

I. FUNDAMENTALS

L'ÉCRITURE EN LETTRES LATINES DANS LA CULTURE ROUMAINE ANCIENNE. UNE PERSPECTIVE DIACHRONIQUE

Acad. GH. CHIVU
Académie Roumaine
gheorghe.chivu@gmail.com

Abstract:

Writing in Latin Script in Early Romanian Culture. A Diachronic Perspective

Contrary to the prevailing view, influenced by the predominance of Cyrillic writing in early Romanian culture, the Latin alphabet was used to compose Romanian texts as early as the period of the first monuments of our literary writing. Numerous manuscripts and even a few printed works are known in which the Hungarian orthographic model was employed, but evidence also exists of Romanians using Polish, German, or Italian orthographic models.

The study of texts employing the Hungarian orthographic model as early as the sixteenth century, along with a comparison of the graphemic inventory and values in early Romanian texts with those of contemporary Hungarian texts, demonstrates that Romanian scribes and printers, much as they did with Cyrillic writing, adapted and modified an imported orthographic system, transforming it into a distinct orthographic practice characteristic of the writing of Romanians under the authority of the Western Church.

Primarily used in Transylvania, Bihor, and Banat, writing in Latin script according to the Hungarian orthographic model provided a clear distinction from Cyrillic writing, which was characteristic of Orthodox Romanians. However, it also appears in texts composed, printed, or translated into Romanian by Italian missionaries active in the seventeenth and eighteenth centuries within the Catholic Romanian communities of northern Moldavia. This usage constitutes evidence that the envoys of Rome were embracing a cultural tradition preserved by the Catholic Romanians originating from across the mountains. For the Italian missionaries, the use of the Hungarian orthographic model also served as a means of fostering

closeness and as an effective tool for communicating with the Catholic faithful under their pastoral care.

Keywords:

Early Romanian culture, Latin script vs. Cyrillic script, Hungarian, Polish, or German orthographic models, Latin script and the influence of the Western Church in northern Moldavia.

I. Dans l'histoire de la culture roumaine, les débuts de l'écriture littéraire sont généralement associés à l'utilisation de l'alphabet cyrillique, dont le répertoire de signes était uniforme dans toutes les provinces roumaines et dont la distribution et la valeur phonologique des lettres étaient normées. L'existence de graphèmes spécifiques à notre espace culturel (™ et ™) et l'utilisation d'autres (principalement les yus et les yers) dont les valeurs diffèrent en partie de celles habituellement utilisées dans l'écriture slavonne témoignent de l'existence d'une tradition qui remonte très probablement à la fin du XIII^e siècle¹. Ainsi, même s'il résultait d'un emprunt culturel, l'alphabet cyrillique roumain s'est imposé très tôt comme l'« habit » officiel de nos textes anciens, tant ecclésiastiques que laïques, et il est resté en usage, après des simplifications et des ajustements répétés, jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Et l'Église orthodoxe n'a renoncé aux lettres cyrilliques qu'après 1890, pour des raisons à la fois ecclésiastiques et culturelles. Dans ces conditions, la présence des lettres latines dans nos écrits littéraires apparaît, et non seulement aux non-spécialistes, comme un acte de la culture roumaine moderne, étant associée, du point de vue de la langue roumaine actuelle, au mouvement latiniste de Transylvanie et, par la suite, après des raffinements et des ajustements répétés, effectués après le milieu du XIX^e siècle, au latinisme académique.

Cependant, les chercheurs avertis de nos textes anciens ont montré que l'écriture en lettres latines était attestée dans l'espace roumain dès l'époque des premiers monuments de la langue littéraire.

Cette datation ancienne précoce de l'utilisation des lettres latines

¹ Ion Gheție, Al. Mareș, *De când se scrie românește?*, Univers Enciclopedic, București, 2001, pp. 16-21.

ne repose pas sur la valeur documentaire de certains éléments de la langue roumaine ancienne. Nous pensons à la pertinence culturelle des verbes *a scrie* (dans son acception culturelle principale, „écrire”) et *a număra* (dérivé du latin *nominare*, utilisé jusqu’à la fin du XVIIe siècle avec le sens de « lire », en l’absence, dans le roumain parlé au nord du Danube, du verbe *a lege* [lire], hérité du latin *legere*, attesté en aroumain). Ou à l’information, également pertinente d’un point de vue culturel, fournie par les substantifs *scriptă* [text écrit], *scriptură* [écriture], *semn* [signe] et *carte* (ce dernier, utilisé longtemps dans son sens premier, « texte écrit sur une seule feuille de papier »), appartenant eux aussi au fonds ancien et originel de notre langue. Nous ne nous référons pas non plus à l’information, fréquemment commentée (et insuffisamment prouvée), consignée par Dimitrie Cantemir dans *Descriptio Moldaviae*, selon laquelle « les Moldaves utilisaient les caractères latins » [« latinis Moldavi utebantur characteribus »] avant que, lors du Concile de Florence de 1439, ne soit imposé, dans le but d’arrêter l’influence de l’Église occidentale en Moldavie, le remplacement des lettres latines par celles du slavon².

Nous prenons en revanche en considération, comme preuve incontestable, les textes écrits ou imprimés en caractères latins pendant près de trois siècles (du milieu du XVIe siècle jusqu’aux environs de 1800), dans l’espace roumain situé au nord du Danube, tant par des Roumains, adeptes ou partisans des mouvements religieux occidentaux, que par des missionnaires qui y ont œuvré, ou par des voyageurs venus de l’Occident, intéressés par notre langue³.

² Pour ce qui est des commentaires sur cette information, voir, entre autres, Emil Vârtosu, *Paleografia româno-chirilică*, Editura Științifică, București, 1968, p. 22-29; Ion Gheție, *Trei locuri controversate din Descrîerea Moldovei a lui Dimitrie Cantemir*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXXVII, 1976, no. 5, pp. 519-521.

³ Pour une sélection de passages illustratifs et des informations générales, voir l’anthologie *Testi romeni in alfabeto latino (secoli XVI-XVIII)*, réalisée par Giuseppe Piccillo (C.U.E.C.M., Catania, 1991). Cf. la synthèse proposée par Daniele Pantaleoni, dans le volume *Texte românești vechi cu alfabet latin: Psalterium Hungaricum, în traducere anonimă din secolul al XVII-lea*, Timișoara: Editura Universității de Vest, 2008, pp. 11-28. Voir aussi Pârnu Boerescu, 2014, *Din istoria scrierii românești*, București: Editura Academiei Române, pp. 182-248.

II. 1. Les textes copiés ou imprimés selon l'orthographe de type hongrois constituent, par ordre chronologique, les premiers écrits en roumain dans lesquels les lettres latines ont été utilisées. Ces textes constituent avant tout des versions ou des copies de la traduction du *Livre de cantiques calvinistes*, diffusées en Transylvanie et dans le Banat à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Les quatre pages conservées du *Fragment Todorescu*, ouvrage imprimé à Cluj, dans l'imprimerie de Gáspár Heltai, entre 1571 et 1575, contiennent dix chants calvinistes (des psaumes, des louanges religieuses et un chant funèbre)⁴. Des versions roumaines du *Livre de cantiques* ont été transcrites ensuite, au siècle suivant, à Hațeg et à Hunedoara, entre autres, par Gergely Sándor de Agyagfalva (1642), par Ioan Viski (1697)⁵ et, paraît-il, par Mihail Halici-le père⁶. En 1608, Franciscus Lovas, prêtre catholique du Banat, rédige en caractères latins un « sermon », qu'il prononce ensuite lors d'une cérémonie de confirmation à Rome⁷. Les *Catéchismes* de Gheorghe Buitul (Bratislava, 1636 et Cluj, 1703) et de Ștefan Fogarasi (Alba Iulia, 1648) ont été imprimés en caractères latins et selon l'orthographe de type hongrois. Au milieu du XVII^e siècle, un intellectuel de la région de Caransebeș, identifié à tort soit à Mihail Halici-le père⁸, soit à son fils érudit⁹, a rédigé, en utilisant le même système orthographique, le premier lexicon original de la langue roumaine, intitulé *Dictionarium Valachico-*

⁴ Ion Gheție, *Fragmentul Todorescu*, dans *Texte românești din secolul al XVI-lea*, Editura Academiei Române, București, 1982, pp. 259-364.

⁵ Pour une synthèse des discussions concernant ces versions et l'édition du plus ancien manuscrit de la série, voir Daniele Pantaleoni, *Observații asupra textelor românești cu alfabet latin (1570-1703)*, dans „Philologica Jassyensia”, III, 2007, no. 1, pp. 39-56, repris dans *Texte românești vechi cu alfabet latin: „Psalterium Hungaricum” în traducere anonimă din secolul al XVII-lea*, pp. 11-18.

⁶ N. Drăganu, *Mihail Halici (Contribuție la istoria culturală românească din sec. XVII)*, dans „Dacoromania”, IV, partea I, 1924-1926, pp. 77-168.

⁷ Pour plus de détails sur l'orthographe du texte, voir Giuseppe Piccillo, *Predica românească ținută la Roma, în 1608, de Franciscus Lovas*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXXII, 1981, no. 2, pp. 173-177; cf. Ion Gheție, *În legătură cu predica românească din 1608 a lui Franciscus Lovas*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXXII, 1981, no. 6, pp. 651-652.

⁸ Francisc Király, dans Mihail Halici-tatăl, *Dictionarium valachico-latinum. [Anonymus Caransebesiensis]*, Editura First, Timișoara, 2003, pp. 9-133.

⁹ Nicolae Drăganu, *art. cit.*, pp. 116-162.

*Latinum*¹⁰. Quelques décennies plus tard, un dictionnaire latin-roumain-hongrois, connu dans la littérature spécialisée sous le nom de *Lexiconul Marsilian*¹¹, fut rédigé, probablement dans le nord du Banat, selon la même orthographe. Et en 1768, le recueil de poèmes intitulé *Kintyets kimpennyesty ku glazurj rumunyesty* fut imprimé à Cluj.

Dans tous ces textes, tirés d'un inventaire qui était certainement beaucoup plus complet, le modèle orthographique hongrois a imposé l'utilisation, avec une fréquence et une répartition souvent variables, d'une série de graphèmes spécifiques, tels que *c*, *cz* ou *tz*, pour transcrire la consonne affriquée *t̃* (*enceleg* [comprends], *gurice* [petite bouche]; *lacz* [nœud], *viczel* [veau]; *despertziture* [séparation]), *cs* pour noter le *č* (*cser* [ciel], *decsi* [donc]) ou *s* pour le *š* (*akmusu* [tout de suite]) ou pour le *j* (*grise* [soin]). L'influence de la langue latine et, très probablement, la volonté des copistes et des imprimeurs d'adapter un alphabet emprunté aux caractéristiques phonétiques de la langue roumaine ont toutefois conduit à l'apparition, dans les sources mentionnées, de certains écarts par rapport aux règles de l'ancienne écriture officielle hongroise. Dès le XVI^e siècle, on a ainsi constaté, dans un étymologisme avant la lettre de celui qui a donné la forme graphique définitive du dénommé *Fragment Todorescu*, des rapprochements entre l'orthographe de certains mots roumains et la forme des lexèmes latins correspondants (comme dans *campuluy* [du champ], *crestinilor* [aux chrétiens], écrits avec un *c* à la place du *k*, ou dans *hommu* [l'homme], *peccate* [péchés] ou *szuffletul* [l'âme], où l'on remarque la présence d'un *h* initial et de lettres doubles)¹². De plus, l'auteur du célèbre *Dictionarium Valachico-Latinum* a cherché, au milieu du XVII^e siècle, des graphèmes correspondant à certains sons roumains en dehors des systèmes orthographiques hongrois et latin (voir notamment *sh* pour *ș* : *albush* [blanc d'œuf], *shir* [rang], *thimishan* [de Timiș], ainsi que *ds* et *dsh* pour *ğ* : *urdsie* [fléau], *dshupenease* [dame, maîtresse de

¹⁰ Voir *Dictionarium Valachico-Latinum. Primul dicționar al limbii române*, Studiu introductiv, ediție, indici și glosar de Gh. Chivu, Editura Academiei Române, București, 2008.

¹¹ Carlo Tagliavini, *Il „Lexicon Marsilianum”*. *Dizionario latino-rumeno-ungherese del sec. XVII*, Studio filologico e testo, Cultura Națională, București, 1930.

¹² Ion Gheție, *Fragmentul Todorescu*, dans *vol. cit.*, pp. 286-298; voir aussi Gh. Chivu, *Grafiile cu model latin în scrisul vechi românesc*, dans *Antic și modern. În onoare Luciae Wald*, Humanitas, București, 2006, pp. 116-124.

maison]). Ou encore, en réfléchissant à la forme des mots consignés, il a inventé des lettres (du type du dygraphe *tz*, utilisé pour écrire certains dérivés de bases se terminant par *t*, comme *despertziture* [séparation], *nevinovetzie* [innocence], *sufletzel* [petite âme])¹³ afin d'indiquer, dans une tentative très intéressante, à la fois l'apparition d'un son par alternance consonantique et la structure lexicale de certains dérivés. Et des exemples de ce type peuvent être tirés de toutes les sources inventoriées précédemment.

2. La prière du « Notre Père », que Luca Stroici a rédigée à la demande de Stanisław Sarnicki, éditeur de l'ouvrage intitulé *Statuta y Metrika Przywilwiów Korronnych* (Cracovie, 1593)¹⁴, constitue la première tentative connue d'utiliser l'alphabet latin selon les règles orthographiques polonaises. Chronologiquement, le texte rédigé par le grand boyard moldave constitue la deuxième preuve de la présence de l'orthographe en lettres latines dans l'écriture roumaine ancienne. La prière, issue de la version contenue dans *l'Évangile selon Matthieu* (chapitre VI, versets 9-13), reflète une traduction à diffusion restreinte en Moldavie. (Une variante de cette même traduction du texte a été transcrite, en 1669, par Nicolae Milescu Spătarul pour Thomas Smith, aumônier de l'église anglicane de Constantinople¹⁵).

Selon le modèle orthographique polonais, utilisé très probablement tant sous l'influence de la nationalité de Stanisław Sarnicki que grâce à la culture de Luca Stroici, la forme graphique de l'oraison dominicale atteste l'emploi des graphèmes *c* pour *ț*: *imperecia* [le royaume], de *cz* pour *č*: *aducze* [apporter] ou de *w* pour *v*: *swincaske* [sanctifie]. Les analyses des spécialistes mettent toutefois en évidence certains reflets, souvent commentés, de l'orthographe latine, respectivement italienne (parmi

¹³ Gh. Chivu, *Studiu introductiv*, dans *Dictionarium Vlachico-Latinum. Primul dicționar al limbii române*, pp. 36-47.

¹⁴ Le texte a été étudié pour la première fois par Bogdan Petriceicu Hasdeu (*Luca Stroici, părintele filologiei române*, București, 1864). L'étude a été publiée de nouveau par Grigore Brâncuș, dans B. P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, I, Editura Minerva, București, 1988, pp. 34-48.

¹⁵ Letiția Turdeanu-Cartojan, *Une relation anglaise de Nicolae Milescu: Thomas Smith*, dans „Revue des études roumaines”, 1954, pp. 144-152; Dalila Aramă, *Nicolae Milescu și originile limbii române*, dans „Revista bibliotecilor”, XXV, 1972, no. 5, pp. 296-297.

lesquels l'utilisation de *c* à la place de *cz* pour noter le *č* : *ceru* [le ciel] et de *v* à la place de *w* : *se vie* [vienne]). À ces constatations s'ajoute la présence du *o* dans *komu* [comment], sous l'influence certaine de l'écriture latine, ainsi que l'orthographe *sci*, d'origine incontestablement italienne : « *sci* noi lesem... », et la forme *astedei* (mal orthographiée à la place de *astédie* ?) pour *astădzi* [aujourd'hui].

Bien qu'elles soient peu nombreuses dans l'ensemble (le texte rédigé par Luca Stroici est d'ailleurs assez court), ces influences mettent en évidence, au-delà de la culture humaniste du grand logothète moldave, sa tentative d'offrir aux lecteurs occidentaux de l'ouvrage imprimé par Stanisław Sarnicki, et à travers la forme écrite de l'oraison dominicale, des arguments en faveur de l'origine latine de la langue roumaine. Commentant, en 1864, les particularités linguistiques de ce texte, B. P. Hasdeu considérait d'ailleurs avoir trouvé, dans l'utilisation par Luca Stroici de certains « termes purement latins » (tels que *pâne* [pain], *detorie* [dette], *detornic* [débiteur], auxquels correspondaient, dans les versions de Coresi de la prière, les mots d'origine slave *pită* [pain], *greșale* [fautes, offenses], *greșiți* [ceux qui nous ont offensés]), la preuve même d'une tentative naissante de purification linguistique de la part de celui que l'on considère comme le « père de la philologie latino-roumaine »¹⁶.

3. Au milieu du XVII^e siècle, après le synode de Cotnari (1642), organisé par la Congrégation de la Propagande de la Foi - *De Propaganda Fide* dans le but de consolider la vie ecclésiale au sein des communautés catholiques de Moldavie, fut rédigé puis envoyé à Rome le manuscrit intitulé *Speculum ordinis*. Compilé à partir de diverses sources, sous la coordination de Bartolomeo Basetti, nommé vicaire général pour la Moldavie, le texte comprend également la version roumaine du Credo, ainsi que les questions posées par le prêtre lors du baptême et du mariage¹⁷. Les passages rédigés en roumain (les colonnes précédentes du manuscrit contiennent des fragments similaires, écrits en latin, en allemand et en hongrois) se retrouvent, dans des

¹⁶ B. P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, ed. cit., I, pp. 34-48

¹⁷ Voir Antal Molnár, *Catholic confesinization in Early Modern Moldavia. The Synod of Cotnari and the Speculum Ordinis of Bartolomeo Basetti OFMConv. (1642)*, Libreria Editrice Vaticana, [Rome], [2025], pp. 349, 352-354. Cf. Fabian Doboș, *Sinodul de la Cotnari – 6 noiembrie 1642*, dans „Dialog teologic”, V, 2003, no. 11, pp. 109-116.

formulations similaires, dans les *Catéchismes* de Vito Piluzio (1677) et de Silvestro Amelo (1719). L'auteur des insertions roumaines, très probablement tirées d'une source contemporaine utilisée dans les églises catholiques de Moldavie, a été influencé dans sa transcription par les normes de l'écriture allemande. On remarque, à cet égard, la présence des graphèmes β [sz]: *ajeŝt* [celui-ci], *ŝau* [ou] et *w* : *kredzw* [credo], *wiaca* [la vie].

On retrouve ce même modèle orthographique allemand, vers le milieu du XVIIIe siècle, dans deux dénommées *reŝepte* « recettes », en réalité des vers satiriques à prétexte médical¹⁸, imprimées à Sibiu. Nous signalons, d'un inventaire de lettres plus riche que dans le cas des fragments roumains inclus dans le *Speculum ordinis*, la présence des graphèmes *sch* (*schpasz* [joueux]), *th* (*griseshe* [prendre soin de qqn]) et *ts* (*tsinszteszte* [honore]). Les noms sont systématiquement écrits, comme en allemand, avec une majuscule initiale (*Flore* [fleur], *Pectus* [poitrine], *Recept* [recette], *Venter* [ventre]), et la lettre *s*, également présente dans le dygraphe *sz*, revêt la forme allongée bien connue de l'écriture allemande.

4. Plusieurs missionnaires catholiques, originaires principalement d'Italie et intéressés par l'espace roumain, avaient identifié, dès le XIVe siècle, au nord du Danube, une population d'origine romaine qui parlait une langue semblable à l'italien (le roumain étant considéré soit comme du « latin corrompu », soit, plus rarement, comme de « l'italien corrompu »)¹⁹. Au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, plusieurs représentants de Rome furent envoyés en Moldavie afin d'apporter un soutien religieux aux communautés catholiques locales. Afin de mieux remplir leurs missions de manière plus efficace, ils traduisent, adaptent ou rédigent une série d'écrits en roumain ou comportant un texte parallèle en latin, respectivement en italien et en roumain.²⁰ Tous utilisaient, de manière presque naturelle (compte tenu de leur

¹⁸ Gh. Chivu, *Versuri satirice cu pretext medical din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, dans „Limba română”, XXXIII, 1984, no. 2, pp.133-136.

¹⁹ Voir, pour les commentaires, Ion Gheție, *O știre din 1453 a lui Flavio Biondo și începuturile scrierii românești cu litere latine*, dans *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, Editura Academiei Române, București, 1974, pp. 21-29.

²⁰ Une synthèse de ces écrits a été réalisée par Giuseppe Piccillo (*La langue roumaine dans les écrits des missionnaires italiens (XVII-XVIII siècles)*), dans „Revue des études sud-est européennes”, XVI, 1988, n. 3, pp. 205-214), synthèse reprise, avec de nombreux ajouts et précisions de nuance, par Teresa Ferro (*Gli scritti religiosi rumeni in alfabeto latino tra XVI*

culture d'origine), l'alphabet latin²¹, et la plupart (utilisées sans aucun doute dans les églises locales), destinées à être imprimées, étaient envoyées à cette fin en Italie.

En nous arrêtant exclusivement sur les manuscrits et les textes imprimés dus aux missionnaires italiens qui nous sont parvenus (les seuls pouvant être analysés d'un point de vue linguistique)²², nous signalons un premier texte de cette série, rédigé par Vito Piluzio, intitulé *Dottrina christiana tradotta in lingua valaca*, imprimé à Rome en 1677. Cet ouvrage, qui s'inspire, selon certains chercheurs, du *Catéchisme* de R. Bellarmino²³, a introduit pour la première fois dans le milieu catholique moldave le modèle des écrits rédigés en lettres latines au-delà des montagnes. En effet, la forme de ce premier Catéchisme chrétien moldave a été manifestement influencée par le *Catéchisme* de Gheorghe Buitul, originaire de Banat, paru quelques décennies plus tôt (Bratislava, 1636)²⁴. Au début du siècle suivant, Silvestro Amelio, personnalité importante de la Mission catholique de Iași, a rédigé, pour son usage personnel, mais très probablement aussi en pensant aux futurs missionnaires de l'espace roumain, un *Glosario italiano-muldavo*²⁵. En 1719,

e XVIII secolo: autori e destinatari, dans „Siculorum Gymnasium”, série nouvelle, Catania, LIV, 2001, no. 1–2, pp. 285-302; *Activitatea misionarilor catolici italieni în Moldova (sec. XVII-XVIII)*, București, 2004, pp. 12-15; *I missionari catolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, Clusium, [Cluj-Napoca], 2005, pp. 106-124).

²¹ Dans un texte particulier, nommé par certains chercheurs *Dicționar geografic* [Dictionnaire géographique], rédigé par un érudit valaque et un missionnaire italien, ayant vécu en Moldavie, la partie écrite en lettres latines correspond à une première colonne où sont utilisées des lettres cyrilliques. Le manuscrit a été rédigé vers la fin du XVIIe siècle, à la demande de Luigi Marsigli, qui voulait obtenir des informations utiles afin de connaître l'espace roumain. Voir Gh. Chivu, *Primul lexicon geografic italo-român și interpretarea grafemelor din textele vechi românești*, dans „Limba română”, LX, 2011, no 1, pp. 26-32.

²² Pour ce qui est d'une partie des écrits des missionnaires italiens, consignés de façon documentaire, mais dont la trace s'est perdue, voir, entre autres, notre étude *Texte scrise cu litere latine în epoca veche a culturii românești*, dans *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 noiembrie 2010, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011, p. 85-95.

²³ Giuseppe Piccillo, *Note sulla „lingua valacha” del Katekismo křiistinesko di Vito Piluzio*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXX, 1979, no. 1, pp. 31-46.

²⁴ Cf. les notations faites par Giuseppe Piccillo, dans *Il „Katekismu krestinescu” di Silvestro Amelio (1719)* (AGO Conv. Ms. S / XX-A-3), Parte prima. *Testo*, în „Balkan-Archiv”, N.F., 1992-1993, pp. 33-41.

²⁵ Idem, *Il Glossario italiano-muldavo di Silvestro Amelio (1719)*. *Studio filologico-linguistico e testo*, C.U.E.C.M., Catania, 1982.

Amelio reprit, dans une copie relativement fidèle, le *Catéchisme* de Vito Piluzio²⁶, en complétant le texte source par quelques prières, plusieurs formules sacramentelles et en ajoutant une sélection des Évangiles, intitulée *Pătimirea Domnului nostru, Isus Christos* [La Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ]. Et en 1725, Amelio avait déjà rédigé, en vue d'une future publication, un recueil de sermons pour tous les dimanches de l'année, intitulé *Conciones Latinae Muldavo*, dans lequel il avait associé à des textes tirés de sources occidentales, rédigés en latin, des extraits évangéliques et d'excellentes traductions en roumain²⁷. Anton Maria Mauro écrivit ensuite, vers 1760, *Diverse materie in lingua moldava*, une succession de fragments pertinents pour l'activité quotidienne d'un prêtre missionnaire catholique²⁸. Et une décennie plus tard, un auteur anonyme, identifié par les chercheurs soit comme étant ce même Anton Maria Mauro, soit comme Francantonio Minotto²⁹, a rédigé un guide de conversation italo-roumain, connu aujourd'hui, d'après son lieu de conservation, sous le nom de « *Manuscrit de Göttingen* »³⁰.

Bien qu'elles se distinguent par la finalité pour laquelle elles ont été rédigées (pour être utilisées lors des offices religieux ou pour faciliter l'apprentissage de la langue roumaine par les missionnaires), ces écrits, dus à des prêtres d'origine italienne, sont en revanche étonnamment « homogènes » en matière d'orthographe. En effet, qu'il s'agisse de manuscrits ou de textes imprimés, d'écrits religieux ou de textes destinés à être utilisés en dehors de l'Église, ils utilisent une orthographe en caractères latins au moins composite. Et, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, compte tenu de l'origine et de la culture de base des auteurs, cette orthographe ne correspond ni aux normes de l'écriture italienne, auxquelles renvoient les graphèmes *ci* et *cy* (utilisés pour noter le *č* : *acieste* [ces], *lancie* [lance]; *atuncy* [alors], *vecsnyce* [éternité]), *z* (utilisé pour le *ț* : *faza* [face, visage], *paerinz* [parents],

²⁶ Idem, *Il „Katekismu krestinescu” di Silvestro Amelio (1719)*, loc. cit.

²⁷ Voir Silvestro Amelio, *Conciones Latinae Muldavo*, Studii introductive, édition du texte et glossaire de Gh. Chivu et Florentina Nicolae, Editura Academiei Române, București, 2023.

²⁸ Carlo Tagliavini, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari cattolici italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, dans „Studi rumeni”, IV, 1929-1930, pp. 41-104.

²⁹ Șt. Pașca, *Manuscrisul italo-român din Göttingen*, dans „Studii italiene”, II, 1935, p. 119-136; Giuseppe Piccillo, *Il ms. romeno Asch 223 di Göttingen (sec. XVIII)*, dans „Travaux de linguistique et de littérature”, Strasbourg, XXV, 1987, no. 1, pp. 7-147.

³⁰ Voir Giuseppe Piccillo, ed. cit.

tozy [tous]) ou *sc(i)* (notant, rarement, le *š* : *scert* [cuit], *sci(e)* [être, soit]), ni avec celles de l'écriture latine, dont ont été reprises les lettres *ae* (pour noter le *e* : *acaesta* [celle-ci], *ducaezy* [amenez, allez], *encaeput* [début] ou une voyelle centrale : *iubitae* [bien aimé], *paemaent* [terre], *tatael* [le père]), *c* (pour noter la consonne vélaire *k* : *diacöny* [diacres], *maicae* [mères]) ou *g* (suivi de *e*, *i* ou *y*, pour noter la consonne palatale *g'* : *euangely* [évangile], *theologye* [téhologie], *vegiere* [vigile]). De nombreux graphèmes, utilisés très fréquemment, parmi lesquels *cs* et *cz* (pour *č* : *nicši* [ni], *czitesk* [je lis]), *s* et *sz* (pour *š* : *sapte* [sept], *greszele* [fautes, offenses]), respectivement *c*, *z* ou *cz* (pour *ț* : *osyndicylor* [les damnés], *pokoinzae* [repentir], *viaczae* [vie]) ont attiré l'attention des chercheurs non pas tant sur l'écriture polonaise³¹, que sur l'écriture hongroise³².

Le recours prépondérant au modèle orthographique hongrois par les missionnaires italiens constituait sans aucun doute un moyen d'adapter la forme des écrits rédigés par les envoyés de Rome aux habitudes orthographiques de leurs lecteurs, réels ou potentiels, des fidèles chrétiens de rite catholique, venus de Transylvanie pour s'installer dans les villages de Moldavie. Et cela constitue, en même temps, une preuve incontestable de l'existence, au-delà des montagnes, en Transylvanie et dans le Banat, d'une tradition orthographique, par laquelle l'écriture en lettres latines selon le modèle orthographique hongrois différenciait les textes de rite occidental de ceux de rite orthodoxe, dans lesquels l'écriture cyrillique était constamment utilisée.³³

III. L'exposé présenté dans les pages précédentes montre que, dès l'époque des écrits roumains anciens, où l'utilisation de l'alphabet slavon était prédominante, on connaît de nombreux textes, manuscrits ou imprimés, dans lesquels les lettres latines ont été utilisées. Les plus nombreux et, en même temps, les plus anciens de ces écrits, qui remontent

³¹ Cf. Carlo Tagliavini, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, p. 58; Giuseppe Piccillo, *Testi romeni in alfabeto latino (sec. XVI-XVIII)*, p. 7.

³² Gh. Chivu, *Influențe maghiare asupra ortografiei scrierilor misionarilor italieni din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, dans *Conferința națională de bilingvism*, București, 1999, pp. 9-18.

³³ Voir, pour des détails et des arguments, Gh. Chivu, *Considerații asupra scrierilor misionarilor italieni din secolele al XVII-lea și al XVIII-le*, dans *Comunicările „Hyperion”*, 8, 1999, pp. 129-136.

à l'époque de nos premiers monuments littéraires, proviennent de Transylvanie et du Banat. Rédigés par des érudits de formation humaniste, qui avaient adhéré à des mouvements culturels ou religieux occidentaux, ces écrits utilisent les lettres latines, reprenant le modèle orthographique hongrois, mais témoignent constamment de plusieurs influences de l'écriture latine de l'époque. À la fin du XVI^e siècle, puis vers le milieu du siècle suivant, on signale en Moldavie des utilisations, en quelque sorte accidentelles (si l'on tient compte du petit nombre de textes connus et de leur portée réduite), des modèles orthographiques polonais et allemands. Et, à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, suite au renforcement de la vie religieuse dans les communautés catholiques de Moldavie et de Bucovine, des envoyés de Rome rédigent de nombreux textes exhaustifs, dans lesquels la partie roumaine est écrite ou imprimée, presque naturellement, en caractères latins.

Très importants pour la compréhension de certains aspects de notre culture ancienne, et tout aussi utiles pour l'histoire des mouvements religieux dans notre espace culturel, ces textes, principalement manuscrits et presque toujours préparés pour l'impression, ont suivi le modèle orthographique hongrois, d'usage courant de l'autre côté des montagnes. Fait significatif pour la Moldavie, mais conforme à la manière de procéder des auteurs des autres écrits roumains anciens rédigés en caractères latins, les missionnaires italiens ont fréquemment ajouté au modèle orthographique hongrois des graphèmes et des usages orthographiques spécifiques à l'écriture latine ou italienne.

Preuve évidente d'une continuité culturelle souhaitée avec les territoires roumains situés au-delà des montagnes, d'où provenait au moins une partie des fidèles catholiques installés en Moldavie, pour l'accompagnement desquels les missionnaires italiens avaient été envoyés, l'utilisation du même modèle orthographique de type hongrois met en évidence, même si c'est indirectement, l'existence d'une tradition d'écriture en lettres latines dans l'espace culturel transylvanien.

Sans être aussi stable et unitaire que l'écriture cyrillique roumaine, l'écriture en lettres latines selon l'orthographe hongroise, utilisée en Transylvanie et dans le Banat, à partir du XVI^e siècle, puis acceptée, pour des raisons ecclésiastiques, dans les textes des missionnaires italiens

destinés aux communautés catholiques du nord de la Moldavie et de la Bucovine, a assuré, tout au long de la période de la culture roumaine ancienne, la différenciation des textes orthodoxes de ceux qui étaient destinés aux communautés chrétiennes subordonnées religieusement à l'Église d'Occident.

BIBLIOGRAPHIE

AMELIO, Silvestro, 2023, *Conciones Latinae Muldavo*. Studii introductive, ediție de text și glosar de Gh. Chivu și Florentina Nicolae, București: Editura Academiei Române,.

ARAMĂ, Dalila, 1972, *Nicolae Milescu și originile limbii române*, dans „Revista bibliotecilor”, XXV, no. 5, pp. 296-297.

BOERESCU, Pârvu, 2014, *Din istoria scrierii românești*, București: Editura Academiei Române.

CHIVU, Gh., 2008, *Dictionarium Valachico-Latinum. Primul dicționar al limbii române*, Studiu introductiv, ediție, indici și glosar, București: Editura Academiei Române.

CHIVU, Gh., 2006, *Grafii cu model latin în scrisul vechi românesc*, dans *Antic și modern. In honorem Luciae Wald*, București: Humanitas, pp. 116-124.

CHIVU, Gh., 1999, *Influente maghiare asupra ortografiei scrierilor misionarilor italieni din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, dans *Conferința națională de bilingvism*, București, pp. 9-18.

CHIVU, Gh., 2011, *Primul lexicon geografic italo-român și interpretarea grafemelor din textele vechi românești*, dans „Limba română”, LX, no. 1, pp. 26-32.

CHIVU, Gh., 2011, *Texte scrise cu litere latine în epoca veche a culturii românești*, dans *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie*. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 noiembrie 2010, Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, pp. 85-95.

CHIVU, Gh., 1984, *Versuri satirice cu pretext medical din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, dans „Limba română”, XXXIII, no. 2, pp. 133-136.

DOBOȘ, Fabian, 2003, *Sinodul de la Cotnari – 6 noiembrie 1642*, dans „Dialog teologic”, V, no. 11, pp. 109-116.

DRĂGANU, N., *Mihail Halici (Contribuție la istoria culturală românească din sec. XVII)*, dans „Dacoromania”, IV, partea I, 1924-1926, pp. 77-168.

FERRO, Teresa, 2004, *Activitatea misionarilor catolici italieni în Moldova (sec. XVII-XVIII)*, București.

FERRO, Teresa, 2001, *Gli scritti religiosi rumeni in alfabeto latino tra XVI e XVIII secolo: autori e destinatari*, dans „Siculorum Gymnasium”, serie nova, Catania, LIV, no. 1-2, pp. 285-302.

FERRO, Teresa, 2005, *I missionari catolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, [Cluj-Napoca]: Clusium.

GHEȚIE, Ion, 1982, *Fragmentul Todorescu*, dans *Texte românești din secolul al XVI-lea*, București: Editura Academiei Române, pp. 259-364.

GHEȚIE, Ion, 1981, *În legătură cu predica românească din 1608 a lui Franciscus Lovas*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXXII, no. 6, pp. 651-652.

GHEȚIE, Ion, 1974, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, București: Editura Academiei Române.

GHEȚIE, Ion, 1976, *Trei locuri controversate din Descrierea Moldovei a lui Dimitrie Cantemir*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXXVII, no. 5, pp. 519-521.

GHEȚIE, Ion; MAREȘ, Al., 2001 *De când se scrie românește?*, Univers Enciclopedic, București.

HALICI, Mihail (tatăl), 2003, *Dictionarium valachico-latinum. [Anonymus Caransebesiensis]*, ediție de Francisc Király, Timișoara: Editura First.

HASDEU, B. P., 1988, *Studii de lingvistică și filologie*, I, ediție de Grigore Brâncuș, București: Editura Minerva.

MOLNÁR, Antal, [2025], *Catholic confesinolization in Early Modern Moldavia. The Synod of Cotnari and the **Speculum Ordinis** of Bartolomeo Basetti OFMConv. (1642)*, [Roma]: Libreria Editrice Vaticana.

PANTALEONI, Daniele, 2007, *Observații asupra textelor românești cu alfabet latin (1570-1703)*, dans „Philologica Jassyensia”, III, no. 1, pp. 39-56.

PANTALEONI, Daniele, 2008, *Texte românești vechi cu alfabet latin: **Psalterium Hungaricum**, în traducere anonimă din secolul al XVII-lea*, Timișoara: Editura Universității de Vest.

PAȘCA, Șt., 1935, *Manuscrisul italo-român din Göttingen*, în „Studii italiene”, II, pp. 119-136.

PICCILLO, Giuseppe, 1982, *Il Glossario italiano-moldavo di Silvestro Amelio (1719). Studio filologico-linguistico e testo*, Catania: C.U.E.C.M.

PICCILLO, Giuseppe, *Il „Katekismu krestinescu” di Silvestro Amelio (1719)* (AGO Conv. Ms. S / XX-A-3), Parte prima. *Testo*, Parte seconda: *Comentario*, dans „Balkan-Archiv”, N.F., 1992-1993, pp. 33-41, 19-20; 1994-1995, pp. 9-538.

PICCILLO, Giuseppe, 1987, *Il ms. romeno Asch 223 di Göttingen (sec. XVIII)*, dans „Travaux de linguistique et de littérature”, Strasbourg, XXV, no. 1, pp. 7-147.

PICCILLO, Giuseppe, 1988, *La langue roumaine dans les écrits des missionnaires italiens (XVII-XVIII siècles)*, dans „Revue des études sud-est européennes”, XVI, no. 3, pp. 205-214.

PICCILLO, Giuseppe, 1979, *Note sulla „lingua valacha” del Katekismo kriistinesko di Vito Piluzio*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXX, no. 1, p. 31-46.

PICCILLO, Giuseppe, 1981, *Predica românească ținută la Roma, în 1608, de Franciscus Lovas*, dans „Studii și cercetări lingvistice”, XXXII, no. 2, pp. 173-177.

PICCILLO, Giuseppe, 1991, *Testi romeni in alfabeto latino (secoli XVI-XVIII)*, C.U.E.C.M., Catania.

TAGLIAVINI, Carlo, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari cattolici italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, dans „Studi rumeni”, IV, 1929-1930, pp. 41-104.

TAGLIAVINI, Carlo, 1930, *Il „Lexicon Marsilianum”. Dizionario latino-rumeno-ungherese del sec. XVII*, Studio filologico e testo, București Cultura Națională.

TURDEANU-CARTOJAN, Letiția, 1954, *Une relation anglaise de Nicolae Mănescu: Thomas Smith*, dans „Revue des études roumaines”, pp. 144-152.

VÂRTOSU, Emil, 1968, *Paleografia româno-chirilică*, București: Editura Științifică.

(Traduit en français par Felicia Dumas)

RELIGION, IDENTITÉ, SOCIO-CULTURE : UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE FREUDIENNE AU TRAVERS DE *MOÏSE ET LE MONOTHÉISME* (1939)¹

Baudouin S. DECHARNEUX
Prof. ULB – Maître de recherches du FNRS belge
Membre de l'Académie Royale de Belgique et
membre associé de l'Académie d'Athènes
bdecharn@ulb.ac.be

Résumé :

La religion et la psychanalyse entretiennent des relations étonnantes, et ce, depuis la fondation de cette dernière par Sigmund Freud. Au travers de ses écrits sur le religieux - *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), *Totem et tabou* (1912/1913), *Malaise dans la culture (civilisation)* (1930), *Moïse et le monothéisme* (1939) -, Freud montre comment le religieux est indissociable de la constitution des premiers liens que le sujet va entretenir avec la socio-culture au sein de laquelle il est amené à vivre. Entre société et identité, il s'agit dès lors de mesurer son importance sur le plan inconscient. C'est, à notre sens, la question du mythe qui s'inscrit au cœur de cette problématique.

Mots-clés :

Religion, psychanalyse, mythe, identité, inconscient

Introduction

La religion et la psychanalyse entretiennent des relations étonnantes, et ce, depuis la fondation de cette dernière par Sigmund Freud. Au travers de ses écrits sur le religieux – *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), *Totem et tabou* (1912/1913), *Malaise dans la culture (civilisation)* (1930), *Moïse et le monothéisme* (1939) –, Freud montre comment le religieux est indissociable de la constitution des premiers liens que le sujet va

¹ Nous développons ici une thématique que nous avons esquissée dans notre livre : *Psychanalyse et religion. Le phénomène religieux à la lumière de la psyché humaine. Chamanisme, polythéisme, monothéisme*, Bruxelles, Cod19/La Pensée et les Hommes, 2025. Le lecteur trouvera dans la bibliographie de ce livre les références qui ont inspiré notre réflexion (pp. 293-307).

entretenir avec la socio-culture au sein de laquelle il est amené à vivre. Entre société et identité, il s'agit dès lors de mesurer son importance sur le plan inconscient. C'est, à notre sens, la question du mythe qui s'inscrit au cœur de cette problématique. Elle se déploie clairement dans le Souvenir d'enfance comme moment fondateur du génie d'un Léonard encore enfant ; le meurtre du « père » et l'érection de sa mémoire et sa loi en totem relève d'un mythe fondateur ; *Malaise dans la culture* déconstruit le mythe fondateur du christianisme, issu du Judaïsme, à savoir l'amour du prochain ; enfin, le *Moïse* s'inscrit dans la même logique proposant même d'une *Geste mosaïque tout à fait inédite*.

Une pareille prospective ne va pas sans risque. Ainsi, en prenant comme fil conducteur l'idée de religion dans son rapport au *Moïse et le monothéisme*, le dernier livre de Sigmund Freud, nous nous efforçons de mettre en évidence dans les lignes qui suivent, que l'identité et la culture, lorsqu'on ignore les pulsions inconscientes qui les portent, tant sur le plan personnel que collectif, mettent à nu des comportements qui n'ont rien de rassurant. Ainsi les « origines » de la culture juive, relues par Freud montre combien le soubassement de cette tradition supposée avoir « inventé » le monothéisme, est complexe et problématique.

C'est la question de la dualité et du masque qui est ici abordée ; La dualité car la construction des mythologies induit un processus de dédoublement qui met en tension l'idéalité et son rapport au réel ; le masque car, entre la personne et sa théâtralisation psychique et sociale, se crée un interstice qui, d'un certain point de vue, correspond à la construction de la réalité du sujet, tantôt considérée au sein de la socio-culture où il évolue comme « normale », tantôt jugée aberrante. Le caractère relatif de cette adaptation aux structures sociopolitiques, variable dans temps et l'espace, est *un enjeu majeur pour la psychanalyse qui est à proprement parler révolutionnaire*. Elle se déploie à l'endroit où le sujet expérimente la dureté du réel sur lequel, comme l'a dit Lacan, « on se cogne », on peut que se cogner.

Les lignes qui suivent suggèrent l'idée que l'identité est un piège, certes nécessaire pour l'élaboration du processus d'individuation, néanmoins tragique, quand on mesure son caractère manipulateur et violent sur le plan sociopolitique. Ainsi, le principe d'identité sur lequel la philosophie occidentale s'est construite depuis le fameux poème de Parménide d'Élée,

s'avère un piège redoutable sur le plan collectif. L'idée est l'antithèse de l'idéologie. Sur ce point, la leçon de Freud demeure essentielle pour l'intelligence du *phantasme identitaire*.

Du côté des Anciens

La religion est un concept romain (*religio*) qui a été théorisé par Cicéron (106-43 av. J.-C.), principalement, dans le *De Natura Deorum*) et par Varron (116-27 av. J.-C.), dans ses *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*¹. On peut considérer que ces auteurs sont les premiers théologiens de la Rome antique, au sens moderne du mot théologien², dans la mesure où, s'inspirant de la philosophie grecque, notamment Platon dans *Les Lois*, ils ont pensé l'idée de religion, non seulement dans le contexte traditionnel afférent à leur socio-culture, mais aussi d'un point de vue universel.

Ainsi, Cicéron oppose la *religio* (étymologiquement un mot tiré du verbe *relegere*) et la *superstitio*, donnant à cette dernière une portée familiale (*gens*), car elle viserait un intérêt particulier, surtout la demande aux dieux qu'un clan, une fratrie, une famille, survive au travers de ses enfants et de ses descendants ; tandis que la religion s'adresserait à l'ensemble de ceux et celles qui composent la cité, l'*Urbs*, dont on sait la dimension universalisée dans les catégories de pensée romaine³. On pourrait dire avec un peu d'humour, qu'il est des personnes qui souhaitent qu'une voie mène directement à leur demeure, tandis que d'autres, plus éclairées, n'ignorent pas que *tous les chemins mènent à Rome...*

Le propos cicéronien doit, de notre point de vue être associé à la relecture des *Lois* – on ne négocie pas avec les dieux –, et, nous avons posé l'hypothèse qu'elle aurait un lien dans l'esprit du juriste romain, avec le rite des éloges prononcés sur les rostrs lors du décès d'un citoyen important. Ce rite funéraire doit être directement associé avec le cortège des masques (*imagines*) portés des acteurs (*effigies*) ; il s'agissait d'une véritable mise en

¹ Le texte nous est parvenu sous une forme fragmentée.

² On se souviendra que, pour les Anciens, les théologiens sont avant tout les poètes ayant chanté les origines (Homère, Hésiode, etc.).

³ Cf. *La religion existe-t-elle? Essai sur une idée prétendument universelle*, Editions de l'Académie Royale de Belgique, « L'Académie en poche », Bruxelles, 2012.

scène de la puissance d'une famille sur les plans visible et invisible⁴. Si l'on suit ce raisonnement, l'idée de religion au sens cicéronien doit être associée à celle de divinité, d'ancestralité, d'universalité, en indiquant sa portée collective sur le plan sociopolitique, l'orateur romain montre comment entre le visible et l'invisible, il est des mots qui nous affranchissent des maux, il est des symboles qui nous unissent dans l'émotion, il est des rites qui nous invitent à la rectitude. Entre la personne et son masque mortuaire, se joue la question de l'identité, invisible et visible, cachée et dévoilée, sensible et intelligible. Une identité liée à ses origines, l'ancestralité, sa vie, ses faits et gestes, mais aussi sa ville et donc, par extension, son être-au-monde. La religion relue par Cicéron pointe vers l'universel.

C'est au théologien Lactance (240-320) qu'appartiendra de définir d'une autre façon le concept de religion. Pétri de culture antique, on l'appelait le Cicéron chrétien, ce penseur propose en effet une autre étymologie du mot *religio* (du verbe *religare* selon Lactance) dans son traité sur *Les Institutions divines* (*Institutiones divinae*). Il privilégie le rapport personnel à la divinité, monothéiste en tant que chrétien, et, dans le sillage des écrits bibliques, notamment de l'Ancien Testament, avance l'idée qu'il s'agit d'un acte de « reliance » unissant l'homme, en son cœur, à la divinité⁵. Cette relation personnelle, une re/connaissance, doit donc être comprise comme intimement liée à la conscience⁶. On pourrait dire suivant une certaine logique structurale à *l'invention de la conscience*.

⁴ Nous étudions ce rite notamment dans *Religion et psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 67-71. Voir : C. Badel, *La Noblesse de l'Empire romain. Les masques et la vertu*, Seyssel, Champ Vallon, 2005. H. Slim, « Masques mortuaires d'El-Jem (Thysdrus) », dans *Antiquités africaines*, 10, 1976, pp. 79-92 (un texte important pour la problématique qui retient ici notre attention).

⁵ Cette « reliance » est une alliance (hb. : *b^erit*) et une élection (hb. : *bahar*). *La religion existe-t-elle...*, *Op. cit.*, pp. 43-51.

⁶ B. Decharneux, « Quelques avatars antiques de la conscience et de ses projections artistiques en Occident », dans *Religions et art* (A. Dierkens, S. Perperstrate et C. Vanderpellen-Diagre, eds), *Problèmes d'histoire des religions* T. XX, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2010, pp. 31-39. Voir aussi notre étude sur Socrate : B. Decharneux, *Socrate. L'Invention du religieux*, Éditions de l'Académie Royale de Belgique, « L'Académie en poche », Bruxelles, 2016. Dans la littérature latine, l'idée de conscience en tant que telle, apparaît sous le calame d'Apulée de Madaure (*De deo socratis*, 16), elle était déjà présente sous des formes variées dans la philosophie grecque. Cf : Apulée, *Opusculs philosophiques. Le démon de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1973 (Rivages poche/Petite bibliothèque, 1993, trad. C. Lazan, préface de P. Quignard). Citons également sur le thème

Il importe peu ici de décider qui de Cicéron ou Lactance se rapproche de la vérité philologique⁷. On retiendra qu'une double axialité est tracée. L'une, immanente, intimement liée à la socioculture romaine, à l'ancestralité (*mos maiorum*), à la secondarisation de l'*externa superstitio*, si importante pour l'intelligence d'une civilisation qui allait devenir le soubassement d'un empire ; l'autre, transcendant, reliant la personne à un dieu unique, universel, prenant un visage humain au travers de son incarnation en la personne de Jésus. Il est un contraste saisissant entre les masques de cire romains, polychromes, fixés sur le mur proche de l'autel des dieux Lares, les portrait du Fayoum, modestes héritiers des somptueux masques funéraires des pharaons égyptiens, et les premières représentations du Christ (Mandylion) et la Vierge Marie (portrait lucanien de la *Theotokos*) qui donneront naissance à l'art des icônes⁸.

Quoiqu'il en soit la définition de Lactance que nous avons associée à un acte de « reliance » librement consenti, personnel et volontaire, entre l'homme et Dieu, inspirera des auteurs prestigieux, tels Augustin (354-430), Isidore de Séville (mort en 636), Thomas d'Aquin (1225 ?-1274). Ce dernier, Dans la *Somme théologique* (question 81. Article I), prend la mesure de la complexité du mot *religio*. Il fait observer que, si la religion est supposée régler nos rapports avec Dieu, elle est aussi un ensemble de pratiques (citation de l'*épître de Jacques* 1, 27), qui consistent, par exemple, à visiter les orphelins et les veuves lorsqu'ils sont éprouvés (charité), se garder pur des mauvaises influences du siècle (lutte contre les passions), bref, adopter une attitude juste à l'endroit de son prochain. Si l'on suit la démonstration du docteur angélique, la religion doit être associée à l'idée de piété (à l'endroit de ses parents, de ses alliés, de tous ceux avec lesquels nous avons contracté une obligation, etc.). La *religio* excède ainsi largement une définition théorique, elle doit être élargie au champ de la vie pratique.

Le théologien perçoit fort bien qu'il existe une tension entre les spéculations philosophiques qui relèvent de la théorie et les pratiques quotidiennes qui sont du ressort de l'orthopraxie. Citant saint Augustin, il

de l'individuation : B. Decharneux et F. Nobilio, « L'Égypte ou l'attraction de l'altérité : Virgile, Ovide », dans Fl. Quentin (éd.), *Le livre des Égyptes*, Paris, Robert Laffont, 2015.

⁷ La philologie tranche généralement en faveur de Cicéron.

⁸ Sur cette fascinante trajectoire : R. Tefnin, *Les regards de l'image. Des origines jusqu'à Byzance*, Paris, Éditions de la Martinière, 2003.

évoque l'idée de *latreia* (latrerie) qu'il traduit justement du grec par l'idée de servitude, qui renvoie elle-même à l'idée paulienne de charité spirituelle. Il ne peut être question d'exclure du champ de la religion *l'amour du prochain*. Le culte est aussi de la religion ; or, on ne voue pas un culte, il faut entendre ici le vocable comme un respect inconditionnel, uniquement à Dieu, on a aussi le devoir de le tourner vers ses parents. Enfin, et le propos est essentiel, Thomas souligne que les gens d'Église qui prêtent des vœux, en suivant des pratiques particulières (les Règles), acceptent d'obéir à d'autres hommes (vœu d'obéissance) et qu'on peut également les qualifier de religieux, ce qui rend l'idée encore plus complexe⁹.

Avec l'esprit de synthèse qu'on lui connaît, et qui force l'admiration, Thomas d'Aquin, rassemble la variété des usages du mot religion, une triple étymologie (lecture renouvelée/*re-legere* ; choix liaison intime, étroite/*religare* ; choix réitéré/*re-electio*), autour de l'idée d'*ordre divin*. Lointain disciple d'Aristote, il s'inscrit dans la foulée des « prédécesseurs ». Ainsi, la religion serait une manière de s'unir au principe premier, qui est aussi la fin suprême. Et le Stagirite de surgir de nouveau au détour de la démonstration...

Nous ne cessons de négliger Dieu tant notre inclinaison au péché est grande ; il nous faut donc croire et, en professant notre foi, en quelque sorte le retrouver. L'homme se perdant est en quête de la foi en perdition. En posant des actes de piété concrète (sacrifice, adoration, prières), en soulageant la souffrance de son prochain (visites aux veuves et orphelins, etc.), en accepter sa servitude par rapport à Dieu (*latreia*), il convient de rendre un culte à Dieu (comme l'agriculteur prend soin de son champ) ce qui relève de la piété, de lui vouer sa vie (les ordres religieux, la vie monastique) par exemple en se retirant du monde, pour mener une vie contemplative (vie érémitique). L'humain peut s'affranchir du déterminisme qui semble le vouer inexorablement au mal. La religion comme antidote au péché originel ?

On le voit la parenté, la transcendance, la piété, dessine un cercle qu'on pourrait qualifier de vertueux. Chacune de ses dimensions est constitutive de l'idée de religion. Celle-ci ne peut être dissociée de sa dimension sociale (famille, institution ecclésiastique, rapport au prochain).

⁹ Sur la question de l'amour du prochain : S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* {*Malaise dans la culture* (civilisation)}, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930. Nous avons analysé le texte dans notre ouvrage *Religion et psychanalyse...*, *op. cit.*, pp. 244-245.

Elle est la condition de possibilité d'une vie collective et personnelle harmonieuses, conforme aux idéaux de charité et de justice. La religion est à la fois un lien authentique et personnel avec le divin et une idée autorisant la régulation de vie collective, sociale, au sein d'une culture dont elle est le ciment. La religion en tant qu'expression de l'identité personnelle et collective, est tant que belle totalité. Reste le théologique, la science pour le philosophe scolastique, elle retient davantage son attention ; ceci est une autre histoire ou plutôt la même.

Du côté des Modernes

La philosophie moderne avec René Descartes (1596-1650) et ses successeurs, au premiers chefs Emmanuel Kant (1724-1804) et Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) et bientôt, se profilant dans leur sillage, des penseurs contemporains comme Auguste Comte (1798-1857 ; la dialectique du dépassement de la religion) Søren Kierkegaard (1813-1855 ; la religion comme stade ultime de l'évolution philosophique), Karl Marx (1818-1883 ; la religion comme opium du peuple) ou Friedrich Nietzsche (1844-1900 ; l'affirmation de la mort de Dieu), vont, peu à peu déconstruire, ce modèle médiéval, pour privilégier l'idée d'un sujet pensant, cherchant à vivre (philosophie existentielle) de façon autonome en toute liberté. Il est vrai que, à l'époque contemporaine, Charles Darwin (1809-1882) avait donné un fameux coup de pied dans la fourmilière religieuse. L'injonction évolutionniste excéda le champ des sciences naturelles, pour gagner toutes les disciplines scientifiques y compris la philosophie.

Il ne peut être question ici d'examiner en détails une telle évolution de la philosophie de la religion ; il convient toutefois de noter que c'est bel et bien la question du choix, celle de la liberté d'examiner et du libre-arbitre, dont il est question, pour faire bref, dans l'héritage du protestantisme. Spinoza déjà n'avait-il pas démontré que *l'homme est libre quand il sait en quoi il est déterminé*. Une telle prospective entraîna une modification en profondeur du rapport à la religion¹⁰. Nous sommes toujours les héritiers des catégories élaborées par ces penseurs qui externalisèrent le questionnement et l'analyse du religieux par rapport à leur foi respective et, parfois, de leur scepticisme.

¹⁰ Cf. J. Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2024⁵.

Il n'est guère étonnant que l'idée d'athéisme et bientôt celle d'agnosticisme apparurent à la charnière des Lumières et de l'époque contemporaines¹¹.

L'humain renaissant demeurerait un homme qui se définissait comme un *homo religiosus* (querelle de Valladolid) et qui légitimait notamment sa prétention à une universalité pratique (colonialisme), en insistant sur les bienfaits que la transmission de la religion (la sienne) entraînerait auprès des peuples soumis¹². Ne s'agissait-il pas de les sauver ? La religion devint ainsi le concept par excellence, qui légittima cette première forme de mondialisation, dont on sait aussi qu'elle relevait, plus cyniquement, d'intérêts basement matériels, pour paraphraser Nietzsche, une justification « humaine trop humaine ».

Les philosophes du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud) déconstruisirent ce qui était devenu une idéologie, pour poser en d'autres termes la question du religieux. L'antithéologie de la mort de Dieu, l'affirmation de la religion « opium du peuple », la religion en tant que névrose de l'humanité, sont autant d'affirmation qui ébranlèrent une idée dont le caractère central et la dimension régulatrice, étaient largement incontestées jusqu'alors. C'est un certain héritage des Lumières ; c'est aussi une conséquence directe de la révolution française. Si les affirmations précitées peuvent être contestées directement, elles n'en restent pas moins des moments où le questionnement sur le religieux fut revitalisé, où penser le religieux redevint essentiel du point de vue philosophique. Figée sous une forme idéologisée, l'idée de religion redevint une question dynamique. Elle nous taraude toujours¹³.

¹¹ Pour une approche synthétique de cette problématique : B. Decharneux, J.-L. Wolfs et F. Nobilio, « Les conceptions athée, agnostique, théiste », dans *Neutre et engagé. Gestion de la diversité culturelle et des convictions au sein de l'enseignement public belge francophone* (B. Decharneux et J.-L. Wolfs avec la collaboration de D. Delaunois et C. Glorieux, eds.), E.M.E, Bruxelles-Fernelmont, 2010, pp. 210-219.

¹² Cf. *Psychanalyse et religion...*, *op. cit.*, pp. 26-30.

¹³ La tradition philosophique occidentale perd souvent de vue que, dans l'*Ancien Testament*, Dieu est une question. Le caractère « imprononçable » et « illisible » de son Nom (le Tétragramme) invite d'entrée de jeu à le penser de façon heuristique. De même, le texte ne narre pas l'histoire d'un peuple adorant son Dieu ; il retrace, nous semble-t-il, l'histoire d'un peuple oubliant sans cesse son Dieu. Ainsi, au travers d'un *reste sauveur*, chaque génération est appelée à raviver un questionnement qui ne cesse d'être oblitéré par l'histoire et ses tribulations, les humains et leurs passions. Voir notre article : B. Decharneux, « Sans Dieu ?

La psychanalyse, au travers de la figure de son père fondateur, Sigmund Freud, se devait d'interroger la religion. Il le fit et, de notre point de vue, nous l'avons souligné d'emblée, ses réflexions n'ont pas pris une ride. Qu'il nous soit permis ici de reprendre une partie de notre étude sur la psychanalyse dans le chapitre que nous avons consacré à *Moïse le monothéisme*, afin de montrer la centralité de la réflexion philosophique sur le religieux dans l'œuvre de Freud¹⁴.

Dans *Moïse et le monothéisme*, Freud défend une thèse audacieuse : Moïse n'était pas un Hébreu, mais un prince égyptien. Selon lui, il aurait été un membre de la caste des prêtres égyptiens, probablement d'origine étrangère et il aurait adopté le monothéisme d'Akhénaton (le pharaon héréditaire de l'Égypte qui avait imposé un culte à Aton, le dieu solaire unique). Exilé, peut-être rejeté, Moïse aurait ensuite fondé un culte monothéiste parmi les Hébreux ; toutefois, après sa mort, ses enseignements auraient été déformés, et son nom serait devenu mythique¹⁵.

Mettant sur le métier le célèbre passage du buisson ardent (*Ex* 3, 14-16), un des textes les plus célèbres de la tradition théologico-philosophique occidentale, Freud l'interprète conformément à la méthode analytique. Il ne s'agit pas pour lui d'un « fait historique » ou d'un événement religieux au sens classique, une Révélation, mais bien d'une construction de l'inconscient collectif et des processus psychologiques humains, nous dirions les structures psychiques fondamentales, à l'œuvre au sein de toutes les socio-cultures. Le psychanalyste, à l'instar Cicéron, vise l'universel. Il donne ainsi implicitement une dimension paradigmatique au Judaïsme.

Le buisson ardent, cet arbuste qui brûle sans se consumer est, pour Freud, un symbole qu'il faut interpréter de façon polysémique ; en effet, en l'appréhendant dans toute sa complexité, il lui apparaît que c'est davantage le caractère conflictuel de la relation de Moïse avec Dieu dont il est question dans l'*Exode*, que de l'affirmation d'un lien privilégié qui l'aurait uni à la

Quelques réflexions sur une étrange question », dans *Revue éthique – esthétique Ah !* (M. Deguy et J. Sojcher, édés), Leuven, Peeters, 2006, pp. 163-176.

¹⁴ Sur Freud et la religion : *Id.*, pp. 233-281.

¹⁵ La distinction entre « peuple hébreu » et « peuple juif » n'est, à notre sens, pas claire chez Freud. De façon classique, on parle de religion des Hébreux avant l'Exil en Babylonie, puis de religion juive. Il est vrai que ce distinguo n'est pas essentiel pour l'intelligence de la démonstration.

divinité. Le buisson ardent représenterait donc plus une souffrance et une transformation de la *psyché*, qu'une présence rassurante ou l'attestation de la demande d'une mission immanente.

La symbolique du feu, que Freud associe au le symbole de la peur de la destruction, renverrait ainsi à l'angoisse de la mort en tension avec la quête de l'immortalité et de la transcendance. On se souviendra que l'inconscient se lit et se dit comme immortel. C'est dans cet entre-deux que se donne le récit biblique, qu'on peut interpréter comme une mise en tension de la condition humaine et de la définition du divin. Prolongeant le commentaire freudien, on peut soutenir qu'entre la condition immanente de l'homme et la définition transcendante du divin, théologique en soi, le temps et d'éternité sont écartelés ; cette tension, il s'agit d'une sidération, fonde la temporalité législative mosaïque, et au travers de sa figure fondatrice, celle de l'identité d'un peuple.

On sait que le père de la psychanalyse était plus que prudent, pour ne pas dire défiant, à l'endroit de la religion. Il ne goûtait guère aux joies de la mystique et préférait catégoriser cet élan vers divin comme *un mécanisme de refoulement, une projection* des sentiments ou une *névrose collective*. Aussi, l'expérience de Moïse pourrait bien être, à ses yeux, une sorte de « folie religieuse » résultant de « délires mystiques », qui seraient autant de projection des conflits intérieurs innervant la *psyché* prophétique. En effet, le texte de la Bible ne cesse de nous présenter le grand homme comme un être élu, et, on le sait, l'élection est une des caractéristiques de la religion des Hébreux ; toutefois, il est aussi un personnage tourmenté, portant sur ses larges épaules « l'histoire » de son peuple qu'il est appelé à délivrer¹⁶.

Interrogeant la divinité sur son nom, Moïse se voit répondre : "Je suis celui qui suis" ("Ehyeh Asher Ehyeh" en hébreu), ce qui apparaît comme une réponse fort ambiguë et ce d'autant plus qu'il est appelé à retourner en Égypte

¹⁶ C.G. Jung est plus nuancé sur les pratiques spirituelles et mystiques. Sur la mystique le livre Luc de Heusch, *La transe. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions complexes, 2006, nous a fortement influencé, notamment les distinctions entre exorcisme et adorisme (R. Bastide). L'hypothèse jungienne (*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, 1912), d'un « inconscient polythéiste » permet de comprendre autrement la démonstration freudienne qui retient ici notre attention. Le *moi*, le *ça* et le *surmoi* de la deuxième topique freudienne, sont ainsi relus en des termes de puissances antagonistes qui s'affrontent.

pour libérer son peuple¹⁷. Pour Freud, cette réponse est celle du « père originel », une abstraction, qui échappe à toute forme de définition, de catégorisation, de figuration. C'est toute la finitude l'homme, son déterminisme, ses contingences, qui sont ainsi confrontées à la Parole d'un Dieu. Il s'agit d'un principe qui, au-delà des qualifications humaines, des contradictions afférentes à la mortalité, transcende toute forme de conflit.

Moïse et le buisson ardent, c'est le moment où se cristallise la rencontre, et aussi la tension, entre l'humain et le divin ; la mise en perspective de la personne avec la figure du Père. On peut avancer l'idée que qu'il s'agit pour Freud d'une métaphore du désir humain de transcender sa condition, sans qu'il n'oblitére pour autant ses limites intrinsèques, ses angoisses fondamentales, et sa conscience d'être incapable de connaître pleinement la divinité. D'un certain point de vue, et nous convenons que le propos est fort audacieux, Freud répond à l'interrogation franciscaine médiévale de saint Bonaventure (1221 ?-1274) : comment un être fini, limité, contingent, peut-il avoir en lui un questionnement sur l'infini qui, par définition, lui échappe. Quelle est cette étrange question sur la transcendance et l'infini, qui taraude nos natures immanente et limitée ?

Conclusions ouvertes

Freud, reprenant une thèse de *Totem et tabou* remet en question les lectures ontologisantes, elles sont massivement issues des traductions grecque et latine, de l'*Exode* en montrant que la question centrale est celle de l'identité et de refoulement¹⁸. La thèse des deux Moïse, l'un prince égyptien ayant épousé les thèses du pharaon jugé hérétique Akhénaton et cherchant à perpétuer cette tradition au sein d'une communauté désireuse d'échapper à la

¹⁷ Cf. B. Decharneux Baudouin, *Philosophie de la religion. L'Antiquité*: du Pythagorisme à la fermeture de l'École d'Athènes, E.M.E., Bruxelles-Fernelmont, 2013, pp. 222-224. Dans le chapitre consacré à Philon d'Alexandrie, nous avons étudié la symbolique du buisson ardent (*De Vita Mosis*). La *Septante* traduira en grec l'hébreu par *egô eimi ho ôn* et saint Jérôme, et à sa suite la *Vulgate* - la traduction de la Bible en latin *ego sum qui sum*. Ces traductions sont évidemment lourde de sens sur le plan ontologique. Le texte hébraïque semble plutôt acter une fin de non-recevoir, quant à l'interrogation de Moïse sur l'identité de Dieu. Nul ne peut connaître le nom de la divinité car, dans une logique archaïque, ceci équivaldrait à posséder un pouvoir magique sur lui.

¹⁸ Sur les traductions : B. Decharneux, *Lire la Bible et le Coran. Repères philosophiques*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2013, pp. 26-80.

servitude, pour paraphraser Marcel Detienne, *un étranger chez lui révélant à des étrangers l'étrange qui est en eux*, l'autre un chef de bande, sans doute violent, tournant son regard vers une terre fantasmée comme promise. Le meurtre du premier, hypothèse mythique de Freud, la terrible culpabilité ressentie par ceux qui l'avaient perpétré, aurait conduit à une forme de totémisation du héros nimbé de toutes les vertus. Un Moïse divin versus un Moïse humain.

On notera à ce stade que la forgerie du concept de religion, que nous avons brièvement retracée dans la première partie de notre exposé, s'est appuyée en Occident sur une double définition, comme si elle ne pouvait s'établir qu'au croisement, à l'intersection, de pensée duelle. De même, pour Freud, l'invention de la religion des Hébreux, l'émergence de la Loi mosaïque est fondée dans un entre-deux. C'est paradoxalement cette polarisation qui serait à l'origine du monothéisme¹⁹. C'est toute la question du double qu'on peut aussi associer à la thématique du masque. Celle-ci n'est guère étrangère, nous l'avons vu en évoquant la ritualité romaine, à l'émergence de l'idée de religion.

A cet endroit, il est intéressant aussi de la rapporter à celle de théâtralité. En effet, les masques des ancêtres se trouvaient proche de l'autel des dieux Lares (atrium, cuisine), qui, lui-même, n'était guère éloigné du foyer domestique (Hestia). Les *Manes* protégeaient donc l'espace domestique et, partant, la lignée qui vivait dans la demeure. Les masques des *Larvae*, esprits terrifiants, rôdant et dangereux, viennent entre contrepoint de cette pratique rituelle. Tout se passe dans l'analyse freudienne ; comme si les deux Moïse jouaient cette fonction polarisante : entre protection et terreur. Oserions-nous dire à cet endroit que la psychanalyse met en évidence, comme en lumière, cette scène théâtrale où les masques sont portés ? Où la tension entre la bienveillance et la violence ne cesse de s'opposer renforçant la barrière qui sépare le conscient du refoulé.

La *Geste de Moïse* serait celle d'un refoulement collectif, d'un oublié magnifié sous une autre forme ; elle serait une métaphore du conflit œdipien, mettant en scène l'enfant (le peuple hébreu) se libérant du père tyrannique avant d'adopter sa loi, dans toute sa rigueur sublimée (la loi divine). Le nom

¹⁹ L'historien des religions contemporains préfère par d'hénothéisme, à savoir d'un système religieux regroupant les divinités sous l'autorité d'une puissance principale qui les englobe.

du père fut substitué par le nom transcendant du Père (le nom de YHWH), dont on sait la fortune postérieure pour l'économie de l'ordre moral, social et religieux au sein des monothéismes.

Non sans une certaine audace, nous avançons donc l'idée que le nouveau paradigme religieux mis en place par Moïse – entendons par là ceux qui se revendiquant cet héritage, le thématysèrent et le coulèrent dans les formes littéraires que nous connaissons au fil des siècles qui suivirent –, est le fruit de violences extrêmes : le mouvement réformateur d'Akhénaton, répression des « hérétiques », l'exil du prince égyptien, la servitude des Hébreux en terre d'Égypte, la répression des pensées dissidentes au désert, le meurtre supposé du Moïse idéalisé, la conquête de la terre promise, etc. Pour que Dieu descende des « Hauts-lieux » pour s'installer au milieu de son peuple, il fallut un cortège de brutalité²⁰. La violence de la castration œdipienne sert ainsi de modèle pour comprendre l'établissement de l'ordre social. On notera au passage qu'une telle approche de l'identité, nécessairement meurtrière, du moins sur le plan symbolique, met curieusement en perspective les discours sur les origines, les racines, la tradition²¹.

Derrière ces démonstrations, c'est la tension entre le conscient et l'inconscient qui se joue. Celles des individus ballotés entre des pôles contradictoires, celles des peuples se construisant des identités fantasmée (roman national). L'identité socio-culturelle apparaît ainsi, tel un fantôme, sur la scène de nos existences, se jouant des détours de l'histoire, mêlant idées et idéologies au grès de ses récitations, s'affublant des masques divers que nous entreposons dans nos vestibules. Elle joue et se joue de nous, donnant à nos déterminismes inconscients les apparences de la liberté ; affublant les idoles de nos panthéons imaginaires des oripeaux de l'égalité ; laissant croire,

²⁰ Sur les Hauts-lieux : B. Decharneux et A. d'Helt, « Des Hauts-lieux aux lieux du Temple et de Dieu : Itinéraire d'un symbole de l'Israël antique aux exégèses allégoriques de Philon d'Alexandrie », dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 6^e série, t. XXI, Communications, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 2010, pp. 17-38. Il faut distinguer trois étapes principales dans l'histoire de religion hébraïque (en assumant l'anachronisme du mot « religion » : 1. La religion des patriarches (religion d'Abraham : culte des Hauts-lieux) ; 2. La religion mosaïque (époque de l'Exode : la Loi mosaïque) ; 3. La religion juive (époque de l'Exil en Babylonie : monothéisme universalisant).

²¹ Le livre d'Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1999, est bien sûr incontournable.

même, que nos rejets, nos exclusions, nos haines, sont l'expression de la fraternité.

Tel le dieu Protée, l'identité s'échappe, évanescence, chaque fois que nous nous efforçons de la saisir, s'estompe quand nous voulons la définir, s'évanouit dans ses liens quand elle prend la forme de l'écriture. Portant le masque des ancêtres, celui de la terreur, celui de l'acteur sur la scène, elle mène sa danse mortifère. Sur le divan du psychanalyste aussi, elle se dit, se redit, se glorifie, se lamente, se gausse... Elle tord et distord. Et quand le signifiant quitte le signifié, elle ricane, enfin rendue à la seule volonté de puissance. La psychanalyse n'est pas une bonne nouvelle.

Reste Freud devant le Moïse de Michel-Ange.

Bibliographie orientée :

1. DECHARNEUX, Baudouin, 2012, *La religion existe-t-elle ? Essai sur une idée prétendument universelle*, Bruxelles : Editions de l'Académie Royale de Belgique, « L'Académie en poche ».
2. DECHARNEUX, Baudouin, 2019, *Narcisse entre le visible et l'invisible. Essai autour d'un reflet symbolique*, Louvain-la-Neuve : PUL.
3. DECHARNEUX, Baudouin, 2025, *Religion et psychanalyse, Le phénomène religieux à la lumière de la psyché humaine. Chamanisme, polythéisme et monothéisme*, Bruxelles : Code9-La Pensée et les Hommes.