – pour l'impression de livres à l'usage des chrétiens syriens et libanais de la même confession, le Patriarche Athanase III Dabbās ouvrait une nouvelle étape dans l'histoire de la culture arabe, au cours de laquelle *l'initiative des impressions arabes passa des mains étrangères dans celles des chrétiens arabophones, qui devinrent de la sorte des bénéficiaires directs*. C'est M. Aboussouan qui considère que des érudits comme Athanase et Sylvestre « avaient indirectement provoqué les impressions arabes de Bucarest, Jassy et Alep, auxquelles les noms de Constantin Brâncoveanu, Jean Mazeppa, Jean Mavrocordato sont étroitement associés »⁴.

On pourrait sans doute objecter qu'à Rome aussi on avait imprimé un siècle plus tôt des livres de culte destinés aux melkites et aux maronites. Mais l'opportunité de cette action avait été jugée par l'Église Romaine ou par certain érudit maronite, dans le but d'attirer dans la sphère d'influence de la Cité éternelle les patriarchats d'Orient. Tandis que les impressions faites dans les Pays roumains étaient dues à la demande expresse des chrétiens arabophones eux-mêmes, qui avaient ressenti le besoin de défendre leurs traditions ecclésiastiques contre les influences venues du dehors.

D'autre part, le XVII^e siècle a connu encore un événement d'importance capitale pour l'histoire culturelle des orthodoxes arabophones (les melkites) du Liban et de Syrie. L'arabe remplaça définitivement le syriaque, qui avait été la langue liturgique des chrétiens de rite byzantin, tandis que le grec devenait à son tour une langue liturgique subsidiaire⁵. Dans les circonstances particulières de l'histoire des régions orientales ayant appartenu à l'ex-Empire byzantin, où la conquête musulmane imposa l'arabe, qui fut généralement adopté par la suite, devenant l'idiome propre de ces régions, le remplacement du syriaque dans le rituel par l'arabe est comparable au phénomène perpétré à cette même époque dans les Pays roumains, où la langue du peuple (le roumain) remplaça la langue liturgique (le slavons) dans le rituel comme dans la culture; un idiome vivant s'installait à la place d'une langue morte.

Les copies manuscrites ne réussissaient plus à satisfaire les demandes de livres rituels en Syrie et au Liban, car elles étaient « difficiles à trouver, péniblement obtenues à cause de leur cherté et de notre pauvreté, fait confessé par ceux souffrant de leur absence »⁶. L'appel à la technique moderne de l'imprimerie, incomparablement plus accessible, s'imposait donc. Voilà quelques faits qui expliquent pourquoi les melkites eux-mêmes ont sollicité une

⁴ *Ibidem*.

⁵ C. Charon, *Le rite byzantin dans les patriarchats melkites* (extrait de *Chrysostomika*), Rome, 1908, p. 172 ; S. Salaville, *Liturgies orientales*, I, Paris, 1932, p. 36-39 et 44-45.

⁶ Athanase III Dabbās, dans la préface du *Missel* gréco-arabe, Snagov, 1701 ; cf. I. Bianu et N. Hodoş, *Bibliografia românească veche*, t. I, p. 430.

aide pour la fondation d'une imprimerie arabe, et cette fois l'initiative ne venait plus de l'extérieur.

Mais tout en soulignant cette initiative on ne saurait diminuer le mérite des mécènes roumains, les prince Brâncoveanu et Mavrocordato. Toutefois, il est hors de doute que sans l'intervention des patriarches Athanase et Sylvestre, ces princes auraient pu donner une toute autre destination aux possibilités éditoriales des imprimeries subventionnées par eux.

Un autre fait digne d'attention est la participation arabe aux opérations d'impression. En effet, si les poinçons utilisés à cette fin en Valachie étaient dus à l'adresse d'Anthime l'Ibère⁷, par contre la révision et l'établissement des versions définitives, la composition, la mise en page, la correction des épreuves ne pouvaient être réalisés que par des personnes connaissant parfaitement l'arabe, recrutées sans doute dans l'entourage des patriarches Athanase et Sylvestre⁸. Parfois, les impressions ont consigné le nom de ces personnes : le moine Michel de Kurat ad-Dahab (près de Tripoli, Liban) et le diacre Georges d'Alep (en Syrie)⁹. La conclusion à tirer de cet état des choses est que *les Arabes ont commencé à imprimer eux-mêmes leurs livres en territoire roumain* grâce aux conditions techniques offertes par la munificence des princes valaque et moldave. L'activité ultérieure de l'imprimerie de Snagov en Syrie et au Liban, peut-être avec des ouvriers de ces pays, atteste une continuité confirmant cette remarque.

Une recherche riche de conséquences est celle ayant pour objet les titres des livres imprimés en arabe avec aide roumaine. Ces livres peuvent être classés en trois catégories : a) livres rituels, b) livres de sermons et exégèses, c) livres polémiques anticatholiques. Leur examen par rapport à ceux imprimés en grec ou roumain à cette même époque (fin du XVII^e siècle et début du XVIII^e) dans les Pays roumains montre *qu'un programme éditorial commun roumano – arabe* a dû régir leur impression, car les livres imprimés en arabe étaient ceux-là mêmes qui circulaient, soit en manuscrit soit imprimés, dans les Pays roumains¹⁰, et en voilà la preuve :

⁷ *Ibidem*, p. 431.

⁸ Anthime l'Ibère, dans la note habituelle de l'imprimeur placée à la fin du *Livre d'heures* gréco-arabe, Bucarest, 1702, déclare que « la langue arabe m'est étrangère », ce qui explique selon lui les erreurs d'impression (voir Bianu et Hodoș, *op. cit.*, p. 447). « Étrangère » veut dire dans le cas de cet éminent érudit « imparfaitement connue », mais connue quand même : sa note est rédigée en arabe [Elle a été sûrement traduite par l'un des compagnons arabes d'Athanase Dabbās, sinon par lui-même. Anthime connaissait l'alphabet arabe, mais non pas la langue (n. éd.)].

⁹ Voir la note finale de *L'Arbitre de la Vérité et l'Exposé de la Justice*, Jassy, 1746 (I. Bianu et D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, t. IV, p. 67).

¹⁰ Voir, pour les éditions arabes, D. Simonescu et É. Mourakadé, *op. cit.* [ainsi que l'étude de I. Feodorov, « Livres arabes chrétiens imprimés par l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIII^e siècle. Répertoire commenté », *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*,

1. *Divines Liturgies (Missel)*. Édition arabe : Snagov, 1701 (grec-arabe). Édition roumaine : Jassy, 1679, 1693 ; Bucarest, 1680 (slavon-roum.) ; Buzău, 1702 (slavon-roum.) ; Târgoviște, 1711 (slavon-roum.).

2. *Le livre d'heures*¹¹. Édition arabe : Bucarest, 1702 (gr.-ar.). Éditions roumaines : Buzău, 1702, 1703, 1704 ; Bucarest, 1703 (slavon-roum.) ; Târgoviște (roum.), 1714, 1715.

3. *Le Psautier*. Édition arabe : Alep, 1706. Éditions roumaines : Jassy, 1680 (roum.-slav.) ; Bucarest, 1694 ; Snagov, 1700 (gr.) ; Buzău, 1701, 1703 ; sans mention de l'endroit, 1709 ; Târgoviște, 1710.

4. Saint Jean Chrysostome, *Les Perles choisies*. Édition arabe : Alep, 1707¹². Édition roumaine : Bucarest, 1691.

5. *L'Évangélaire (Les Évangiles)*. Éditions arabes : Alep, 1706, 1708. Éditions roumaines : Bucarest, 1682 (gr.-roum.) ; Snagov, 1697 ; Râmnic, 1705.

6. *Les Prophéties (Paroimiarion)*¹³. Édition arabe : Alep, 1708. Édition roumaine : Jassy, 1683.

7. *Commentaire des Évangiles (Kyriakodromion)*¹⁴. Édition arabe : Alep, 1708. Édition roumaine : Bălgrad, 1699.

8. Athanase II de Jérusalem, *Homélies*¹⁵ ; Jean Chrysostome, *Prêche de Pâques*¹⁶ ; Chrysanthos de Jérusalem, *Épître pastorale*¹⁷. Édition arabe : Alep, 1711. Éditions roumaines correspondantes.

34, 2016, p. 7-49 (n. éd.)] ; pour les éditions roumaines, voir *Bibliografia românească veche*, t. I, II et IV, à la date de parution des livres cités.

¹¹ On doit ajouter aux éditions roumaines les *Livres d'heures* imprimés en Transylvanie (Blaj, 1678, Bălgrad, 1685, Sibiu, 1696), ainsi que les éditions des *Oraisons des Vêpres et des Matines* (Buzău, 1702, 1703, 1704) qui comprenaient les parties du *Livre d'heures* le plus souvent utilisées. On doit tenir compte aussi de l'utilisation dans les Pays roumains des éditions grecques, d'après lesquelles on officiait dans certaines églises des monastères et des villes.

¹² Cf. la description d'ʿĪsā Ma'lūf reproduite par D. Simonesco et É. Mourakadé dans *Cercetări literare*, p. 3. Dans son étude *Cărți arabe tipărite de români*, p. 536-537, en s'appuyant sur une notice de J. Th. Zenker (*Bibliotheca orientalis*, pars I, Lipsiae, 1840, p. 72), D. Simonesco corrige la description de ʿĪsā Ma'lūf, qui aurait fait une confusion entre les *Perles* de Chrysostome et les *Homélies* d'Athanase Dabbās (Alep, 1711). Comme, d'une part, le savant de Damas a fait la description bibliographique d'après les originaux mêmes et comme, d'autre part, il affirme que les *Perles* ont été réimprimées à Beyrouth en 1872, la notice de Zenker devrait, selon nous, être vérifiée. Le titre de l'édition de 1707 (les *Perles*) ne laisse d'ailleurs subsister aucun doute quant à l'identité du livre avec le recueil connu d'homélies chrysostomiques.

¹³ On déduit qu'il est question d'un *Paroimiarion* d'après la description donnée par C. Charon, *Histoire des Patriarcats melkites*, vol. III, Rome, 1909, p. 120. À l'édition roumaine du *Paroimiarion* on doit ajouter l'*Anthologie* (grec), Snagov, 1697, et le *Triode* (slavon-roumain), Buzău, 1697-1700, qui comprenait aussi les « Parimies ».

¹⁴ Ce sont les commentaires habituels ou les enseignements dominicaux ou des fêtes solennelles, en marge des passages évangéliques lus à l'office respectif. Dans les Principautés roumaines il y avait des éditions plus anciennes des *Sermons* ou *L'Évangile à enseignements* (*Cazania sau Evanghelia cu învățătură*, Bălgrad, 1641, Govora, 1642, Jassy, 1643, Mănăstirea Dealului, 1644), tandis que le *Kyriakodromion* de 1699 (la première version roumaine portant ce titre) était une réimpression des *Sermons* (*Cazania*, Jassy, 1643) de Varlaam.

9. *Parakletiké ou le Grand Octoëkhos*. Édition arabe : Alep, 1711. Éditions roumaines : Buzău, 1701 ; Râmnic, 1706.

10. *Le Rocher du doute*¹⁵. Édition arabe : Alep, 1720. Édition roumaine : manuscrit du XVIII^e s.

11. *Divines Liturgies (Missel)*. Édition arabe : Jassy, 1745. Édition roumaine : Bucarest, 1741, 1742, 1747 ; Rădăuți, 1745 ; Jassy, 1747.

12. *Le Psautier*. Édition arabe : Beyrouth, 1752. Édition roumaine : Jassy, 1743 ; Bucarest, 1745 (slavon), 1748 ; Râmnic, 1746.

13. Nectaire de Jérusalem, *L'Arbitre de la Vérité et l'Exposé de la Justice (Contre la primauté du Pape)*. Édition arabe : Jassy, 1746. Édition roumaine : Jassy, 1682.

14. Eustratios Argentis, *Manuel contre l'infailibilité du Pape* (imprimé dans le même volume que *L'Arbitre de la Vérité*). Éditions roumaines correspondantes.

15. *Les Documents des synodes de Constantinople concernant le catholicisme en Syrie*. Édition arabe : Jassy, 1747.

16. Eustratios Argentis, *La Cène Divine (Syntagme contre les pains azymes)*. Édition arabe : Jassy, 1747.

Ainsi qu'il ressort de la liste précédente, l'unique ouvrage imprimé en arabe n'ayant pas de correspondant roumain antérieur est *Le Rocher du doute*,

¹⁵ Il y en avait encore d'autres *Homélies*, comme celles traduites d'après Ioanikie Galeatovski (*Cheia înțelesului*, Bucarest, 1678), et celle diffusées en manuscrit, parmi lesquelles les plus importantes sont les *Didahii* d'Anthime l'Ibère. On publia aussi à la même époque les *Homélies* de Ștefan Brâncoveanu (Bucarest, 1701, 1702, 1703), Radu Brâncoveanu (Râmnic, 1709), et G. Maiotas (Râmnic, 1706, 1707).

¹⁶ Voir une édition roumaine antérieure dans le *Penticostar* (offices de la Pentecôte) de Buzău, 1701.

¹⁷ On peut considérer comme *pastorales* : *Învățătura bisericească*, Târgoviște, 1710, et *Capete de poruncă*, Târgoviște, 1714, du métropolitain Anthime l'Ibère, ou *Cuvântul de laudă despre preoție* du Patriarche Chrysante (Bucarest, 1702 ; de ce dernier on a publié aussi *Despre oficii*, Târgoviște, 1715).

¹⁸ Nous connaissons pour l'instant cet ouvrage seulement d'après la mention faite par le Prof. Dan Simonesco (avec le titre français : *Le rocher du doute*, identique chez C. Aboussouan, *op. cit.*, p. 157). Le titre en soi ne nous dit rien, il est plutôt contradictoire. Jusqu'à la réception des informations supplémentaires demandées à la Bibliothèque de l'Université de Beyrouth, nous opinons pour *Piatra Scandali* d'Élie Miniatis, dont l'édition princeps avait paru à Leipzig en 1718 [c'est correct, il s'agit de *Kitāb yud'ā Ṣaḥrat al-šakk*, « Le Livre appelé *La Pierre du doute/du trébuchement* » ; voir I. Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi*, p. 191, n. 619 (n. éd.)]. L'ouvrage a bénéficié d'une large diffusion dans les Principautés roumaines, tant sous forme de copies manuscrites (ms. gr. 123 de 1797, à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine) que dans des traductions roumaines (voir, dans la même bibliothèque, les mss. roum. 935, 1131, 1314, 1608, 1938, 1941, datant tous de la fin du XVIII^e siècle, ainsi que d'autres manuscrits du siècle suivant). La première version roumaine de cet ouvrage paraît à Jassy, en 1844, mais les *Didahii* (*Enseignements*) du célèbre prédicateur avaient déjà paru en roumain à Jassy en 1742, traduits d'après l'édition princeps grecque de Venise, 1738, ce qui prouve la large diffusion de l'œuvre de Miniatis dans les Pays roumains.

tandis que les *Sermons* d'Athanase II de Jérusalem, les *Documents des synodes de Constantinople* concernant le catholicisme en Syrie, le *Manuel contre l'infailibilité du Pape*, la *Syntagme contre les pains azymes* d'Eustratios Argentis et la *Pastorale* de Chrysante de Jérusalem n'ont pas été publiés en roumain, soit parce qu'ils étaient propres aux circonstances religieuses de Syrie et du Liban, soit parce qu'ils étaient remplacés par des œuvres équivalentes (sermons ou polémiques) qui étaient diffusées à cette même époque dans les Principautés roumaines sous forme manuscrite ou imprimée¹⁹.

Voilà des faits permettant la conclusion que les Arabes avaient adopté comme critère fondamental pour les impressions chrétiennes en Syrie et au Liban – réalisées grâce à la générosité des princes Brâncoveanu et Mavrocordato, au moyen de l'imprimerie envoyée en Syrie par Brâncoveanu et par l'imprimerie de Jassy – le programme éditorial roumain, en traduisant et imprimant des ouvrages de rituel, sermons ou polémiques anticatholiques ayant cours dans les Principautés roumaines aussi.

Un programme éditorial signifie en même temps l'adoption d'une certaine politique culturelle. Il est donc évident que, durant la première moitié du XVIII^e siècle, Arabes gréco-orthodoxes et Roumains ont mené une politique culturelle commune ; les patriarches Athanase et Sylvestre se sont conduits selon une conception identique, en considérant que les livres les plus nécessaires étaient en premier lieu les livres rituels accessibles à l'entendement du peuple, puis les livres consacrés à l'instruction religieuse du peuple et présentés sous forme de commentaires faciles à comprendre pour tout le monde et, enfin, les livres destinés à entraver l'influence tenace du prosélytisme catholique.

Un certain parallélisme des circonstances politiques, culturelles et confessionnelles a déterminé donc à cette époque l'adoption d'une politique culturelle commune aux Pays roumains, à la Syrie et au Liban. Les arabophones orthodoxes du Levant ont trouvé un exemple et un soutien dans l'activité culturelle des Principautés roumaines. Ils s'en sont inspirés pour orienter et faciliter dans leur pays une politique culturelle indépendante.

Voilà l'interprétation qu'on devrait à notre avis donner aux ouvrages imprimés pour les Arabes dans les Pays roumains.

¹⁹ Pour les *Homélies*, voir ci-dessus, note 15. Pour la *Pastorale* de Chrysante, voir note 17. Pour les imprimés dus à la lutte contre la propagande catholique, voir *Bibliografia românească veche*, t. I-II et IV. Une traduction d'Eustratios Argentis, dans le ms. roum. 5575 (de 1792) de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, ayant pour titre *Carte prea frumoasă pentru sfântul botez... ce se numește Povățuirea celor răătăciți*.

LA LIMITE ORIENTALE DE L'ART POST-BYZANTIN : LES ICÔNES MELKITES

Des recherches entreprises entre 1967 et 1970 ont permis la mise en valeur d'une expression inconnue de l'art post-byzantin : les icônes melkites. Cette désignation a été choisie en vertu du fait que les icônes en question ont été peintes par les chrétiens de rite byzantin des Patriarcats d'Antioche et de Jérusalem appelés, après le Concile de Chalcédoine, « melkites », pour leur attachement à la doctrine accréditée par l'Empereur de Byzance (Empereur se dit « malik » en arabe).

Les icônes melkites¹ représentent le plus émouvant témoignage de la volonté des chrétiens du Proche-Orient de rester attachés aux traditions byzantines et européennes. Comme les Coptes, les nestoriens et les jacobites manifestent leur séparation doctrinale par des expressions artistiques qui ne gardent de l'ancienne tradition que le programme iconographique, les melkites sont les seuls à perpétuer la tradition byzantine, en dépit de la pression des formes artistiques islamiques, et, à partir d'un certain moment, occidentales. Cela fait que l'art melkite représente la vraie limite orientale de l'art post-byzantin. L'apparition des peintres d'icônes d'origine syrienne, libanaise et palestinienne que nous avons pu mettre à jour date de la moitié du XVII^e siècle. Il semble qu'avant cette époque, les communautés chrétiennes melkites ont connu une assez longue période de léthargie artistique. De toute manière, rares sont les témoignages, et, pour ce qui est des icônes et des fresques, les auteurs n'ont pas pu trouver des icônes soit melkites, soit grecques, plus anciennes que la fin du XVI^e siècle². Des recherches ultérieures pourront montrer quelle a été la part de cette léthargie, ou bien de la destruction, des vols, des restaurations malhabiles, des ventes à l'étranger, à même d'expliquer le vide que l'on constate avant la moitié du XVII^e siècle. L'on serait tenté de croire que pendant cette

¹ Appelées par les historiens modernes de l'art, plus pertinemment, « icônes arabes chrétiennes ». Jusqu'en 1724, quand l'Église antiochienne s'est divisée en Église Grecque-Orthodoxe d'Antioche et Église Melkite Grecque-Catholique, le terme « melkite » nommait tous les chrétiens antiochiens (connus dans les sources arabes aussi comme *ar-rūm*) ; après 1724, les « melkites » sont les antiochiens grecs-catholiques (n. éd.).

² Les recherches poussées des deux dernières décennies ont abouti à établir un inventaire assez riche de fresques chrétiennes conservées dans les anciens monastères et églises de la Syrie et du Liban d'aujourd'hui. Voir M. Immerzeel, *Identity Puzzles. Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2009 ; idem, *The Monastery of Our Lady of Saydnaya and the Cult of the Chaghoura*, dans M. Davie (éd.), *Le Patrimoine architectural de l'Église Orthodoxe d'Antioche*, Beyrouth, 2015, surtout p. 243-246 (*Medieval wall paintings*) (n. éd.).

époque de léthargie, cette partie de la chrétienté a reçu ses icônes du milieu grec très proche. Hypothèse mal défendue par l'absence presque totale d'œuvres des bonnes époques byzantines ou post-byzantines de l'art des icônes.

C'est pourquoi nous sommes enclins à croire que la reprise de la peinture religieuse dans ce territoire, qui occupa une place tellement importante dans la formation et le développement de l'art byzantin, est, au XVII^e siècle, une génération spontanée, explicable par les mêmes circonstances qui ont déterminé un revirement des lettres et des idées dans les communautés melkites. Il s'agirait en l'occurrence de cette prise de conscience des chrétiens arabophones pour ce qui est de leur passé, de leur appartenance à une tradition de civilisation européenne, celle byzantine. En effet, l'on constate vers 1630-1640 que les melkites commencent à abandonner la langue liturgique syriaque pour la remplacer par l'arabe (abandon d'une langue morte pour la langue vivante des fidèles). De même, ils raffermissent les relations déjà établies à la fin du XVI^e siècle avec les Églises orthodoxes libres des Pays roumains et de Russie, ils déploient un grand effort pour traduire les langues liturgiques et les livres fondamentaux ascétiques, parénétiques et polémiques en arabe. Ils essayent par tous les moyens d'affirmer leur identité, donc leur droit à un statut spécial par rapport aux musulmans, comme par rapport aux communautés latines protégées par les capitulations.

La renaissance de l'art exigeant des moyens pour la formation des peintres comme pour la décoration des églises et la confection des icônes, l'on doit tenir compte d'une hausse des revenus des Patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. Or, les documents nous prouvent que si, vers 1648, le poids de la fiscalité ottomane menaçait les communautés du Proche-Orient de se convertir à l'Islam, après les voyages de Macaire III Ibn al-Za'im en Roumanie, Russie et Géorgie, le Patriarcat d'Antioche dispose des moyens nécessaires pour décorer ses églises par les œuvres d'un Ne'me Al-Muşawwir, l'un des plus remarquables peintres melkites de tradition byzantine.

Ces possibilités rejoignent un intérêt très marqué pour la peinture, que l'on constate en lisant les notes de lecture de Macaire (son *Mağmū' laṭīf*, le « Doux Recueil ») et les notes de voyage de Paul d'Alep (« Les Voyages du Patriarche Macaire »). Le père et le fils offrent une large place dans leurs écrits à tout ce qui concerne le rôle liturgique des icônes, à l'iconographie, à la doctrine des icônes, comme telle. En lisant ces notes l'on se rend compte que les principales articulations de la peinture religieuse étaient pour eux des nouveautés, et du point de vue doctrinal, et du point de vue artistique.

Il est certain que les premiers peintres melkites faisaient partie du milieu de Méléce Karmah, qui peut être considéré comme le premier promoteur de la renaissance melkite.

Le phénomène d'art étudié par les auteurs s'est donc manifesté dans cette ambiance et a eu la force de se perpétuer jusqu'à la fin du XIX^e siècle,

même dans les parties de la chrétienté melkite qui s'était unie à Rome en 1724. Excepté les icônes peintes sous verre par les peintres uniates roumains de la Transylvanie au XVII^e siècle, les melkites unis à Rome sont les seuls « catholiques » qui adoptent une bonne partie de l'iconographie latine en l'interprétant dans l'esprit de l'art post-byzantin. Certaines circonstances spécifiques aux melkites expliquent pourquoi la fidélité à la tradition s'est conservée davantage chez les melkites que dans les autres écoles de peinture post-byzantine de l'époque. En effet, l'on constate que les peintres melkites essayent de perpétuer le style byzantin jusqu'à la fin du XIX^e siècle, époque où toutes les écoles des pays orthodoxes avaient opté pour une formule nouvelle, italianisante – comme à Venise ou en Crète, nationale – comme dans les pays balkaniques ou en Russie.

Les peintres melkites s'avèrent être donc les derniers promoteurs d'un style vénérable qui avait commencé à se localiser un siècle ou même deux siècles plus tôt dans les autres pays orthodoxes.

En partant de l'École d'Alep fondée par Yūsef al-Muṣawwir et continuée principalement par trois générations de la même famille (Ne 'me, Hanānia, Ğirġis), les icônes melkites nous offrent des créations valables du point de vue artistique jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Le style byzantin de ces icônes se convertit au début du XIX^e en peinture populaire, très marquée par le goût local. L'iconographie reste traditionnelle dans le sens orthodoxe ou catholique du mot, mais l'interprétation est de plus en plus marquée par l'art populaire. C'est l'exemple d'un art qui se folklorise, à l'instar de l'iconographie roumaine. Vu que depuis quelques décennies les seules icônes produites par l'art chrétien de nos jours ne sont que des reproductions d'icônes anciennes, l'on peut estimer que cet art représente la dernière formule fertile et valable de l'art chrétien de l'Est.

L'art melkite représente donc la limite orientale dans l'espace et dans le temps de la tradition byzantine.

UNE ŒUVRE D'ART MELKITE : L'ICÔNE DE SAINT ÉLIAN DE ȨOMS¹

Habent sua fata... les saints comme les livres, comme toute réalité ici-bas... saint Élian de Ȩoms en est une preuve.

En effet, le jeune et svelte chevalier, tout fier de sa monture rouge, qui nous regarde du haut de son icône semble avoir été destiné – malgré l'innocence de son visage enfantin – à susciter toutes sortes d'embarras : les événements de sa vie nous sont inconnus, son existence même est mise sous le signe du doute, son culte est contesté, son icône énigmatique. Et pourtant, il reste jusqu'à nos jours, à l'instar de saint Georges, patron de Beyrouth, le saint protecteur par excellence de Ȩoms, l'ancienne Émèse, capitale de la *Phoenicia Libanesis*.

Car notre héros n'est qu'un saint local. De toutes les communautés chrétiennes, les melkites seuls l'ont réclamé comme leur : ils lui ont rédigé sa biographie et peint son icône. Si l'Église de l'Orient lui a fait une petite place dans ses *Ménologes*, celle de l'Occident l'ignore par contre tout à fait. Mais n'est-ce pas là une humilité parfaitement en accord avec la discrétion foncière d'un martyr, médecin anargyre ?

Absent de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, ainsi que du culte occidental², Élian de Ȩoms n'en reste pas moins redevable en tout premier lieu à l'érudition des savants moines catholiques en ce qui concerne la place que les études hagiographiques lui réservent à l'heure actuelle³. L'Église grecque lui fait l'honneur d'une mention, sous la forme d'une biographie succincte, dans ses *Ménées*, le 6 février. L'hymnographie ne lui consacre que deux vers épigrammatiques :

Χριστὸς τέτρηται χεῖρας ἥλοις, καὶ πόδας

Ἰουλιανὸς προσθήτησι καὶ κάραν.

Le Christ eut les mains et les pieds cloués,

¹ Nous remercions Mme Aimée Kettaneh, ainsi que les Curés et les Supérieurs des couvents de Syrie qui nous ont permis d'étudier les pièces mentionnées dans cette étude.

² *Acta Sanctorum, Februarii*, t. I, p. 786 (*De s. Iuliano medico, martyre Emesae in Phoenicia*) : « Ignotus Fastis Romanis, s. Iulianus natus Emesae, primus adscripsit Petrus Galesinius e graecis atque ex eo Molanus retulit in *Diarium medicorum* totidem verbis ».

³ P. Peeters, « La Passion de S. Julien d'Émèse », *Analecta Bollandiana*, 47, 1929, p. 44-76. Cf. aussi le compte-rendu d'A. Ehrhard, *Byzantinische Zeitschrift*, 29, 1929-1930, p. 418-419.

*Julien, la tête aussi*⁴.

On peut citer aussi, au même chapitre de l'hagiographie grecque, deux épitomes conservés dans quelques manuscrits de Jérusalem, du Mont Athos ou d'Athènes, et qu'Ehrhard signalait en 1929⁵.

La littérature hagiographique et liturgique roumaine suit les sources grecques. Selon celles-ci, saint Élian (Ἰουλιανός) serait un héros chrétien dont les hauts faits peuvent fournir matière à la méditation sans qu'une place à part lui soit réservée dans l'année liturgique, puisque son martyre n'a pas su inspirer les créations hymnographiques habituelles, canons ou tropaires⁶.

L'édition des *Monumenta hagiographica georgica* publiée par K. Kekelidze en 1918 a montré, par contre, la faveur spéciale dont a joui saint Élian auprès des Géorgiens⁷. Cet intérêt remonte au IX^e siècle, comme en témoigne le récit inclus dans le *Légendier d'Iviron* (sous le n° 57) ou dans le manuscrit n° 95 conservé à la Bibliothèque de l'ancien Musée d'Archéologie Ecclésiastique de Tiflis. Fort probablement, cette version suit le prototype rédigé en Syrie même, qui suscita en 1929 l'érudite étude de P. Peeters, ainsi que les utiles additions complémentaires d'A. Ehrhard. Toutefois, le récit le plus complet de la vie de saint Élian reste celui rédigé en arabe et compris dans le manuscrit n° 652 de la Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, lui-même la copie d'un texte plus ancien établi à l'intention de J. van Kasteren, SJ, en 1860⁸.

Ce récit nous apprend que saint Élian était le rejeton d'une famille notable de Ḥoms. Doué de multiples vertus, il pratiquait la médecine non seulement pour guérir le corps de ses prochains, mais pour soigner leur âme

⁴ Μηναῖον τοῦ Φεβρουαρίου... διορθωθεν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρτολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου, εκδ. δ', Venise, 1868, p. 32 ; cf. aussi la traduction roumaine dans *Mineiul lunii lui februarie*, Mănăstirea Neamțului, 1846, f. 26^v.

⁵ A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig, vol. I, 1937, p. 568, n° 14 ; vol. III, 1952, p. 407, n° 6 et p. 410, n° 7. Il s'agit du *Cod. Patr. Hierosol. I* (X^e s.), ff. 52^v-53^r, *Cod. Kutlumuş*, 23 (XII^e s.), ff. 24^v-25^v, deux autres manuscrits athonites, ainsi que le *Cod. Athen. 928*, ff. 49^v-50^v ; voir aussi Fr. Halkin (éd.), *Bibliotheca hagiographica graeca*, vol. III (*Supplément*), Bruxelles, 1957, p. 39, s.v. *Iulianus emesenus* ; J.-M. Sauget, dans *Bibliotheca sanctorum*, vol. VI, Rome, 1965, s.v. *Giuliano di Emesa*.

⁶ Sous une forme abrégée, inspirée des Ménées, la Vie de saint Élian fut également adoptée par les plus anciens recueils hagiographiques roumains ; voir la version de Dosoftei, métropolite de Moldavie, *Viața și petricerea sfinților*, t. I, Jassy, 1673, ff. 59^v-60^v (cf. aussi *Viețile sfinților*, éd. I. Dumitrescu, vol. VI, Bucarest, 1904, p. 160-161).

⁷ K. Kekelidze, *Monumenta hagiographica georgica, Pars prima (Keimena)*, t. I, Tiflis, 1918, p. 118-124.

⁸ Voir la description chez L. Cheikho, « Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale, t. V (Hagiologie) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 11, 1926, p. 280-281 ; cf. aussi G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I, Cité du Vatican, 1944, p. 528 ; pour un autre saint Elia, voir G. Garitte, « La Passion de saint Élian de Philadelphie (Ammān) », *Analecta Bollandiana*, 79, 1961, p. 412-446, et J.-M. Sauget, dans *Bibliotheca sanctorum*, vol. IV, Rome, 1964, s.v. *Eliano di Filadelfia*.

aussi. En même temps, il pratiquait la charité, prenant sur le superflu qu'il trouvait dans la maison de son père. Celui-ci, grand dignitaire du duc (*douqs*, et dans la version arabe *wālī*) de Ḥoms et portant un nom orthographié de maintes manières (Ḥaṣṭāris, Haṭṭāriš ou Faṣṭāris) était idolâtre, donc ennemi naturel de la doctrine que son fils confessait.

Le conflit devait éclater sous Numérien, cet empereur éphémère, débonnaire et ami du poète Némésien⁹, mais persécuteur des chrétiens. Chargé d'appliquer un châtiment exemplaire à l'évêque Sylvain (*Siwān*), ainsi qu'au diacre Lucas et à l'anagnoste Mokius (*M-k-s*), qu'il tortura pendant quarante jours, Ḥaṣṭāris se trouva dans la position délicate de devoir sévir contre son propre fils, Élian s'étant rendu à la prison où il avait posé ses lèvres sur les fers des martyrs, déclarant ouvertement sa foi chrétienne. Son père, fidèle à ses devoirs, saisit son chef, le *wālī*, de la situation, mais celui-ci se refusa pour des raisons d'amitié. Élian n'en fut pas moins emprisonné, s'étant associé par sa propre volonté aux troubles suscités par le martyre de Sylvain et de ses compagnons, condamnés à servir de proie aux bêtes sauvages. Jetés dans l'arène du cirque, devant une foule immense de spectateurs, les fauves refusèrent de toucher à eux, ce qui provoqua la conversion de quatre mille personnes, entraînant ainsi l'intervention armée du *wālī*, qui les fit tous décapiter sur la colline Mu'anbar, le 10 mars 284¹⁰. Mais Élian n'était pas parmi les victimes de Mu'anbar : s'étant évadé de sa prison pour saluer une dernière fois les martyrs dans l'arène, il commença à invectiver les païens, ce qui devait lui attirer nécessairement d'autres épreuves. Il fut battu, puis promené à la vue de tous à travers la ville, depuis la Porte de Restan (Aréthuse) jusqu'au Pont Bleu, avant d'être de nouveau enfermé sous la Coupole de Plomb, d'où il apercevait la résidence de son père, ou *Al-Hawā* (« Le Caprice »). Ses tortures se prolongèrent pendant onze mois et, dans l'intervalle, de nombreux miracles et visions eurent lieu. Vers la fin, on lui enfonça douze grands clous dans la tête. Déjà moribond, le saint trouva asile dans une grotte qui servait d'atelier à un potier. Ce fut ce dernier qui, pour se conformer à une vision, transporta ses dépouilles dans l'église de l'endroit, où, dès le début, elles furent l'objet d'une vénération générale. Plus tard, ses reliques devaient être de nouveau transférées dans la

⁹ M. Besnier, *L'Empire romain depuis l'avènement des Sévères au Concile de Nicée*, dans G. Glotz (éd.), *Histoire romaine*, t. IV, Paris, 1937, p. 276-278.

¹⁰ Une relation historique différant par la date (311) et les détails est celle d'Eusèbe ; voir à ce propos RR. P. Baudot et Chaussin, *Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier, avec l'histoire des fêtes*, t. II (*Février*), Paris, 1936, p. 129 : « On peut se demander comment ces données (d'Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, t. IX, p. 6) peuvent se concilier avec ce que Baronius a tiré des *Ménées* grecques, où il est dit que sous Numérien (vers 284) ont souffert à Émèse Sylvain, évêque, Lucas, diacre, et Mocius, lecteur. Numérien pourrait bien être une mauvaise leçon, à laquelle il faudrait substituer Maximilien Galère. On trouve au 29 janvier, dans le *Synaxaire de Constantinople*, le même groupe, ayant en tête le nom de Julien ; mais la légende est assez contestable (voir H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, p. 240) ».

grotte où il avait rendu l'âme, pour faire place dans l'église à la tête de saint Jean-Baptiste. Cela se fit le 15 avril 452. Enfin, l'évêque Paul fit bâtir une basilique qu'il consacra à sa mémoire.

Les reliques de saint Élian ont prodigué des guérisons merveilleuses et autres miracles. Retenons par exemple celle de la jeune Juive qui risquait de mourir pour avoir avalé une écrevisse et ne guérit qu'en mangeant une chair impure (du porc ?), ce qui devait l'amener à se convertir. Comme on le voit, même après sa mort, saint Élian devait conserver sa vocation de guérisseur.

Cette biographie serait suffisante pour justifier un culte beaucoup plus répandu que ne le fut jamais celui de notre martyr. Et pourtant, à l'exception des melkites et des chrétiens de Géorgie, c'est à peine si les autres Églises orthodoxes le mentionnent, et l'Église romaine n'en fait aucun cas. L'explication de Peeters, qui prétend que la conquête, au VII^e siècle, de la ville de Homs par les musulmans aurait réduit son culte à une portée toute locale, serait-elle juste ?

L'érudition contemporaine va même plus loin, car elle nie la réalité de l'existence de saint Élian, dont la vie offre de troublantes analogies avec celle de son homonyme cilicien, saint Julien d'Anazarbe, commémoré le 16 mars¹¹, également torturé pendant onze mois et dont les reliques se trouvaient encore en 452, du moins en partie, à Homs. Un fait singulier à cet égard, et venant à l'appui de cette hypothèse, est qu'aucun des voyageurs ayant passé jadis par Homs – un Antoine de Plaisance ou un Zacharie le Scolastique – ne mentionne le culte de saint Élian, bien qu'ils fussent par ailleurs attentifs aux traditions chrétiennes locales¹². Aussi bien est-ce là l'explication de la théorie de Peeters : le culte de saint Élian ne serait qu'une invention des moines du couvent Spelaeon de Homs, qui avait abrité aussi le chef de saint Jean-Baptiste, conservé dans un vase de cristal. Dépossédés de cette précieuse relique, les moines de Spelaeon, afin de ne point voir tarir les pèlerinages dont leur monastère était le but, commencèrent à exalter le culte de saint Élian. Ainsi s'expliqueraient les lieux communs entre sa vie et la disparition de la tête du Précurseur (qui font revivre les motifs du potier et de la grotte) ou la confusion avec le martyr plus connu de saint Julien d'Anazarbe (les onze mois de tortures), ainsi que le miracle de la Juive convertie (déjà mentionné dans la vie de quelques autres saints médecins anargyres, Côme et Damien, par exemple). De là, également, la conclusion de Peeters qu'il s'agirait d'un culte portant « les marques trop claires d'une élucubration tardive... qui est ou paraît être le double de saint Julien d'Anazarbe... De son souvenir il ne restait pas plus qu'un nom quand on s'avisa

¹¹ Cf. W. Smith, H. Wace (éd.), *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects, and Doctrines during the First Eight Centuries*, vol. III, Londres, 1882, p. 482, s.v. *Julianus*, n° 78 (« physician and martyr of Emesa ») et n° 83 (« a native of Anazarbus, in Cilicia »). Contre la confusion proposée par Peeters, voir l'argument d'Ehrhard, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 29, 1929-1930, p. 419.

¹² Cf. P. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, p. 180, apud P. Peeters, *op. cit.*, p. 54.

de restaurer son culte. Les habitants du monastère, dépossédés de leur illustre patron (le chef de saint Jean-Baptiste), purent se persuader à peu près de bonne foi que leur chapelle de saint Julien abritait un autre martyr qui leur appartenait en propre »¹³. Cette explication donnerait aussi la clé de la tournure énigmatique que prend le récit de sa vie, si dépouillé de détails historiques, mais riche par contre en commentaires concernant ses reliques et les faits aptes à légitimer l'initiative de lui avoir dédié une église.

Mais, après tout, le nom importe-t-il tant lorsqu'il s'agit d'un saint ? Qu'un médecin (Zénobe) ait confessé, en compagnie de Sylvain, sa foi chrétienne et partagé le martyre de l'évêque, les sources historiques nous l'attestent par le truchement d'Eusèbe¹⁴. Ce médecin était originaire de Sidon, il subit le martyre à Antioche et sa vie date d'une époque quelque peu postérieure à celle de saint Élian, se plaçant sous la persécution de Dioclétien – la dernière, mais « la plus longue et la plus sanglante de toutes » (303-323). Donc ni le nom, ni le lieu, ni la date ne correspondent : la règle des trois unités est entièrement négligée. Peu importe, le fond du problème n'en reste pas moins le même : le martyr médecin, qu'il s'appelle Élian d'Émèse ou Zénobe d'Antioche, comme le nomme Eusèbe, l'important est qu'on ne l'eût pas tout à fait oublié. Ce qui devait persister de son acte de sincérité et de courage survit peut-être grâce au motif historique de saint Élian ; le sens spirituel profond, la fonction exemplaire de son sacrifice ont été sauvegardés ainsi. Car la dialectique profonde des doctrines mystiques n'a rien à voir avec les exigences de la certitude positiviste ou des méthodes scientifiques et, maintes fois, le mythe s'avère plus fort que le document.

Attesté par la littérature hagiographique, saint Élian avait sans doute droit à une représentation iconographique. L'Église antiochienne la lui accorda, grâce à l'art de ses peintres.

La plus ancienne des icônes connues de saint Élian semble être celle de l'église Mar Elia de Homs (fig. 1). Son inscription, sans doute plus lisible à l'époque, a été publiée en 1902 par Th.I. Uspenskij : « † Ἐτελειώθη ἡ παροῦσα εἰκὼν διὰ συνδρομῆς καὶ κόπου τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου Ἀντιοχίας κυρίου Ἰωακὴμ ἐν Ἱερὺ Μαΐῳ ιη' » (« Cette icône fut achevée aux frais et par la peine de Sa Sainteté le Patriarche d'Antioche Kyr Joachim en 7106 (= 1598), Mai le 18 »)¹⁵. C'est donc une œuvre exécutée sur l'ordre de Joachim VI Zyāda, chef de l'Église antiochienne de 1592 à 1613. Voilà un précieux document sur la fonction de l'icône dans le culte melkite à la fin du XVI^e siècle et sur le rôle du Patriarche Joachim dans la diffusion de cet art.

¹³ P. Peeters, *loc. cit.*

¹⁴ Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VIII, p. 13 ; cf. W. Smith, H. Wace (éd.), *op. cit.*, vol. IV, p. 1215, s.v. *Zenobius*, n° 2.

¹⁵ Th.I. Uspenskij, « Arheologiceskie pamjatniki Sirii », *Izvestija Russkogo archeologiceskogo Instituta v Konstantinopole*, 7, 1901-1902, p. 141.

L'icône se trouve à présent dans une collection privée à Paris. Peut-on la considérer comme une œuvre d'art melkite ? Ce serait remonter d'un demi-siècle cette expression de l'art des icônes¹⁶. De toutes manières, le prototype de l'icône, peint par un *zographos* grec ou syrien, procède d'une initiative locale, ce qui nous permet de l'inclure dans cet art en dépit de son exécution, qui pourrait être éclaircie par des recherches ultérieures. En effet, du point de vue iconographique, elle appartient en exclusivité à l'art des chrétiens du Proche-Orient.

Entre ce premier prototype assez sommaire duquel nous retenons le cheval, sa couleur brun-roux, le costume militaire inattendu avec la lance et la cape, et la dernière réplique, sur laquelle on s'étendra plus loin, une longue série d'icônes de saint Élian de Homs exprime à la fois un dernier effort de l'art melkite, de sa capacité créatrice et de sa spiritualité.

Nous n'avons malheureusement pas pu examiner à souhait d'autres belles pièces d'une collection privée de Beyrouth. Cette lacune est heureusement comblée par les icônes de différentes époques et de différentes manières trouvées en Syrie, entre Damas et Alep, qui témoignent de la fidélité ou de l'extension du culte de ce saint local.

L'on pourrait s'attendre à trouver plusieurs images de saint Élian dans l'église qui lui est dédiée à Homs. Sans intérêt artistique, ces icônes sont émouvantes par la piété qu'elles suscitent : pleines d'ex-votos, elles sont accrochées dans la nef, à l'entrée de l'église et dans le sanctuaire¹⁷.

L'on trouve, par contre, à Damas deux icônes de saint Élian, intéressantes quoique tardives, datant toutes deux de la deuxième moitié du XIX^e siècle : l'une, à la Cathédrale grecque-orthodoxe Notre-Dame, couverte de très nombreux ex-votos (une trentaine), est insérée dans un boîtier (fig. 3). L'on aperçoit le titre en arabe – *القدسي اليان* – il n'y a pas d'inscription grecque –, un cheval rouge vif, le mortier-pilon, et dans l'angle supérieur, à droite, un chérubin. De facture populaire, l'icône présente néanmoins un travail soigné dont les visages sont typiques à Nicolas Théodore al-Qudsī (École de Jérusalem). La deuxième icône (40,2 x 29 cm) se trouve à l'église grecque-

¹⁶ La plus ancienne icône que nous avons pu attribuer à un peintre melkite serait une *Descente aux Limbes* exécutée probablement par Yūsef al-Muṣawwir d'Alep vers 1645 ; voir V. Căndea, S. Agémian, *Description des icônes*, dans *Ikônes melkites*, Beyrouth, 1969, p. 129-130.

¹⁷ Icône de 87 x 61 cm sur le pilier de droite, en face de l'autel, très abîmée et avec des inscriptions grecques fautes ; une autre de 80,5 x 56 cm avec cinq scènes de la Vie du saint – au bas de l'image ; deux autres encore, l'une de 77 x 37 cm, dans l'autel (le saint porte sabre et bouclier), l'autre avec l'inscription grecque : « ὁ Ἅγιος Ἰουλιανός ». Enfin, une dernière icône de 45 x 33 cm, sans inscription (fig. 2) ; son style la situe dans l'École de Jérusalem, deuxième moitié du XIX^e siècle ; à noter le mortier et le pilon, le costume militaire du saint, sa lance, l'ange tendant une couronne de fleurs. Ces icônes ont en commun le cheval roux, parfois la caisse, dont nous parlerons plus loin, les nombreux ex-votos en argent, représentant les parties du corps guéries, et le mortier-pilon.

orthodoxe Saint-Jean Damascène (fig. 4). Elle est signée par Yaqūb al-Barāmkī, بید الفنی لیقوب البرامکی (École de Jérusalem). Sur une colline verte et sur un fond doré, le saint, vêtu d'un costume militaire, portant un étendard de la main droite, monte un cheval roux. Au bas de la colline, le mortier-pilon. Aux angles du tableau, dans des médaillons bleus, quatre scènes de la vie du saint, résumées par des inscriptions arabes. L'on voit en haut, et de gauche à droite, le saint devant le Roi (القدسي قدام اعبك), le saint dans la fournaise (القدسي في الذن النار) en bas, le saint sur la roue (القدسي على الدولاب), et sa décollation (القدسي قطع رأس القدسي). Une bordure rouge encadre l'icône, sur laquelle on note 10 ex-votos.

On trouve aussi à l'église grecque-orthodoxe des Quarante Martyrs de Homs une autre icône de saint Élian (39 x 29 cm), qui appartenait à l'église en 1870, toujours de facture populaire, exécutée par un peintre de l'École de Jérusalem dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

L'icône, qui nous paraît clore la série des images de saint Élian valable du point de vue spirituel et artistique, est celle de la collection de Mme Aimée Kéttaneh à Beyrouth (fig. 5). Peinte sur bois, ses dimensions sont de 39 x 27 cm.

Saint Élian défile sur sa magnifique monture à robe fauve, nous offrant une séquence de sa marche vers l'infini, à travers un paysage de vertes collines meublées d'arbres et de buissons. Revêtu de l'habituelle armure et de la cape des chevaliers romains, de sa main droite il tient une lance surmontée d'une croix et d'une banderole. Singulière apparition dans le paysage, sur l'une des collines sont placés les emblèmes de sa vocation : le mortier avec son pilon, car la piété populaire croit encore aux vertus curatives de « son pilon destiné à écraser les herbes médicinales dans le mortier »¹⁸. Autre détail inusité du paysage : sous le ventre du cheval, une sorte de boîte en pierre semble nous poser une énigme. Se détachant sur le fond bleu de l'icône qui symbolise les Cieux, saint Élian dissipe nos doutes sur son identité grâce à une inscription très claire : القدسي البان الطبي (saint Élian le médecin). Le cheval semble se rendre compte de son importance minime dans l'ensemble, acceptant avec bonne volonté la réduction de sa tête aux proportions modestes d'une tête de mouton.

Au reste, les problèmes posés par l'image de saint Élian sont aussi difficiles à résoudre que ceux de sa passion. L'iconographie grecque traditionnelle l'ignore, et si les *Guides des peintres* en font une mention, ils ne savent peut-être pas très bien de qui il s'agit¹⁹. Complètement ignoré par l'art

¹⁸ *Livre des prières de l'Église Orthodoxe*, 3^e éd., Beyrouth, 1965.

¹⁹ Certains manuscrits, par exemple celui du XVIII^e siècle qui a servi de base pour son édition à A. Papadopoulos-Kerameus (Saint-Petersbourg, 1909), mentionnent le 28 janvier les sept martyrs Philotheos, Yperchios, Abibos, Ioulianos, Romanos, Iacobos, Parégorios, différents (*sic!*), qui ont trouvé leur fin pendus et les têtes clouées (Denis de Fournia, *Manuel d'iconographie chrétienne*, éd. cit., p. 199). Il s'agit, sans aucun doute, des sept martyrs de Samosate, crucifiés par César Galère en 297 (voir Assemani, *Acta ss. mart. or. et occ.*, vol. II, p. 123), dont on a corrompu quelques noms (Hipparchus, Habibus, Paregrus, *Lollianus* qui est devenu Julien, d'où peut-être le

chrétien occidental²⁰, saint Élian ne pouvait trouver qu'au Proche-Orient un peintre qui osât affronter les mille difficultés de son iconographie. C'était mettre à profit un autre trait particulier de la spiritualité melkite : « L'art de guérir semble avoir eu, comme le métier des armes, son heure de vogue dans l'hagiographie orientale. Les médecins ne sont pas rares parmi les saints et les martyrs de la Coelé-Syrie, de l'Antiochène et de la Cilicie qui fut, on ne peut pas l'oublier, la patrie de saint Julien²¹ ». D'autres médecins par excellence étaient originaires de cette partie du monde chrétien : Côme, Damien, Pantaléon, Diomède de Tarse, Thalalée d'Égée, Zénobe de Sidon. Ajoutons naturellement qu'on ne saurait oublier la renommée qui a toujours accompagné dans le monde arabe le guérisseur : *al-hākim*.

L'image de saint Élian, telle qu'elle s'offre à nos yeux dans l'icône de Mme Aimée Kéttaneh, pose des questions troublantes. D'abord, pourquoi à cheval ? Aucun détail de la vie du saint n'autoriserait pareille représentation. S'il est vrai que la présence du mortier pourrait s'expliquer, à la rigueur – bien que l'iconographie grecque use plutôt de la boîte à remèdes et de la petite cuiller destinée à leur administration comme symboles du médecin anargyre – en échange, le cheval, l'armure, la cape et la lance sont des attributs guerriers. Mais l'image que le peintre se fait de saint Élian n'est pas seulement guerrière ; elle tient d'une vision archaïsante, traditionnelle (voyez l'armure), francisée (voyez la lance crucifère et la banderole) en même temps qu'actualisée, « islamisée », grâce aux symboles de l'étoile et du croissant sur la selle²².

Deux explications s'offrent à cette singularité. La première envisage une contamination avec la légende de saint Julien l'Hospitalier, qu'on s'est habitué à imaginer « à cheval avec un faucon sur le poing, en souvenir de sa noble origine »²³. Très répandu en France et en Italie, le culte de cet homonyme parricide aura pénétré facilement en Syrie – et ce serait là l'origine des détails empruntés à l'étranger²⁴.

détail des clous dans la tête) ; cf. W. Smith, H. Wace (éd.), *op. cit.*, vol. III, p. 85, s.v. *Hipparchus*. L'autre martyr Julien mentionné dans le *Manuel* est celui d'Égypte, fêté le 16 février (*op. cit.*, p. 200). Il convient donc de constater l'absence d'une prosopographie de Julien d'Émèse dans les *Guides des peintres grecs*.

²⁰ L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, p. 766-772 : Julien le Parricide ou l'Hospitalier, Julien du Mons, Julien de Brioude, dont l'auteur croit que « c'est le seul saint Julien qui ait subi le martyre » (!), Julien d'Istrie ou de Rimini et Julien de Cuenca.

²¹ P. Peeters, *loc. cit.*

²² Voir à ce propos l'étude d'Armenag Sakisian, « Le Croissant comme emblème national et religieux en Turquie », *Syria*, 22, 1941, p. 66-80. L'auteur remarque que le Croissant n'est pas un symbole religieux de l'Islam et que, conjugué avec l'Étoile, il semble ne dater que de la fin extrême du XVIII^e siècle, ou qu'il est même postérieur à 1826.

²³ L. Réau, *op. cit.*, p. 768.

²⁴ Notons qu'il y a eu toujours des confusions entre les personnes et l'iconographie des nombreux saints Julien. Par exemple, l'église Saint-Julien-le-Pauvre de Paris était consacrée au début à saint Julien de Brioude ; l'image de saint Julien l'Hospitalier allant à la chasse a été prise pour la

Cependant, et c'est là notre seconde explication, même en dehors de toute contamination, la représentation équestre de saint Elia ne saurait trop surprendre dans une région qui depuis la plus haute Antiquité a manifesté une grande prédilection pour les dieux cavaliers. Les saints chevaliers ne font donc que continuer une tradition déjà ancienne et qui a toujours joui d'une faveur particulière²⁵. De nos jours encore, c'est en Syrie que se trouvent les meilleures races de chevaux et les haras les mieux organisés du Proche-Orient. Cette fréquence des saints chevaliers dans l'iconographie melkite (Georges, Démètre, Théodore Tiron, Serge, Bacchus, etc.)²⁶, nous autoriserait à étendre à la Syrie la remarque si juste de Delehay au sujet des Coptes et des Abyssins, qui « ont une prédilection pour la figure équestre. Ils ne se contentent pas de représenter à cheval les grands saints guerriers... ; des confesseurs et des martyrs qui n'ont jamais exercé le métier de soldat, le Christ lui-même, prennent volontiers l'apparence de cavaliers armés »²⁷.

Enfin, un autre détail de l'icône semble poser un problème apparemment plus difficile. Il s'agit de cette curieuse « boîte » en pierre disposée dans l'espace libre entre les jambes du cheval. Boîte, vase ou *sarcophage* – dirions-nous plutôt –, ce récipient à ouverture rectangulaire arrondi ses angles dans sa partie inférieure ; on peut même distinguer une sorte de socle monolithe, aux angles également arrondis vers la base. Sur l'un de ses longs côtés, une sorte de dossier triangulaire figurerait le couvercle ouvert, timbré d'une croix constituant le point de quatre rayons. L'objet n'a rien de commun ni avec le cheval, qui semble l'éviter, ni avec le chevalier qui, tenant sa lance devant lui, ne le touche pas. Écartant l'hypothèse qu'il pourrait s'agir d'un bénitier ou de la figuration d'une source miraculeuse, nous sommes plutôt enclins à le considérer comme l'*urna marmorea* où l'évêque Paul – fondateur de la basilique de Homs dédiée à saint Élian – fit déposer le 15 avril 432 les reliques du martyr²⁸. Ce serait donc l'image du sarcophage en marbre (fig. 6) que le savant russe Th. Uspenskij a pu examiner à Homs en 1901 dans l'église de Saint-Élian²⁹. En effet, le sarcophage

représentation de saint Julien de Brioude, devenant sienne en fin de compte. Cf. à cet égard B. de Gaiffier, « La légende de Saint Julien l'Hospitalier », *Analecta Bollandiana*, 63, 1945, p. 191, 199 (iconographie de saint Julien).

²⁵ Cf. R. Mouterde, « Dieux cavaliers de la région d'Alep », *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, 11, 1926, n° 6 ; voir aussi J. Gagé, « Deux dieux cavaliers d'Asie Mineure », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1926, p. 103-123. On peut également faire un rapprochement avec l'image du cavalier d'Asie Mineure, sa monture, ses significations solaire et lunaire, cf. B. Dussaud, *Syria*, 8, 1927, p. 273 : « La plupart des dieux anatoliens vont à cheval, parce que c'est ainsi que spontanément, en Asie Mineure comme en Thrace, les populations indigènes imaginent leurs divinités ».

²⁶ Voir leur grand nombre dans l'exposition de Beyrouth de 1969, cf. *Les icônes melkites*, p. 249-250 (*Répertoire iconographique*).

²⁷ H. Delehay, *Légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 5-6.

²⁸ P. Peeters, *op. cit.*, p. 65.

²⁹ Th. I. Uspenskij, *op. cit.*, p. 140-141, fig. 32.

est rectangulaire, à couvercle pyramidal, offrant bon nombre d'analogies avec sa reproduction sur l'icône, car on y retrouve comme ornement les croix rayonnantes ; et le soi-disant dossier triangulaire pourrait fort bien être, dans ce cas-là, la section visible du couvercle ouvert³⁰.

³⁰ La pièce attenante à l'autel (à droite) abrite plusieurs vitrines contenant des ex-votos et quatre cylindres en marbre (h. 20 cm, diam. 11,5 cm) que les croyants mettent sur les membres malades pour bénéficier des vertus thaumaturgiques du saint (fig. 7) ; le bedeau de l'église croyait savoir au mois de mars 1970 que le sarcophage en marbre (2,32 x 1,35 x 1,06 m) était un don fait pour abriter les reliques du martyr par une Juive guérie et convertie par saint Élian. Dans la même pièce, appuyée contre le mur, se trouve une plaque de marbre (fig. 8) avec une inscription dont voici la traduction :

« Vous avez aimé, ô Dieu, ceux qui ont aimé la beauté de Votre maison et le lieu de Votre gloire.

*

Pour le martyr vertueux, un couvent de belle construction a été bâti, pour les pèlerins.
Ô, fierté de notre ville, obtenue par le glorieux Élian al-Ḥomsī, le Guérisseur.
Voici son temple qui entoure son tombeau resplendissant de beauté et de perfections étonnantes.

Symbole des blessures amplement guéries, celui qui s'adresse à lui avec un cœur pur ne sera pas déçu.

Les fidèles ont fait l'offrande de leur bien pour mériter la grâce de Dieu qui voit tout ;
Qu'ils soient bénis et loués, car ils ont pris soin du temple et l'ont renouvelé avec bonne volonté.

C'est pour cela que leurs noms ont été inscrits dans l'histoire et dans le Livre de la vie et qu'ils ont obtenu la bonne part.

*

Le renouvellement de ce couvent béni a été achevé en 1845 de l'ère chrétienne.

(Inscription) composée par l'humble ḥūrī Constantin et par ses fils, et gravée par sa main mortelle, pour obtenir la grâce et la pénitence. »

Les voyageurs des derniers siècles décrivent le tombeau de saint Élian comme l'une des principales curiosités de Ḥoms. Voir sur « saint Merlian, autrement dit saint Julian », les *Voyages de M. de Thevenot au Levant (1655-1656)*, vol. II, Paris, 1664, p. 446 ; cf. aussi M. Jullien, SJ, *Sinai et Syrie, souvenirs bibliques et chrétiens*, Lille, 1893, p. 186 : « L'église d'Ēmèse a eu ses évêques, ses martyrs, et les Grecs schismatiques ont encore en grande vénération saint Julien, médecin, martyrisé au IV^e siècle. Au jour de sa fête, ils passent la nuit entière dans l'église, causant et fumant le narguilé, dit-on, un peu trop à l'aise ». Mais l'auteur parle également (p. 198) du couvent de Qaryateyn, sur le chemin de Damas, « lieu vénéré par les chrétiens et les musulmans ». Il donne la description du sarcophage de marbre qui s'y trouve, cuve fermée par un couvercle à deux pentes à cornes d'angles, etc. Pour ce couvent, voir L. Cheikho, « Les saints vénérés au Liban », *Al-Mašriq*, 13, 1910. En dehors de saint Élian de Ḥoms on connaît, en effet, saint Élian l'Ermite, fondateur de Deyr al-Qariateyn, « des deux villages », couvent situé entre Damas et Palmyre. D'origine persane, né du côté de l'Euphrate, à Erzen, près d'Akkūr, ce dernier a vécu dans le désert de Ḥayda avec beaucoup de disciples, dont saint Aphraat. Il voyagea en Palestine, au Sinai et à Damas et s'établit à Qawrosh. Après avoir accompli sa mission, il mourut en 367 ou 370 (670 de l'ère chrétienne). Voir aussi, du même auteur, « Voyage dans le désert de Palmyre », *Al-Mašriq*, 9, 1906, p. 957-959 ; d'après les jacobites, saint Élian l'Ermite aurait été patriarche d'Antioche. Ses reliques sont conservées dans le sarcophage de Qaryateyn, dont

L'œuvre appartient au genre populaire de l'iconographie melkite, illustré vers la fin de son évolution par une quantité de peintres, remarquablement habiles à obtenir des effets surprenants avec une grande économie de moyens. Remarquables aussi l'ingénuité d'interprétation et l'authenticité locale des visages. Ce sont autant d'éléments aptes à définir un art sincère dans son expression, un art pour lequel la pauvreté des moyens matériels, la nécessité d'une prompte exécution, loin d'en diminuer la qualité, n'ont fait qu'accuser son caractère populaire, augmentant sa valeur en tant qu'expression artistique nationale. Expression qui, parfois, s'avère bien plus heureuse que ne le furent avant elle les fruits de deux siècles extrêmement respectueux des prototypes grecs ou latins.

Pour ce qui est de l'artiste, le dessin ainsi que le chromatisme de l'ouvrage semblent indiquer le pinceau de Yuḥanna Ṣalība al-Qudsī (« de Jérusalem »). Ce peintre se rattache à un groupe de l'École de Jérusalem qui a beaucoup travaillé dans la seconde moitié du XIX^e siècle à la décoration des sanctuaires du patriarcat d'Antioche³¹. Le visage de saint Élian reproduit les traits de l'Enfant Jésus bénissant sainte Barbe – icône peinte par Al-Qudsī en 1878 et conservée de nos jours au monastère grec-catholique Saint-Georges de Chios³². Ce sont les mêmes yeux d'enfant, le même front large, la même petite bouche au-dessus du menton arrondi ; les mêmes cheveux lisses, séparés en deux et laissant voir le bout d'une oreille. Les détails du paysage se répètent aussi : les mêmes arbres et les mêmes buissons dans une contrée accidentée, jonchée de symboles placés au hasard et sans aucun respect des proportions. C'est ce qui permet de placer notre icône dans la huitième décennie du siècle dernier. Les progrès de nos connaissances en ce qui concerne l'activité de Yuḥanna Ṣalība al-Qudsī nous permettront peut-être un jour plus de précisions à cet égard.

Une dernière remarque : l'absence d'inscription votive montre qu'il s'agit d'une icône exécutée soit à des fins commerciales, soit sur commande privée. Son état de conservation tend à confirmer cette hypothèse, car l'icône n'offre pas les traces habituelles de la fumée des chandelles et de l'encens, qui abiment les exemplaires à fonctions ecclésiastiques.

Cheikho n'a pas pu relever les inscriptions en syriaque « à cause du temps ». D'après Jullien (voir ci-dessus), il s'agirait de « souvenirs » laissés par des pèlerins malhabiles (il en donne des exemples d'après la traduction du P. Brun et renvoie à Mordtmann, qui a publié le fac-similé dans les *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1875, Bd. II). Les habitants de la région s'adressent à saint Élian l'Ermite pour guérir leurs maux, surtout la folie : on enferme le fou dans l'église pendant la nuit et le matin il est guéri.

³¹ S. Agémian, *Introduction à l'Étude des icônes melkites*, dans *Icônes melkites*, Beyrouth, 1969, p. 122-123.

³² *Ibidem*, p. 216 et fig. 85. M. Krikor Dish a aimablement exécuté pour nous les photos n^{os} 2-8 reproduites ci-dessus ; M. Saleh Sa'ād a fait la traduction reproduite ci-dessus (dans la note 30). Qu'ils veuillent bien agréer mes vifs remerciements.

L'œuvre de Yuḥanna Ṣalība al-Qudsī nous semble, au stade actuel de nos recherches sur l'art melkite (1970), vraiment *typique* de l'expression moderne en ce genre d'icônes, créé par la chrétienté orientale. C'est une œuvre constituant le point de convergence des dimensions transcendantes de la sereine majesté qui exprime la plus pure essence spirituelle et des données contingentes, manifestes aussi bien dans l'ingénuité folklorique que dans la palette du peintre. Nous avons là un magnifique exemple d'un art national mis au service d'une doctrine universelle – exemple égalant l'art copte ou celui des peintres sous verre de Roumanie. Et c'est justement ce qui confère son authenticité, sa beauté, son prix, à cette icône de Yuḥanna Ṣalība.



Fig. 1



Fig. 2

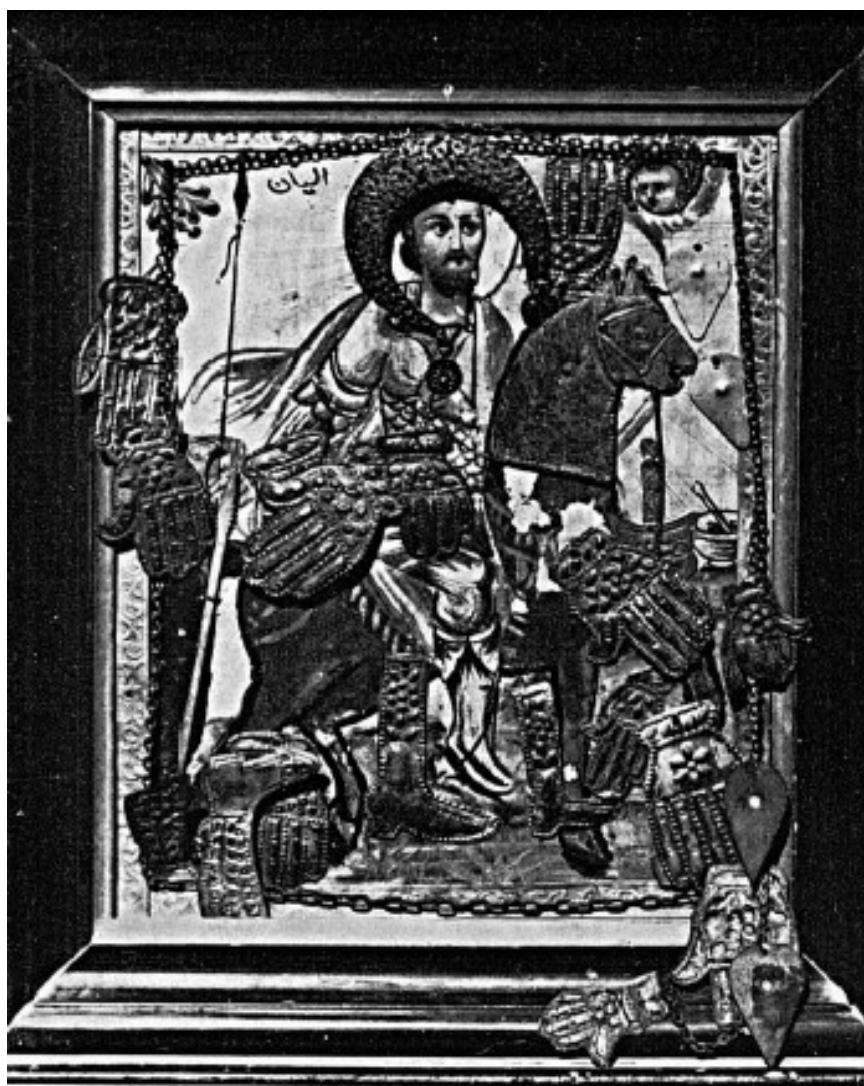


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

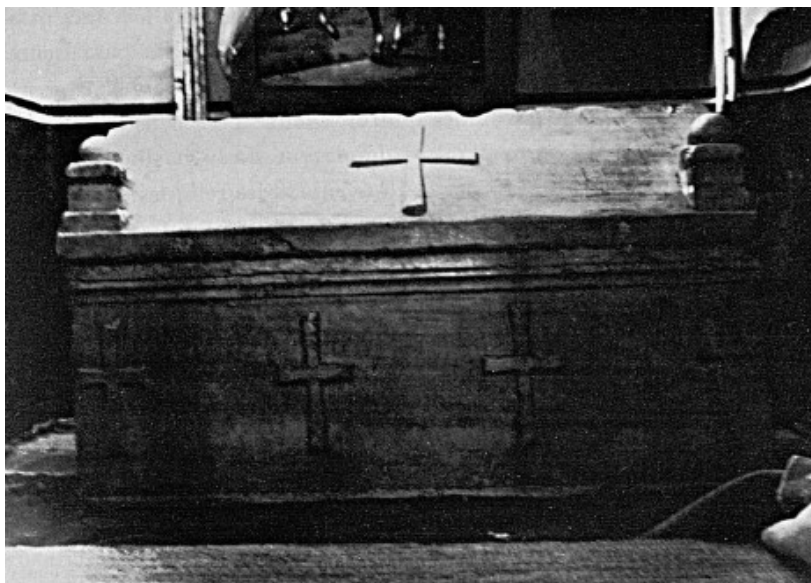


Fig. 6



Fig. 7

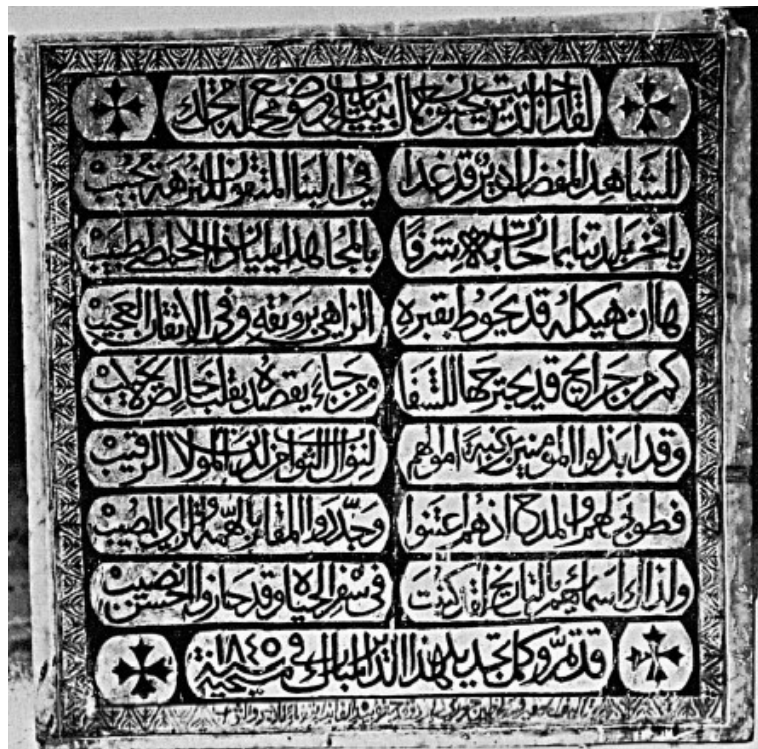


Fig. 8

Lieux de parution des articles reproduits dans ce volume :

- « L'évolution des idées en Europe du Sud-Est. Tradition et innovation », dans *Tradition et innovation dans la culture des pays du Sud-Est européen*, Bucarest, Commission Nationale pour l'UNESCO, 1969, p. 53-65 ;
- « L'humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie », *Revue des études sud-est européennes*, VI, 1968, n° 2, p. 239-287 ;
- « Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII^e siècle (I) », *Revue des études sud-est européennes*, VIII, 1970, n° 2, p. 181-230 ;
- « Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII^e siècle (II) », *Revue des études sud-est européennes*, VIII, 1970, n° 4, p. 623-668 ;
- « Les Bibles grecque et roumaine de 1687 et 1688 et les visées impériales de Șerban Cantacuzène », *Balkan Studies*, 10, 1969, n° 2, p. 351-376 ;
- « Le Stolnic Constantin Cantacuzène. L'homme politique – l'humaniste », *Revue roumaine d'histoire*, V, 1966, n° 4, p. 587-629 ;
- « La place de Démètre Cantemir dans la culture roumaine », *Revue roumaine d'histoire*, XII, 1973, n° 5, p. 875-889 ;
- « La diffusion de l'œuvre de Dimitrie Cantemir en Europe du Sud-Est et au Proche-Orient », *Revue des études sud-est européennes*, XIII, 1972, n° 2, p. 345-361 ;
- « Life Story of a Manuscript : Dimitrie Cantemir's *History of the Othman Empire* », *Revue des études sud-est européennes*, XXIII, 1985, n° 4, p. 297-312 ;
- « William Harvey, Anthime Gazis et les débuts de la science roumaine moderne », *Balkan Studies*, 5, 1964, p. 77-89 ;
- « Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient », *Bulletin de l'AIESEE*, 8, 1970, n° 1-2, p. 66-78 ;
- « Interférences culturelles au Levant. Les écrits de Paolo Segneri en arabe, grec, roumain et turc », *Revue des études sud-est européennes*, XXVII, 1989, n° 1-2, p. 49-63 ;
- « Une politique culturelle commune roumano-arabe dans la première moitié du XVIII^e siècle », *Bulletin de l'AIESEE*, 3, 1965, n° 1, p. 51-56 ;
- « La limite orientale de l'art post-byzantin : les icônes melkites », résumé de la communication présentée au XI^e Congrès international des sciences historiques d'Athènes, 1970 (avec Sylvia Agémian) ;
- « Une œuvre d'art melkite : l'icône de saint Élian de Homs », *Syria*, 49, 1972, fasc. 1-2, p. 219-238.

SOMMAIRE

Avant-propos.....	7
L'évolution des idées en Europe du Sud-Est. Tradition et innovation.....	9
L'humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie.....	23
Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII ^e siècle (I).....	73
Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII ^e siècle (II).....	121
Les Bibles grecque et roumaine de 1687 et 1688 et les visées impériales de Șerban Cantacuzène.....	163
Le Stolnic Constantin Cantacuzène. L'homme politique – l'humaniste.....	187
La place de Démètre Cantemir dans la culture roumaine.....	227
La diffusion de l'œuvre de Dimitrie Cantemir en Europe du Sud-Est et au Proche-Orient.....	241
Life Story of a Manuscript: Dimitrie Cantemir's <i>History of the Othman Empire</i>	257
William Harvey, Anthime Gazis et les débuts de la science roumaine moderne.....	275
Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient....	287
Interférences culturelles au Levant. Les écrits de Paolo Segneri en arabe, grec, roumain et turc.....	299
Une politique culturelle commune roumano-arabe dans la première moitié du XVIII ^e siècle.....	317
La limite orientale de l'art post-byzantin : les icônes melkites (en collaboration avec Sylvia Agémian).....	325
Une œuvre d'art melkite : l'icône de saint Élian de Homs.....	329