Francis Conte

L'héritage païen de la Russie

Aujourd'hui libérée du système soviétique, la Russie retrouve son passé et la richesse de la culture du monde paysan, que ni le tsarisme ni le communisme n'ont réussi à faire disparaître.

S'appuyant sur des enquêtes effectuées à la fin du siècle dernier (notamment par les ethnographes) et sur le renouveau actuel des recherches, Francis Conte, professeur de civilisation russe et directeur de l'UFR d'études slaves à l'université Paris-Sorbonne, évoque cette mosaïque faite de mythes et de croyances. Par-delà les caricatures du *moujik* popularisées en Occident, ce livre - qui sera suivi d'un second volume consacré aux représentations de la mort et de l'au-delà - traite du monde alentour : les éléments, la forêt, les animaux, la maison (l'*izba*) avec lesquels la paysannerie russe a toujours entretenu des relations spécifiques, fondées sur un ordre symbolique transmis par les contes et légendes, mais aussi par les rituels liés aux grands événements de la vie. Cette perception du sacré intimement mêlée à la foi orthodoxe forme une religiosité originale toujours vivace en dépit des ruptures, un « néo-paganisme » singulier qui s'inscrit dans le courant de redécouverte, par les Russes, du sens de leur longue histoire.

Peinture : Kustodijew, Boris Michailowitsch.
Photo : AKG.

9 782226 089182

ISBN 2-226-08918-7
170,00 F TTC

Francis Conte

L'héritage païen de la Russie

Le paysan et son univers symbolique

Bibliothèque ALBIN MICHEL Histoire

Francis Conte

L'HÉRITAGE PAÏEN DE LA RUSSIE

I

Le paysan et son univers symbolique

Albin Michel

© Éditions Albin Michel, S.A., 1997
22, rue Huyghens, 75014 Paris

ISBN : 2-226-08918-7
ISSN : 1158-6443

À la mémoire
d'Anne Quatremère de Quincy.

Sommaire

Avant-propos 11
Introduction 15

I. LES ÉLÉMENTS 27

II. LA FORÊT ET LES ARBRES 99

III. LES ANIMAUX 145

IV. L'IZBA 239

En guise de conclusion 293
Sources et état de la recherche 303

Notes 323
Bibliographie 373

Avant-propos

Les essais contenus dans ce volume concernent les mentalités populaires en Europe orientale, au tournant du XXe siècle. Leur étude se regroupe autour d'un axe essentiel — le monde alentour et ses représentations mythologiques. Un second volume concernant l'imaginaire des paysans russes sera consacré au monde de l'au-delà.

Dans ce genre de travail, les difficultés méthodologiques sont de plusieurs ordres. Tout d'abord, il est difficile de démêler l'écheveau des différentes strates qui forment la religiosité des milieux ruraux, de préciser avec certitude leurs origines, leurs relations et leurs interférences. Il est tout aussi délicat de tenter d'en fixer la dynamique que d'en faire une cartographie détaillée, chaque village pensant avoir ses propres coutumes et ses propres traditions, depuis des temps « immémoriaux ».

D'autre part, cette mosaïque de croyances nous apparaît de façon très partielle : elle s'est recomposée au fil du temps, en particulier à la fin du XIXe siècle et dans le courant des années 1930, qui ont vu l'essor tardif en Russie du phénomène couplé d'industrialisation et d'urbanisation. Par ailleurs, il est clair que l'idéocratie bolchevique a orchestré après 1917, et pendant plus de soixante-dix ans, la « *destruction planifiée* par le régime soviétique des structures économiques, sociales et religieuses traditionnelles des campagnes[1] ».

Malgré tout, les croyances qu'un pouvoir essaie d'interdire ne cessent pas pour autant d'exister. La foi orthodoxe est demeurée comme un recours dans la mémoire collective, tandis que les croyances préchrétiennes ont continué à exister au quotidien, tout en se transformant souvent « en coutume, en règle d'étiquette, en jeu d'enfants, en formule poétique ou simplement en tournure de phrase[2] ».

Des enquêtes récentes ont montré que ces deux strates existent séparément, mais qu'elles peuvent aussi se fondre en un ensemble qui est loin d'avoir été éradiqué. Au sein d'une culture chrétienne particulièrement vivace ont ainsi perduré des éléments beaucoup plus anciens, qui relèvent d'une autre conception de la vie, de la mort, de l'univers.

Ces aspects préchrétiens ou « néo-païens » forment le sujet exclusif de cette étude. Nous allons les observer avec attention, car ils sont divers et disparates, le plus souvent isolés du contexte qui était le leur ; ils forment cependant une certaine vision du monde, un système dont nous avons perdu nombre de clefs.

Sur un territoire aussi vaste que celui de la Russie, au contact de peuples très divers (des Finnois jusqu'aux peuples de la steppe et de la Sibérie), les convictions ne peuvent être uniformes. Elles ont été soumises à de multiples influences et elles varient, même en Russie centrale, d'un gouvernement, d'un district, d'un village à un autre. Pourtant, par delà les variantes, il est important de dégager certaines typologies.

Nos analyses s'appuient sur les travaux des linguistes (ou plutôt des ethnolinguistes), des ethnographes et des anthropologues slavistes, qui se donnent pour tâche de pénétrer cette sphère spirituelle archaïque, en s'efforçant de délimiter les composantes de la religiosité populaire. Ils cherchent à reconstruire certaines approches du sacré, que l'on retrouve dans tous les mondes ruraux arrivés à un certain stade de développement, mais que chaque groupe ethnique a su décliner à sa façon. Voilà ce que nous tâcherons de cerner, dans la mesure où les sources documentaires et les premiers travaux de synthèse nous le permettront.

F.C.
Lannoy, décembre 1996

Translittérations et abréviations utilisées

Tableau de transcription des caractères spécifiques russes

Caractères cyrilliques	Transcription française	Translittération internationale
ё	io	ë
ж	j	ž
у	ou	u
ц	ts	c
ч	tch	č
щ	chtch	šč
х	kh	x
й	i (bref)	j
ы	i (dur)	y

Abréviations utilisées

Villes

L.	Leningrad
M.	Moscou
P.	Paris
Pg.	Petrograd
SPb.	Sankt-Peterburg / Saint-Pétersbourg

Revues

IORJaS	*Izvestija otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti pri Imperatorskom moskovskom universitete*
SA	*Sovetskaja arxeologija*
SÈ	*Sovetskaja ètnografija*
ÈO	*Ètnografičeskoe obozrenie*
ŽS	*Živaja starina*

Introduction

Dans ses *Lettres sur la culture russe*, Georges Fedotov se demande si « les traits les plus profonds, c'est-à-dire les traits slavo-païens de l'âme russe » se sont conservés. Son premier mouvement est d'en douter, en raison du « puissant processus de rationalisation qui détruit impitoyablement toute spontanéité inconsciente, bouche les puits profonds, fait de l'homme russe un être superficiel et transparent ».

« Est-ce définitif ? », se demande-t-il. « N'existe-t-il pas des coins perdus où les croyances anciennes sont encore bien vivantes, où le lien ancien avec la terre n'a pas été rompu ? » Dans son for intérieur, puis publiquement, il répond : « Sans doute[1]... »

C'est à partir de ce « sans doute » que ce livre a été construit, pour essayer de cerner la double tradition païenne et chrétienne dont nous sommes les héritiers à l'Est comme à l'Ouest de l'Europe.

Centré sur la spiritualité paysanne et sur la vision du monde qu'elle reflète, ce travail se donne pour objectif de sonder la religiosité de la paysannerie russe. Nous n'évoquerons qu'en passant le paganisme slave du haut Moyen Âge pour centrer l'attention sur l'*héritage païen de la Russie,* essentiellement au tournant du XXe siècle. Si les témoignages de cette époque sont remarquablement fournis, il reste difficile de définir l'origine des rites et des croyances populaires, de préciser leur évolution, de cerner leur influence, à plus forte raison sur un territoire aussi vaste que celui de la Russie.

À travers des études de cas volontairement limitées (elles concernent les éléments, certains aspects de la végétation, du monde animal et de l'habitat), nous aurons pour but de reconstruire en partie des

représentations et des rituels anciens. Nous essayerons d'en comprendre le sens et de voir dans quelle mesure ils constituaient un système. De fait, il nous faudra tenter de voir si la puissance de ces croyances est due seulement à l'inertie, ou bien si elles étaient encore dotées d'une dynamique et d'une fonctionnalité.

Ce faisant, nous analyserons une série de couches « feuilletées » (selon le mot de Claude Lévi-Strauss), qui sont formées des convictions chrétiennes apportées par l'Église orthodoxe, établies sur un substrat beaucoup plus ancien, d'origine préchrétienne. C'est à lui que nous prêterons essentiellement attention.

Le contexte

Jusqu'à une époque récente, la Russie est restée profondément marquée par la ruralité. En 1913 comme en 1926, l'immense majorité de la population est encore paysanne : seulement 18 % sont urbanisés, pour atteindre 33 % en 1940, et 48 % en 1959 ; le basculement n'a lieu qu'au milieu des années 1960 pour atteindre 56 % en 1970[2]. Cependant, même à cette époque, les agglomérations russes sont formées pour un tiers par d'anciens villages, qui sont alors promus au rang de villes par un décret de l'administration. En fait, leur apparence n'a encore rien d'urbain, car elles se composent pour l'essentiel

> de maisons individuelles sans étage, de larges rues sans circulation, de vastes vergers et potagers, de troupeaux de vaches appartenant à des particuliers, qui sortent de la petite ville à l'aube et rentrent au crépuscule. Seul l'annuaire administratif permet de la différencier d'un gros village[3].

Un siècle plus tôt, en 1863, la Russie ne compte que trois villes de plus de 100 000 habitants — Saint-Pétersbourg, Moscou et Odessa. La même année, dans le gouvernement de Saratov, seulement 2,1 % des paysans savent lire et écrire[4], tandis que la moitié du monde rural sort à peine de ce « deuxième servage » qui l'enserra à partir du XVIe siècle pour se prolonger jusqu'en mars 1861. C'est pourquoi il est bon de préciser avec G. Fedotov :

> En Russie, dans les couches populaires, le Moyen Âge s'est prolongé jusqu'au milieu du XIXe siècle. C'est l'Europe des XIVe-XVe siècles qui présente le plus d'analogies avec la Russie impériale. C'est pourquoi l'effondrement du Moyen Âge russe fut particulièrement violent et destructif[5].

Ce « long Moyen Âge russe[6] » a créé le moujik, que l'intelligentsia européanisée de l'Empire des tsars a portraituré en fonction de ses sentiments et des besoins qui étaient les siens. Comme souvent, le tableau nous en apprend plus sur l'artiste que sur le modèle. Ces représentations firent d'abord du paysan russe un être « mystérieux », « obscur », la quintessence du *temnyj narod* (« le sombre peuple »), avant de percevoir en lui le summum de la « russité » et jusqu'à l'incarnation de la « Sainte Russie ». Ce sont les « icônes paysannes » dont on vient récemment de faire l'inventaire[7].

Dans le même temps, l'Europe occidentale connaissait une sécularisation accélérée des esprits, avec de grandes périodes de ruptures intellectuelles que la Russie n'a pas expérimentées au même degré, qu'elle a parfois connues tardivement ou sous une forme affaiblie. Tel est le cas pour la Renaissance et la redécouverte de l'héritage antique au XVIe siècle ; pour la montée de l'esprit scientifique au XVIIe siècle ; pour la découverte des libertés et du bonheur individuel au siècle des Lumières[8].

Au tournant du XVIIIe siècle, la Russie ne sortit de son isolement que sous les coups de boutoir de Pierre le Grand : un nouveau « texte culturel » (au sens large du terme) fut alors importé d'Occident, qui devait permettre au pays de partir à la conquête de sa modernité. Ce faisant, il allait creuser un écart croissant entre les élites cultivées, modelées par ce système qu'elles adoptaient à la hâte, et l'immense majorité de la population qui restait à l'écart, au sein du village russe, dans une situation de « rétention culturelle[9] ». À l'évolution rapide des premiers s'opposa une sorte d'involution des seconds, qui s'attachèrent d'autant plus à leurs valeurs qu'elles leur paraissaient menacées irrémédiablement.

Le rythme binaire du développement de la Russie (les dirigeants / les masses), déjà si caractéristique de l'histoire moscovite, s'en trouva renforcé d'autant. L'éviction ou le non-développement de la couche intermédiaire que formait la bourgeoisie se confirma, supprimant par là même ces forces vives, ces « réserves de l'avenir[10] », qui allaient donner à l'Europe occidentale une grande partie de sa dynamique.

Dès lors, la Russie ne connut de la même façon ni l'essor industriel, ni l'exubérance urbaine de l'Occident, qui ont fini par produire

une révolution psychologique, puis un véritable « désenchantement » du monde naturel. C'est ce changement dans l'ordre de l'imaginaire, ce retournement des mentalités que l'on ne trouve pas au même degré en Russie, où le voile du sacré s'est déchiré beaucoup plus lentement, à plus forte raison dans les campagnes.

Par ailleurs, on pourrait dire que le marxisme « de type soviétique » s'est développé en Union soviétique précisément parce qu'il représentait un mélange de modernismes et d'archaïsmes, avant de devenir une religion politique sous Staline. Ces conditions n'ont-elles pas replongé la population dans un autre Moyen Âge, jusqu'à l'effondrement de l'U.R.S.S., en décembre 1991 ?

Dans certains domaines, ces circonstances ont provoqué un phénomène de réarchaïsation dont les conséquences se font aujourd'hui pleinement sentir. Ne dit-on pas à Moscou, à l'heure actuelle, que « pratiquement une personne sur trois qui s'adresse à un médecin pense avoir reçu un sort » ; et que l'on se prépare « à pourchasser les "sorcières" et à tuer les femmes jeteuses de sort[11] » ?...

Ce qui n'est plus maintenant qu'un réflexe régressif représentait jusqu'au tournant du siècle beaucoup plus qu'un recours : il s'agissait d'une série de conduites qui formaient un système face à la vie et à ses incertitudes. Ces comportements reposaient sur de grands mythes qui étaient chargés d'expliquer l'univers alentour et le monde de l'au-delà. Pour ne pas se dissoudre dans le néant, il fallait se situer par rapport à la fertilité et à la stérilité, la fortune et la misère, la joie et la peine, qui sont liées à la vie quotidienne comme aux grands rites de passage de toute humanité. Certes, le paysan se tournait d'abord vers l'Église orthodoxe pour trouver réconfort, explication ou absolution ; mais il avait aussi d'autres solutions à ses problèmes.

Des croyances traditionnelles, à l'est comme à l'ouest de l'Europe

Dans toute culture traditionnelle[12], l'essentiel est de ne pas contrevenir à la coutume, de ne pas rompre l'ordre du monde, de ne pas engendrer le chaos par un acte inconsidéré ou par la non-observation des rites fixés par l'« ancestrale » tradition. Les civilisations paysannes ont longtemps conservé (préservé ?) cette vision du monde, à l'est comme à l'ouest de notre continent.

En Europe orientale, les conditions qui ont retardé l'évolution vers la modernité ont maintenu une religiosité souvent très éloignée des formes historiques du christianisme. Pour autant, la Russie n'a rien d'un cas unique et l'Occident a lui aussi connu ce phénomène.

Lorsqu'on évoque les avancées de l'Europe occidentale aux XVIe et XVIIe siècles, il faut encore se souvenir de l'intolérance religieuse qui s'y est déchaînée, au cours des guerres de Religion et dans la lutte contre toute forme de « satanisme ». Le nouveau rigorisme religieux s'est alors appuyé sur une rationalisation de la religion, sur la volonté de la « purifier », de la dégager des rites « païens » qui s'exprimaient souvent par le biais de la magie. Saint Paul ne dit-il pas dans sa première Épître aux Corinthiens (10 : 21) :

> Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur, et la coupe des démons ;
> Vous ne pouvez participer à la table du Seigneur, et à la table des démons.

Puis, de nouveau, dans sa deuxième Épître (6 : 17) :

> Sortez du milieu d'eux,
> Et séparez-vous, dit le Seigneur ;
> Ne touchez pas à ce qui est impur,
> Et je vous accueillerai.

Une des conséquences de cette dichotomie retrouvée fut la chasse aux « sorcières » qui déferla sur l'Occident, mais que l'Europe orientale n'a jamais connue au même degré.

Église et paganisme

À partir de la fin du Xe siècle, lors des débuts de la christianisation des milieux urbains de l'Europe orientale, nombre de lieux de culte furent sans doute érigés sur l'emplacement de temples païens. Deux exemples semblent particulièrement probants : le monastère Saint-Nicolas, construit à Volosovo (à une quinzaine de kilomètres de Vladimir), qui avait sans doute possédé un sanctuaire consacré au culte de Volos ; l'église Saint-Blaise, bâtie à Novgorod sur l'emplacement où s'élevait une idole de Volos[13].

Par delà cette simple « couverture », l'apport du christianisme fut fondamental car il laboura en profondeur et retourna la terre païenne. Sa force fut d'apporter aux élites puis au peuple ce que le paganisme

ne pouvait offrir : un sens de l'histoire, grâce au remplacement du temps cyclique par un temps linéaire ; des structures de puissance, par le biais des hiérarchies et du sens de l'État ; des capacités considérables d'organisation mais aussi un sens très réel des mises en scène, qui devaient magnifier un Dieu exclusif, unique dans le ciel comme le prince en son royaume.

Par rapport au paganisme, la force du christianisme réside aussi dans sa vocation internationale : dans tous les pays convertis, il s'appuie sur une caste de lettrés, organisés en une pyramide d'allégeances, qui sont chargés de consigner, puis de diffuser des textes de stricte obédience, écrits dans une langue unificatrice et codifiée, que ce soit le latin pour les catholiques ou le slavon d'église pour les orthodoxes. Face à cette puissance, le paganisme slave avait peu de chance de se maintenir car il était par essence diffus.

Un panthéon slave ?

Lors de la christianisation officielle de l'État de Kiev, en l'an de grâce 988, le « panthéon » des Slaves de l'Est connut une fin brutale : il n'avait guère eu le temps de se consolider car il semble ne pas avoir connu de hiérarchie organisée, comportant des relations définies entre les dieux ; de plus, les fonctions de ces derniers sont peu claires, ou du moins peu claires pour nous.

À l'évidence, ce panthéon fut détruit sans avoir eu le temps de constituer « un système de classification, une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers » ; il n'en avait pas moins représenté « un langage, un mode particulier d'appréhension et d'expression symboliques de la réalité[14] ».

À la différence du polythéisme classique, qui était en pleine décadence lors de la christianisation de l'Empire romain, le paganisme slave se trouvait dans sa phase d'élaboration à la fin du Xe siècle. C'est pourquoi certaines déités slaves qui semblaient avoir sombré définitivement à cette époque se retrouvent sous une autre forme dans l'appareil religieux du monde orthodoxe, en particulier sous la forme de saints. Quant aux divinités secondaires, elles se transformèrent en esprits des lieux pour se maintenir dans l'imaginaire paysan jusqu'au début de ce siècle. Elles restèrent en effet très largement fonctionnelles, car elles

étaient plus proches des forces de la nature qu'elles personnifiaient souvent par leur nom comme par leurs fonctions.

Un « génie » du paganisme[15] ?

Par rapport à la vision chrétienne du monde, le paganisme entretient un sentiment du divin qui n'est ni rassemblé, ni séparé du monde naturel par la vertu d'une essence transcendante. Dans les campagnes, le surnaturel semble tapi dans l'univers sensible. Il paraît s'y manifester sans cesse, tel un fluide qui s'incarne, ici ou là, dans des objets ou dans des êtres. La charrue devient efficace, les larmes fécondantes, lorsque le geste et le verbe amènent le sacré à « stationner alentour[16] ». De fait, le surnaturel païen n'est pas encore circonscrit, comme il le sera dans les religions monothéistes qui donneront au sacré des limites beaucoup plus nettes :

> Je vais dans la vaste plaine, sous le soleil resplendissant, dit un paysan russe dans une incantation ; [je vais] sous le clair croissant, sous les étoiles scintillantes, sous les nuages flottants ; je me ceins de nuages, je me couvre des cieux, je mets sur ma tête le soleil resplendissant, je m'enveloppe des aurores claires, je me parsème des étoiles innombrables, comme autant de flèches acérées, pour me protéger de toute maladie nuisible[17].

Le paganisme a aussi donné naissance à des croyances appliquées, ancrées dans le concret, à une religion de l'effet immédiat, qui s'appuie sur un principe de causalité magique. En ce sens, la différence entre paganisme et christianisme ne réside-t-elle pas d'abord dans une variation sur le principe de cette causalité ?

Entre les deux religions, la différence n'est pas tant un problème de degré qu'une question de nature. Alors que le paganisme est axé sur le rite, l'oralité, l'incantation, le christianisme est d'abord une religion révélée, fondée sur le livre, sur l'écrit, le dogme et son observation. Comme l'islam et le judaïsme, il est une religion abstraite et intellectuelle, capable de donner un sens au monde et à l'humanité.

Pourtant le christianisme n'a jamais pu résoudre tous les problèmes qui se posent au paysan. C'est pourquoi le triomphe du dieu unique fut longtemps plus apparent que réel dans les campagnes[18]. À l'évidence, le dieu des chrétiens n'avait pas pour tâche de répondre aux besoins quotidiens, pratiques et immédiats du monde rural, qui ont

toujours été l'objet de contrats, de négociations directes entre l'habitant des campagnes et les divinités. C'est là que les saints furent adaptés aux besoins du quotidien, en Russie comme ailleurs, succédant parfois à des divinités païennes dont ils reprirent au moins partiellement les fonctions.

Des dieux païens aux saints chrétiens ?

Dans la vie spirituelle des moujiks, le prophète Élie qui roule dans le ciel, sur son char de feu, aurait remplacé *Perun* — le dieu slave de la foudre et des éclairs ; saint Blaise (Vlasij) semble avoir pris la suite de *Volos/Veles* — protecteur des troupeaux ; quant à sainte Parascève elle aurait succédé (plus ou moins directement) à la déesse *Mokoš*, protectrice des fileuses et du travail domestique. Par là même, A. Leroy-Beaulieu — un observateur très informé du siècle dernier — n'hésitait pas à affirmer :

> C'est surtout dans le culte des saints que le polythéisme s'est survécu. Si oubliés que soient les dieux slaves, ils n'ont disparu du sol russe qu'en se travestissant en saints chrétiens [19].

Plusieurs facteurs ont visiblement contribué au rapprochement entre déités slaves et saints chrétiens. Tout d'abord, il est clair que les idées et les notions du polythéisme ont assez largement persisté à travers les rites du culte nouveau, par delà l'apparente victoire du christianisme ; par ailleurs les dieux slaves n'étaient pas plus structurés en panthéon ramifié, hiérarchisé, que ne le sont les saints chrétiens ; enfin un certain parallélisme dans les « spécialisations » entre des dieux et des saints pouvait œuvrer au rapprochement.

Lorsqu'il était déçu dans son attente, le paysan avait parfois de violentes réactions de rejet : il pouvait aller jusqu'à briser l'icône du saint « spécialisé » qu'il avait invoqué en vain ; il la jetait à l'eau ou au feu, estimant qu'il était trahi ou qu'il avait affaire à un incapable. Le plus souvent, avant d'assouvir sa colère, il allait voir le prêtre pour lui demander d'intercéder en sa faveur ; en cas de refus ou d'absence de résultat, il se tournait vers d'autres recours, qui relevaient déjà d'un univers non chrétien.

Héritage païen et « double foi »

Le paysan mettait d'abord en œuvre les rites domestiques dont il avait la maîtrise et se reconnaissait le droit d'officier en son izba [20]. Lorsque l'affaire était plus complexe, il partait voir le sorcier, celui du cru ou, mieux encore, celui qui habitait plus loin, dans un autre village, car la distance conférait à ce dernier un mystère plus grand, garant d'une efficacité accrue. Si l'affaire concernait le village, la communauté tout entière (ou parfois seulement celle des femmes) procédait à des rituels collectifs dont les composants n'étaient hétérogènes qu'en apparence.

Cette situation est assez bien résumée par une expression très utilisée à la fin du siècle dernier — c'est celle de « double foi » *(dvoeverie)* —, qui désigne les croyances mêlées du monde rural. Nous savons que, si l'Église byzantine a labouré en profondeur l'orient des terres slaves, elle n'a pas totalement éradiqué les systèmes de représentation, les rites et les coutumes qui avaient prévalu avant la conversion. Si elle a maintes fois cherché à le faire, elle n'y est pas arrivée avec la même réussite que l'Église romaine en Occident (Slaves de l'Ouest compris). Cet « insuccès » résulte sans doute d'une moindre capacité d'organisation mais aussi, et peut-être surtout, d'une plus grande tolérance.

Une autre raison de la « double foi » vient du fait que, dans les campagnes russes, le pope vivait en permanence aux côtés du moujik. Souvent, il travaillait la terre comme lui, et sa culture religieuse était généralement modeste. Dans ces conditions, comment l'un et l'autre n'auraient-ils pas partagé une façon de voir qui avait besoin de solutions à donner aux problèmes du jour ? Comment n'auraient-ils pas possédé en commun un sentiment du divin très imprégné du monde naturel, pénétré par ces intercesseurs familiers — les saints, les esprits des lieux et les ancêtres vénérés, qui vivent dans l'au-delà mais qui protègent activement leur famille restée sur terre ? Dans ce contexte, l'Église eut maintes fois à transiger avec les pensées et les rites anciens, malgré des positions théoriques qu'elle voulait très rigides.

À la fin du siècle dernier, ces croyances constituaient donc deux ensembles de références et de conduites qui étaient à la fois distincts et complémentaires. En fonction des nécessités, le paysan se tournait vers l'un ou vers l'autre ; il les sollicitait de manière alternative ou consécutive, et passait sans affres de conscience de l'observance des rituels orthodoxes à la pratique sélective de la magie. Or c'est précisément

dans le recours conscient et déterminé à l'une ou à l'autre des modalités du sacré que l'on reconnaît la double foi, à la différence du syncrétisme.

La double foi est alors synonyme de *diglossie,* un terme qui peut nous permettre de resituer dans un ensemble plus vaste les éléments « néo-païens » de notre enquête[21]. Rappelons d'abord que, sur le plan linguistique, ce concept désigne un état de bilinguisme qui propose deux désignations pour une même réalité, dont on choisit d'utiliser l'une ou l'autre en fonction du contexte. Il s'établit alors une sélection fonctionnelle de l'une ou de l'autre des deux langues, avec une répartition précise du rôle et de la fonction de chacune d'elles.

Lorsque le terme de diglossie est utilisé dans le domaine culturel, il exprime avant tout la fracture qui existe entre la culture orale et la culture écrite. Appliqué à la religiosité populaire, il permet de cerner un double processus. Il s'agit d'abord du montage de « double foi », dans lequel les deux éléments constitutifs ont une existence qui relève de la présence synchrone de deux « textes » culturels (chrétien et païen), dont l'un est choisi par rapport à l'autre, en fonction des nécessités.

Ce « bilinguisme » de la spiritualité paysanne s'est trouvé conforté par une autre diglossie, qui est due cette fois au bilinguisme linguistique (russe / slavon d'église). Nous verrons par la suite que ces dédoublements se retrouvent dans des catégories mères comme le temps et l'espace, le bien et le mal, mais aussi dans le recours aux êtres surnaturels d'origine païenne par rapport aux saints du christianisme (même revus et corrigés).

Comprendre le monde alentour

Si le culte chrétien s'est trouvé confiné à l'intérieur des églises en rappelant que la nature est la création de Dieu et qu'elle lui est soumise[22], le paganisme a toujours intégré l'homme au monde alentour. Ou plutôt, ce monde tel qu'il était perçu englobait l'homme, totalement, intégralement : l'être humain s'y trouvait inséré comme une de ses composantes, participant lui aussi aux « pulsations de l'univers[23] ». À travers les éléments — l'eau, la terre, l'air, le feu — il se situait dans la nature, face à l'univers des plantes et des animaux, dans son habitat protecteur qui était à lui seul une galaxie.

Autant de thèmes que nous allons aborder dans leur « version » russe, mais aussi parfois en comparaison avec d'autres variantes slaves.

Les provinces de la Russie d'Europe
au tournant du XXe siècle

Livre I

LES ÉLÉMENTS

Introduction

Afin de se situer au mieux dans le monde alentour, l'être humain s'est appliqué à observer et même à « épuiser le réel en le classifiant[1] ». Dans ce contexte, qui a mis en œuvre une dimension psychologique de plus en plus affirmée, la vénération des éléments, des animaux et des plantes a constitué la base de ses croyances, à côté du culte des morts. La double nature de ces entités — qui sont à la fois matérielles et spirituelles — explique une de leurs spécificités essentielles : le fait qu'elles sont capables de *conduire* vers une autre réalité qu'elles-mêmes, comme l'ont montré très remarquablement les travaux de Gaston Bachelard. Les quatre éléments se trouvent ainsi à la base de ce qu'il a nommé « l'imagination matérielle »,

> cet étonnant besoin de pénétration qui, par delà les séductions de l'imagination des formes, va penser la matière, rêver la matière, vivre dans la matière ou bien — ce qui revient au même — matérialiser l'imaginaire[2].

Dans les réseaux de symboles qui forment la spiritualité traditionnelle du peuple russe, les éléments du monde naturel jouent ainsi un rôle fondamental. Partiellement reliés entre eux, ils se trouvent positionnés au sein d'une hiérarchie de valeurs au sein de laquelle nous allons voir que la terre est plus pure que le feu, tandis que le feu est plus pur que l'eau.

I

L'eau

Si l'eau se trouve au bas de l'échelle des éléments, c'est qu'elle sert souvent de refuge à la force impure. Cependant, à l'intérieur même du « système des eaux », il existe des différences majeures : l'eau de pluie est vénérée parce qu'elle vient du ciel, et l'eau de source parce qu'elle jaillit des entrailles de la « terre humide » — notre mère à tous ; on célèbre aussi l'eau bénite le 6 janvier, pour l'Épiphanie *(Bogojavlenie)*, et au mois d'août pour la fête du Sauveur (« *spasskaja voda* ») : n'a-t-elle pas alors la force de chasser les esprits du mal ? Quant à l'eau du puits, une icône que l'on y place la rendra à jamais curative[1]...

D'ailleurs, la culture du village établit un différence fondamentale entre la notion de pureté et celle de propreté. C'est pourquoi, lors de certains rituels, les vieux-croyants se « lavaient » les mains avec de la terre, qui était très pure à leurs yeux, et non avec de l'eau qui avait toute chance d'être souillée par un démon[2].

LE MYTHE DE L'EAU ET DE LA PLUIE

Les cultures traditionnelles ont élaboré une interprétation de l'univers sensible qui distingue trois éléments : l'eau qui descend du ciel, celle qui coule à la surface du sol, celle enfin qui provient des entrailles de la terre[3].

Les deux premiers paramètres qui permettent au système des eaux

de fonctionner sont l'orientation et le mouvement. Ainsi, l'eau qui est dirigée du haut vers le bas (du ciel vers la terre) est perçue comme une pluie divine et fécondante : « Dieu envoie son ange avec chaque goutte de pluie », disent les textes islamiques[4]. Orientée en sens inverse, elle est l'eau fraîche qui jaillit de la source : elle abreuve, purifie, régénère : « ... Et alors ils te donneront à boire de la source divine et tu iras régner parmi les héros », notent les Tablettes orphiques[5].

Certaines recherches récentes permettent de reconstituer partiellement l'aspect fonctionnel du mythe de l'eau et de la pluie dans sa variante slave[6]. L'eau d'en haut — la pluie — est un symbole masculin qui correspond à la semence du dieu de l'orage ; l'eau d'en bas — celle de la source ou du puits — représente le principe féminin : elle se manifeste par le biais de la terre fécondée, qui devient le symbole de la maternité.

En ce sens, le mythe de l'eau est lié aux forces qui animent le monde et qui lui donnent la vie, les puissances divines ou chthoniennes, celles du ciel ou de la terre. Entre les deux agissent les animaux et les hommes, qui sont des intermédiaires positifs ou négatifs, et qui participent des unes ou des autres. Si les oiseaux annoncent le retour du soleil et de la pluie fécondante, les grenouilles, les serpents et les dragons peuvent retenir les eaux : ils doivent alors être tués ou sacrifiés pour que l'élément liquide soit libéré. Nous avons là le mythe majeur des croyances slaves préchrétiennes, qui s'incarne dans le dieu de la foudre Perun poursuivant le dragon avaleur d'eau[7].

De leur côté, les êtres humains voient leur rôle varier en fonction de leur âge, de leur sexe et de leur statut. Les femmes, qui par leur essence même sont liées à la fertilité de la Terre-mère humide, peuvent contribuer à provoquer la pluie par le biais de rituels qu'elles seules sont capables de maîtriser. Les hommes, au contraire, s'ils sont potiers ou briquetiers, assèchent la terre et contribuent *nolens volens* à retenir les pluies : ils sont alors perçus comme des êtres néfastes dont l'influence négative correspond à celle des morts insatisfaits.

Dans cette eau dont dépend la vie, on ne doit « ni cracher ni pisser, dit le paysan, car ce serait comme le faire dans les yeux de sa propre mère[8] »... Sur quoi les habitants de la Volhynie renchérissaient en déclarant : « Il ne faut pas pisser dans l'eau, car ce serait ch... dans les yeux de son père[9]. »

LES EAUX ET LEUR SYSTÈME

L'eau céleste

L'homme a compris très tôt que l'eau céleste apporte avec elle la fertilité et la richesse. Quand elle tombe lors des grands rites de passage qui scandent la vie, on y voit un présage de prospérité (« Mariage pluvieux, mariage heureux », dit-on en français, sans toujours savoir ce que cela sous-entend).

Au printemps, dans les villages russes du siècle dernier, le premier roulement de tonnerre est accueilli avec une joie débridée : on y voit un don fait à la terre — celui de pluies abondantes qui vont laver et purifier, donner force et santé aux gens, aux animaux, aux plantes. En aucun cas on ne la considère comme une force destructrice, et ceux qui sont atteints par la foudre passent pour être sanctifiés.

Cette première pluie tiède est une félicité : hommes, femmes, enfants sortent dans la rue, nu-pieds, tête découverte, pour se laisser inonder par l'eau bienfaisante. Les paysannes la récupèrent dans des bassines, avant de la verser dans des bouteilles qu'elles bouchent avec soin. Elles s'en serviront jusqu'au printemps suivant, au même titre que l'eau bénite. De même, lorsque la glace de la rivière vient à se briser,

> les enfants, les adultes, les personnes âgées courent vers la rive : ils puisent de l'eau dans le creux de leurs mains et s'en lavent par trois fois le visage, la tête et les mains [Gouvernement de Kostroma] [10].

À lui seul, le chiffre trois est déjà significatif en tant que chiffre impair ; dans un contexte rituel, il marque l'ouverture et le changement, par opposition aux chiffres pairs qui signifient la stabilité et la permanence.

Dans le nord de la Russie, les jeunes filles laissent éclater leur joie, qu'elles manifestent à leur façon :

> Lorsqu'elles entendent le tonnerre, [elles] doivent faire la cabriole pour ne pas avoir mal aux reins lors des moissons. Mais il faut avoir le temps de faire la cabriole tant que gronde le tonnerre... Que l'on soit sur une grande mare ou sur une petite, que l'on soit en habits de fête ou de tous les jours, peu importe, on doit faire la cabriole. Les rires, les exclamations

> et les cris d'enthousiasme des jeunes filles ne se calment qu'après l'orage [11].

À l'inverse, lorsque l'eau vient à manquer et que le blé sèche sur pied, on se tourne vers le prêtre du village. En Russie comme ailleurs dans le monde chrétien de cette époque, il s'agit d'intercéder auprès de Dieu ou de la Sainte Vierge afin de provoquer la pluie :

> Lors des mauvaises récoltes, les paysans se conduisent avec résignation, dit un informateur de la région de Vladimir ; ils supportent l'adversité avec courage. En cas de pluies ou de sécheresses excessives, on fait dire des offices propitiatoires dans les champs que l'on asperge d'eau bénite [12].

En général, le prêtre accède à la demande de ses ouailles, mais sans perdre de vue son propre intérêt (que celles-ci comprennent d'ailleurs fort bien !). Le récit d'un paysan russe nous en offre un aperçu pittoresque, qui a l'avantage de montrer un autre aspect de leurs relations : aux yeux de la population, le pope peut aussi se transformer en un doux magicien :

> Dans un village du gouvernement de Toula, pendant la sécheresse de l'an dernier, les paysans vinrent un jour trouver le pope, et lui dirent :
> — Batiouchka, si le bon Dieu n'envoie pas de pluie, c'en est fait de la récolte de l'an prochain, les semences vont périr en terre. Batiouchka, dis des prières pour obtenir qu'il pleuve.
> — Mes enfants, fit le pope, je regrette beaucoup ce qui vous arrive, seulement, mes avoines ne sont pas rentrées, la pluie me les gâterait.
> — Batiouchka, nous te donnerons de l'argent, fais des prières.
> — Et combien me donnerez-vous ?
> Les moujiks se consultèrent, offrirent une somme. Le pope discuta, marchanda. Enfin il convint d'un prix.
> — Soit, dit-il, j'organiserai des prières, mais je ne demanderai qu'une petite pluie, pour que mon avoine ne soit pas toute perdue.
> Les moujiks partirent pleins d'espoir ; les prières furent dites. Une pluie de quelques heures vint à tomber le lendemain, juste assez pour humecter la terre, sans gâter l'avoine du pope, restée en gerbe dans les champs.
> — Il obtient tout ce qu'il veut, notre pope, dirent les moujiks ! — et, depuis lors, ils le payent grassement quand il fait la quête [13].

Quand la sécheresse persistait et que menaçait la disette, les légendes dérivées de la Bible revenaient à la mémoire. On pensait à la fin du monde, qui devait se manifester par « l'assèchement des puits et

des sources, par la disparition de l'herbe sur la terre et des feuilles sur les arbres », et qui laisserait la terre « comme une veuve[14] ».

Si l'action du prêtre ne donnait pas les résultats espérés, les paysans se tournaient vers les rites anciens dans lesquels ils finissaient par placer leurs espoirs. Ils s'efforçaient d'entrevoir certains liens de cause à effet qui permettraient peut-être d'éviter le chaos et de restaurer l'équilibre du monde ; ils misaient sur certains phénomènes naturels, et sur l'action qu'ils pouvaient avoir l'un sur l'autre, opérant ce « bricolage » que Claude Lévi-Strauss a bien cerné dans la pensée magique.

Dans le cadre de cette vision du monde, toute eau que l'on fait couler — en arrosant, en aspergeant ou en versant des larmes — doit faire venir la pluie. Au contraire, il faut utiliser des rituels opposés si la semence céleste menace d'inonder la terre et de noyer les récoltes. Une vision du fonctionnement de l'univers s'est ainsi forgée, dans laquelle l'eau terrestre est perçue comme le lien qui unit l'eau céleste et l'eau souterraine.

L'eau souterraine

Dans le système des représentations traditionnelles, la source et le puits figurent le lieu qui permet d'agir sur le monde céleste : ils constituent l'exutoire de la vie souterraine vers la surface de la terre — la ligne qui relie la sphère des puissances chthoniennes à la sphère cosmique. En ce sens, le puits n'est pas considéré comme un simple « réservoir d'eau » mais comme « la frontière entre notre monde et l'autre monde » que constitue l'univers souterrain[15].

Par là même, la terre est perçue comme le lieu de contact et de neutralisation entre deux zones, qui s'arc-boutent l'une contre l'autre, en fonction du principe antithétique haut/bas. Elles sont à la fois reliées et réfléchies par la surface de la terre-miroir. Sur le principe des vases communicants, les éléments liquides tombent sur la terre ou jaillissent de son sein pour se retrouver à sa surface et pour la féconder. De ce fait, l'obstruction du réservoir des eaux souterraines conduit à condamner le barrage des eaux célestes. Il est donc indispensable d'ouvrir, de déboucher les sources qui sont bloquées au moment de la sécheresse[16].

Pour cette raison, le cérémonial magique ne consiste pas seulement

à implorer les sources, les lacs ou les rivières et à leur faire des sacrifices (comme le note déjà Procope de Césarée lorsqu'il décrit les Slaves au VIe siècle). Cette vénération des eaux s'accompagne d'autres manifestations rituelles : nous avons vu que, sur le plan mythique, il faut tuer les serpents qui bloquent les eaux ; sur le plan des rituels, on doit creuser des fosses sur les chemins, déposer des clefs au fond de la rivière asséchée ou encore labourer. De ce point de vue, la rivière et le chemin sont perçus en parallèle ; plus tardivement, le puits sera considéré comme le symbole du passage des eaux souterraines vers la surface-miroir que forme la terre.

Dès lors, on comprend mieux la vénération qui a si longtemps entouré l'eau : à côté des rites chrétiens de bénédiction des eaux, les campagnes russes garderont jusqu'au début des années 1930 une série de rituels archaïques. Certains sont caractéristiques de la « double foi » (ainsi planter près du puits une croix sur laquelle on place des toiles brodées à cet effet) ou d'origine ostensiblement païenne : il peut s'agir d'offrandes aux rivières, aux sources et aux puits, ou encore de rituels qui consistent à battre l'eau, à faire couler de l'eau sur les tombes des ancêtres, ou encore à verser dans un puits des graines qui symbolisent la pluie selon le principe de la magie parallèle.

De même, les paysans vénéraient certains oiseaux migrateurs, pensant qu'ils avaient emporté pour l'hiver les clefs des eaux célestes et qu'ils les rapportaient au printemps, afin d'ouvrir les sources qui allaient jaillir du ciel[17].

L'eau terrestre

Eau stagnante et eau vive

Il existe deux sortes d'eaux terrestres auxquelles leurs qualités physiques confèrent un statut éthique particulier : l'eau stagnante, qui est affectée d'un coefficient négatif, et l'eau vive qui est essentiellement bénéfique. À l'inquiétude que suscitent les marécages s'oppose la vénération des sources et des rivières. Les hommes ont ainsi délimité une « géographie morale » de l'eau, dans la mesure où ils y voient une ambivalence fondamentale.

En tant que force de médiation, l'eau stagnante concentre les souil-

lures et les maladies, car elle exerce un attrait irrésistible sur les esprits malins. Les diables les plus dangereux siègent au sein des marais, où ils vivent et se multiplient ; c'est de là qu'ils agissent, attirant les passants isolés pour les noyer dans la fange, ou sortant de l'étang où ils ont élu domicile pour se répandre sur la terre et exercer leur art délictueux. Certes, l'eau vive peut aussi abriter des forces négatives, mais celles-ci représentent un moindre danger : ce sont les esprits des eaux — le *vodjanoj* ou la *rusalka*. Plus dangereux, ils iraient rejoindre les diables dans cette eau croupissante qui garde et entretient le Mal.

L'eau représente donc une force de médiation, négative ou positive, qui s'exerce plus spécialement lors des moments de passage, d'un état à un autre ou d'un monde à un autre. Certains êtres surnaturels, liés à l'eau, peuvent ainsi apporter une certaine fertilité. En été, lorsque les *rusalki* sortent de la rivière pour aller dans les champs, le chemin qu'elles empruntent se transforme en coulée fertile.

Le paradoxe vient du fait que la *rusalka* est réputée stérile, au moins lorsqu'elle reste dans son univers aqueux. N'est-elle pas une jeune fille noyée qui s'est précipitée dans les eaux, après avoir été séduite et abandonnée, selon l'image « littéraire » de la période romantique ?

Dans les villages russes, entre la Trinité et la Saint-Pierre (le 29 juin), on avait coutume de fêter *Kostroma* — le symbole des moissons. Après les réjouissances, son effigie était jetée à l'eau, tandis que s'élevait une prière à la pluie. Dans le cortège qui accompagnait *Kostroma* vers la rivière, une jeune fille se mettait à chanter, en portant elle-même de l'eau :

Fais, mon Dieu, que la pluie tombe,
La pluie abondante,
Qu'elle mouille l'herbe,
Et mette la faux aiguë
Aux mains de Kostroma[18].

Ce schéma archaïque de mort et de résurrection, ce thème qui met en lumière la renaissance d'un être nouveau par delà la mort, se retrouve dans un autre personnage de la mythologie russe — *Kupalo*. On célèbre alors le soleil plongeant dans l'eau à son coucher, avant (ou plutôt afin) de renaître le lendemain.

Dans la Russie du siècle dernier, *Kupalo* incarne le solstice d'été, au terme d'un cérémonial beaucoup plus développé que la fête populaire de la Saint-Jean en Europe occidentale. Durant la nuit du 23 au 24 juin, on fait également d'immenses feux qu'il faut sauter pour s'assurer, d'une part, santé et prospérité, mais aussi, d'autre part, la présence physique de *Kupalo*, qui apparaît sous la forme d'un mannequin ou d'une poupée (homme ou femme indifféremment). En Biélorussie, l'effigie s'appelle *Mara* et elle représente la Mort.

À la fin de la cérémonie, le mannequin est noyé ou brûlé, ce qui représente l'alternative sacrificielle de l'eau et du feu, et souligne la complémentarité de ces deux éléments. La racine du mot *Kupalo* vient probablement du verbe *kupat'* « baigner », même si certains spécialistes le rapprochent de la racine indo-européenne **kup-* (avec le sens de « bouillir », « désirer ardemment »), que l'on retrouverait dans le latin *Cupidon*[19].

Kupalo est donc lié à la fois au feu (terrestre et céleste) et à l'eau. À la fin des festivités, le mannequin enflammé était précipité dans l'eau, ce qui marque l'union paradoxale entre ces deux éléments. Peut-être avons-nous là un autre rituel essentiel de la mythologie slave, qui correspondrait à la liaison incestueuse d'une sœur et d'un frère. Dans les croyances populaires, leur union était encore figurée par la fleur appelée « mélampyre » (« Ivan-et-Maria » en russe), dont une partie est bleue et l'autre jaune.

Une autre variante du mythe montre le frère, prêt à tuer sa sœur qui l'a séduit : celle-ci lui demande alors de planter des fleurs sur sa tombe, ce qui expliquerait l'idée selon laquelle les fleurs cueillies la nuit de la Saint-Jean auraient une plus grande valeur curative[20].

Le caractère antinomique de l'eau et du feu se retrouve dans une autre croyance populaire que nous aborderons en évoquant le feu. Disons seulement ici que, lorsqu'un éclair mettait le feu à une maison ou à une grange, les paysans trouvaient inadmissible de jeter de l'eau dessus pour essayer de l'éteindre. Sur ce feu d'origine céleste, on ne devait verser que du lait ou du kvas[21].

Au plus fort de l'été, en Russie, la foudre déclenchait parfois des feux qui dévastaient les forêts et la steppe sur des centaines de kilomètres. L'ethnographe S. V. Maksimov fut ainsi le témoin d'un immense incendie qui ravagea neuf districts des gouvernements de Kostroma et de Nijni Novgorod, du 29 juillet au 5 septembre 1839. Personne ne voulait (ou ne pouvait) l'arrêter, et seules de fortes chutes de neige finirent par y mettre fin. Tout au long de cet été mémorable, lorsqu'un violent orage venait à éclater à nouveau, les paysans

parlaient de « pluie sanglante ». Sous l'effet conjugué de la fumée et des cendres qui obscurcissaient le ciel, les couleurs changeaient en effet subitement et tournaient au rouge ; l'air devenait irrespirable au point que l'on pensait alors à la fin du monde :

> Les gens, apeurés, se pressaient dans les rues et craignaient de revenir dans leurs maisons. Certains priaient et faisaient pénitence : ils se préparaient à la venue de l'antéchrist et à la mort. Dans les villages de la forêt, les hommes revêtaient du linge propre [pour ne pas souiller la terre s'ils venaient à être enterrés] et les femmes se hâtaient de coudre leur linceul[22].

Rappelons enfin que le contact prolongé entre les deux éléments passait pour avoir un pouvoir considérable. C'est pourquoi l'eau dans laquelle on plongeait des charbons ardents avait une valeur médicinale hors du commun[23].

LES RITUELS DE PLUIE

Lorsque les prières du prêtre n'étaient pas couronnées de succès, les paysans se tournaient vers les rituels traditionnels. Chez les Slaves du Sud, en Macédoine, l'un d'eux était connu sous le nom de *dodola* :

> En cas de sécheresse prolongée, rapporte un observateur, on envoie des groupes d'enfants aux sources et aux puits environnants. À la tête du cortège se trouve une jeune fille parée de fleurs, que ses compagnes aspergent d'eau. Entre-temps elles entonnent un chant spécifique en implorant la pluie[24].

D'autres variantes intègrent à la cérémonie la nudité rituelle, la jeune fille étant seulement masquée par une abondante végétation, celle justement que l'on appelle de ses vœux. Lorsque le cortège des enfants passe de maison en maison, il est mené par l'un d'eux qui est seulement couvert d'herbes et de feuilles. Au chant de ses compagnons, il danse dans la cour tandis que les gens de la ferme lui versent de l'eau sur la tête.

En Russie, dans la région des terres noires, il existait un rituel appelé *mokrida* (de *mokryj* « mouillé »), qui avait le même but :

> Les paysans d'un village se mettaient d'accord en secret et, lorsque les femmes allaient se baigner, ils les suivaient sans se faire voir. Au moment idoine, ils se précipitaient sur les baigneuses et, avant qu'elles aient eu le temps de se rhabiller, ils les poussaient toutes dans l'eau en criant : « Eau, eau, viens chez nous ! » Ils sont convaincus que l'opération sera un succès si les femmes ne se formalisent pas, si aucune ne se met en colère ou ne se fâche, même contre les enfants, qui s'efforcent eux aussi de les asperger en prenant de l'eau dans la bouche ou dans le creux de leurs mains.

Dans le gouvernement d'Orel, c'était surtout les femmes qui accomplissaient les rites destinés à faire tomber la pluie, selon un schéma comparable à celui que nous venons de voir. En cas de sécheresse, trois au quatre paysannes pouvaient décider qu'il fallait « appeler la pluie », et elles arrosaient inopinément tous les gens qui passaient à leur portée. Comme les passants ou les voisins considéraient que l'action de ces femmes correspondait à un rituel, ils ne manifestaient aucune colère et ne regimbaient qu'en s'amusant. Pour corser le tout, ils poussaient eux-mêmes quelques femmes dans la rivière en s'y reprenant à plusieurs fois.

Dans la région de Penza, les paysans mettaient en relation les deux intercesseurs auprès des forces surnaturelles : ils s'efforçaient d'arroser le visage du prêtre de la paroisse, et voyaient là le moyen le plus sûr de lutter contre le Mal incarné par le sorcier du village. Après tout, n'était-il pas lui aussi capable de retenir la pluie et de l'empêcher de tomber ?

Dans la province de Riazan — un des conservatoires de la vie traditionnelle jusqu'au début de ce siècle — des jeunes filles et des veuves qui avaient perdu leur mari depuis plus de dix ans (et que l'on considérait dès lors comme « non souillées ») mettaient en œuvre un cérémonial qui avait le même but. Elles se revêtaient de blouses blanches puis, en grand secret, se rendaient à la source la plus proche afin de la nettoyer et d'implorer le Seigneur et sa miséricorde. La double vénération de la source et du dieu chrétien leur paraissait à la fois compatible et plus sûre, autre manifestation patente de « double foi ».

De la même façon, près de Vladimir, des jeunes filles partaient en pleine nuit dans les champs : elles y lisaient l'acathiste en l'honneur de la Vierge, puis elles labouraient un marais tandis que les vieilles femmes étendaient des chemises dans les vergers : si elles retrouvaient

leurs vêtements couverts de rosée au petit matin, c'est que la pluie était imminente[25].

Un autre rituel remarquable consistait à accomplir un « exploit » *(podvig)*, afin d'amener le sacré à stationner alentour. Pour cela, il convenait de réaliser une action bien précise, mais en un seul jour ou en une seule nuit[26]. En cas de sécheresse, les femmes du village décidaient, par exemple, de se réunir pour confectionner une toile (ou pour la broder) et de l'offrir à l'église du village. Un prolongement de ce rituel consistait à sacrifier cet objet en le brûlant dans les champs, ou encore à le suspendre à un arbre sacré afin de le vénérer[27].

Parmi les causes de la sécheresse, les Slaves de l'Est faisaient figurer nombre d'esprits malins : du côté du monde animal, nous savons qu'il s'agissait des serpents ou des dragons ; du côté des êtres humains, les potiers, les briquetiers ou les sorciers étaient en cause... mais aussi les noyés. Les premiers retenaient les eaux en raison de leur art qu'ils tenaient d'une puissance maléfique ; les derniers parce qu'on leur attribuait le pouvoir de diriger les nuées. En revanche, lorsque la pluie tombait alors que le soleil brillait, les paysans estimaient que les noyés faisaient sécher leurs vêtements, car ils n'avaient qu'une tenue pour se présenter au Jugement dernier — celle qu'ils portaient au moment de leur noyade[28].

L'EAU ET LES RITES DE PASSAGE

Dans le contexte de la culture traditionnelle des Slaves de l'Est, chaque rite de passage est marqué par un bain rituel ou par ses dérivés l'ablution ou l'aspersion. En ce sens, les rituels du baptême, du mariage et les rites funéraires ont maintenu des coutumes très anciennes qui sanctionnent une rupture dans l'existence. Celle-ci est interprétée comme une mort à l'être que l'on était jusqu'alors : l'enfant meurt au monde païen pour entrer dans la communauté des chrétiens ; la fiancée meurt à sa vie de jeune fille pour pénétrer dans celle des femmes aptes à concevoir, c'est-à-dire dans le monde des adultes ; le mort quitte cette terre pour partir outre-tombe et se joindre aux ancêtres protecteurs. Dans chaque cas, le bain correspond bien à un acte rituel prescrit par la coutume.

L'eau et le cérémonial du mariage

Dans *Eugène Onéguine,* Tatiana évoque un des symboles essentiels de notre imaginaire — la rive qui sépare les deux mondes et qui délimite cet au-delà d'où provient toute nouveauté. Ce symbole semble faire partie de nos archétypes mentaux depuis des temps très anciens. Dans la première chronique russe (la *Chronique des temps passés)*, s'approcher de l'eau était un signe que les jeunes filles utilisaient pour laisser entendre qu'elles étaient à prendre. C'est au moins une des lectures que l'on peut faire de ce texte lorsqu'il évoque une des tribus slaves de la région de Kiev, à la veille de la christianisation (fin du Xe siècle) : « Quant aux Drévlianes, ils ne connaissaient pas le mariage et ils enlevaient les jeunes filles qui allaient puiser de l'eau[29]. »

Dans le mariage russe du XIXe siècle, l'eau a par deux fois une fonction rituelle : d'abord lors des adieux que la fiancée fait au puits, aux sources et à la rivière, seule ou avec ses amies ; ensuite lors du bain traditionnel, point culminant des préparatifs qui ont lieu la veille du mariage[30]. La jeune fille est alors accompagnée de ses amies qui lui préparent le bain. En règle générale, ces dernières portent une couronne, un savon, un petit balai de bouleau, et même le bois nécessaire qu'elles sont allées chercher dans la maison du fiancé.

Dans les gouvernements de Vologda, de Kostroma et de Pskov, le cérémonial est plus riche encore : les parents bénissent la jeune fille avec le pain et le sel, tandis qu'elle s'incline devant l'icône « pour le tsar et la tsarine, pour ses parents et ses amies ». Ses compagnes fixent alors sur une perche un petit balai de bouleau, qu'elles ont recouvert d'un fichu et décoré de rubans. Tout en chantant, elles balaient le chemin qu'emprunte la fiancée pour aller au bain, afin d'écarter les forces impures.

Tel est aussi le but des ablutions rituelles, qui doivent laver la fiancée de tout élément nocif. Dans le bain, qui est orné de fleurs et parsemé d'herbes odoriférantes, on a pris soin de verser du miel sur une pierre et de jeter du houblon « pour que les jeunes vivent dans le miel et la richesse[31] ».

Le bain ne sert pas seulement à purifier la fiancée ; il marque le passage symbolique sur une autre rive, celle de la fertilité, celle où s'établissent des relations nouvelles avec le monde des hommes. Certains voient même dans cette cérémonie la survivance d'un très

ancien « droit de cuissage » qu'aurait alors exercé... l'esprit du bain *(bannik)*. La jeune fille lui aurait apporté en sacrifice sa virginité afin de garantir sa propre fertilité[32].

Dans la région de Penza, c'était seulement lors du bain rituel que la jeune fille était autorisée à prononcer à voix haute, pour la première fois, le nom de son fiancé. Le faire avant ce moment précis eût été considéré comme inconvenant[33].

C'est dans le bain que la jeune femme aura plus tard à accoucher, ce qui renforce encore, aux yeux des paysans, l'impureté du lieu. De fait, aucune icône, aucune croix n'était jamais suspendue dans les bains, que le paysan considérait avec crainte et respect à la fois, en raison des activités du *bannik* — l'esprit qui y avait élu domicile.

L'eau, la maladie, le pardon

Au printemps, dans le nord de la Russie, on évitait de jeter des pierres dans l'eau qui venait de se libérer des glaces, car on la comparait à une femme enceinte qui risquait d'être blessée. Si quelqu'un le faisait par inadvertance, il devait lui demander pardon[34].

De même il fallait implorer l'eau en cas de malheur ou de mauvaise santé : peut-être s'agissait-il d'une vengeance de sa part, pour une offense commise, même par inadvertance. Afin de s'en délivrer, il convenait de lui offrir du pain et de murmurer avec humilité :

> « Je suis venu vers toi, eau-ma-mère, la tête basse et conscient de ma faute ; pardonne-moi, pardonnez-moi vous aussi, esprits de l'eau et ancêtres. » On faisait un pas en arrière, puis on répétait trois fois cette formule en s'inclinant bien bas[35].

Tant que l'incantation n'était pas terminée, il n'était pas question de s'interrompre pour parler à quelqu'un, de se retourner ou de faire un signe de croix (ce qui montre bien les limites que le paysan assignait à la foi orthodoxe, qui ne devait pas contrevenir à la tradition...).

De même, à côté de l'eau bénie par le pope le jour de l'Épiphanie, on attribuait une valeur curative à l'eau « non entamée ». Celle-ci devait être puisée en une seule fois, au petit matin, certains jours déterminés de l'année (en particulier le 20 juillet, pour la Saint-Élie)[36]. Elle était prise dans une source vénérée ou bien dans trois

(ou sept) puits différents : dans chaque cas, le chiffre impair était essentiel puisqu'il signifiait l'ouverture vers des possibles qui étaient perçus comme positifs.

Certaines sources étaient particulièrement réputées, qu'elles fussent ou non reconnues par l'Église orthodoxe. Le peuple utilisait pour les désigner le terme *proščа* (du verbe *proščat'* « pardonner »), estimant qu'elles délivraient autant des maladies de l'âme que de celles du corps[37].

Ce rôle majeur de l'eau se retrouve dans l'ensemble du monde slave. Pour se prémunir contre la maladie, les Bulgares des Rhodopes se baignaient dans certaines sources, le jour de la Saint-Georges, ou bien ils se roulaient dans l'herbe couverte de rosée. Le même jour, c'est justement avec des gouttes de rosée qu'ils préparaient leurs yogourts[38].

À l'aube de la Saint-Jean, dans les montagnes du sud de la Pologne, les jeunes filles disaient une prière à l'eau des cascades, pour demander à celle-ci de les rendre belles et plantureuses. À cette fin, elles faisaient à l'eau un petit sacrifice sous la forme d'un bout de pain[39].

L'eau, le départ et la mort

L'étude des rites de purification nous montre une autre valeur essentielle de l'eau, qui se manifeste lors des ablutions cérémonielles. Prenons deux exemples, liés aux funérailles.

Dans nombre de cultures, on a coutume de laver le mort pour le préparer au grand voyage, ce qui est conçu comme une purification à la fois physique et spirituelle. En Russie, la paysanne qui devait quitter définitivement sa maison avait à son égard la même attitude. Elle la lavait, la purifiait, car sa maison mourait à ses yeux. Il s'agissait, là aussi, d'un rite de passage que le cinéaste Elem Klimov a remarquablement montré dans son film *Les Adieux* (1981, adapté de la nouvelle de V. Raspoutine, *Adieu à Matiora*).

Pour le paysan russe, l'eau jouait aussi un autre rôle lors du décès d'un être humain. Afin de respecter la tradition, il laissait une coupelle d'eau et une serviette aux côtés du mourant, pour que son âme puisse venir s'y laver après s'être détachée du corps.

Dans certaines régions, on plaçait aussi de l'eau près de la fenêtre,

en pensant que l'âme du mort allait venir se baigner pendant les quarante jours qui la séparaient de son envol vers l'au-delà. Là encore, n'avait-elle pas besoin de se laver de ses péchés avant de se présenter au Jugement dernier ?

Dans d'autres régions de Russie, on jetait au contraire toute eau qui s'était trouvée dans la maison lors de la mort d'un de ses habitants ou le jour de son enterrement : l'âme, pensait-on, pouvait y rester prisonnière et se transformer en esprit malin.

La situation était toute différente lorsqu'un être vivant cherchait à confier à l'eau ses péchés, ses fautes ou ses chagrins : elle pouvait en effet les refuser, comme le précise l'adresse d'une jeune fille à l'eau de la rivière :

Je m'assiérai sur la rive abrupte,
Je serai bercée par la rivière rapide :
« Ô toi, mère, rivière rapide,
Où vas-tu, où cours-tu ainsi ?
N'est-ce pas vers la mer bleue ?
Emporte avec toi mon malheur. »
Et répond la rivière rapide :
« Je vais loin, bien loin,
Mais ton malheur ne coulera pas,
Ton malheur gonflera d'heure en heure,
Malheur sur malheur s'accumulera[40]. »

Dans ce contexte mythologique, l'eau vive ne se charge que de ce qui concerne les défunts, car elle représente la frontière entre les deux mondes — celui des vivants et celui des morts. Nous trouvons ici une typologie comparable à celle du mythe grec de Charon, qui est puni par les dieux, mis aux fers pour une année entière, pour avoir fait passer l'Achéron à Héraklès vivant[41].

Les rites de divination

Par sa nature même, l'eau symbolise ce qui est transitoire : elle est tangible mais elle n'a pas de forme propre ; insaisissable, elle glisse entre les mains. Image de la fluidité, elle incarne par excellence le passage. Reflet et miroir, l'eau révèle ce que sera l'écoulement du temps et le devenir de l'être ; elle dévoile aux initiés les arrêts de la Providence.

Dans la culture paysanne, l'eau représente de ce fait un médium essentiel, un des biais par lequel le monde des hommes et le surnaturel peuvent entrer en contact et communiquer. C'est pourquoi elle permet de connaître l'avenir, si on sait la mettre à contribution.

En terres slaves, on a longtemps pratiqué une épreuve dite du « flottement[42] ». Les jeunes filles faisaient voguer des couronnes au gré de la rivière : celle qui voyait sa couronne flotter le plus longtemps avait le plus de chance de voir ses vœux exaucés. De même, dans certaines campagnes françaises, la chemise d'un malade était posée à la surface des eaux : si elle flottait, c'est que son possesseur survivrait ; si elle s'enfonçait, il était condamné et donc inutile de continuer les soins[43].

Un autre procédé de divination consistait à verser de l'eau dans une soucoupe, en particulier lors des veillées du Nouvel An. On y faisait couler de la cire brûlante, puis on tentait de deviner l'avenir grâce aux formes qui s'esquissaient. C'est ainsi que dans *Eugène Onéguine,*

Tatiana interroge la cire,
Qui descend le long du flambeau
Par elle placé, pour y lire,
Sur le fond d'un vase plein d'eau ;
Des ronds courent à la surface ;
L'un fini, l'autre prend sa place :
— Petit rond, qu'est-ce que j'entends ?
— C'est une chanson du vieux temps,
Qui dit : « Là-bas, sur cette rive,
La fortune vient en dormant[44]... »

Ces deux éléments, l'eau et la cire, se retrouvent dans une autre forme de divination : la surface de l'eau correspond alors au miroir placé entre deux bougies, qu'il faut fixer des yeux jusqu'à ce qu'apparaisse une silhouette, celle de l'être aimé. Si l'être convoité se dérobe, l'eau servira à l'ensorceler : c'est pourquoi les femmes de Novgorod faisaient boire à leur amant récalcitrant l'eau dans laquelle elles venaient de faire leurs ablutions. Le charme devait lier l'homme à la femme, comme le fœtus est lié à la mère qui l'a nourri de son propre sang, au cours de ses neuf premiers mois.

L'EAU ET LE MONDE DES SORCIERS

En Russie comme ailleurs, sorciers et sorcières utilisaient l'eau comme médium, par exemple pour tenter d'apercevoir le visage d'un voleur ou d'un jeteur de sorts. Dans ce cas, il pouvait s'agir d'un sorcier adverse qui, lui aussi, avait procédé au sortilège en murmurant au-dessus d'une coupe remplie d'eau.

Lorsque les sorcières devenaient suspectes aux yeux de la communauté, elles étaient soumises aux ordalies que nous connaissons en Occident sous le nom d'« épreuve de l'eau froide » *(judicium aquae frigidae)*[45]. Interdites en 1215 par le IVe concile du Latran, celles-ci mettaient en œuvre l'eau, le feu ou des combats singuliers[46]. Ces épreuves le plus souvent tragiques ont été abondamment décrites en Europe orientale, du Moyen Âge jusqu'à l'époque contemporaine. Au XIIIe siècle, l'évêque de Vladimir, Sérapion, déclarait à ses ouailles, avec une argumentation indignée autant que judicieuse :

> Les lois de Dieu exigent qu'il y ait nombre de témoins lorsqu'une personne est condamnée à mort. Mais vous, vous demandez à l'eau d'être le témoin, et vous dites : si elle commence à couler, elle est innocente ; si elle flotte, c'est une sorcière. N'est-il pas possible que le diable lui-même, voyant la faiblesse de votre foi maintienne cette sorcière afin qu'elle ne coule pas, contribuant ainsi à votre propre perte[47] ?...

Puisque le monde alentour était saturé de forces démoniaques (surtout les endroits où il n'y avait pas d'icône, comme le puits, le séchoir ou le bain, puis tous ceux où les diables se faufilaient par souci de provocation), certaines précautions semblaient élémentaires.

Chaque matin, il fallait faire un signe de croix au-dessus de son bol, afin d'en chasser les forces impures qui auraient pu y trouver refuge au cours de la nuit (cela était d'autant plus vrai en cas de décès dans la maisonnée). Comme le précise un observateur de la fin du siècle dernier (région de Vladimir) :

> Les paysans ne laissent jamais un récipient sans le couvrir, s'il contient un liquide, du lait, de l'eau ou du kvas. Lorsqu'ils n'ont pas de couvercle sous la main ils le couvrent au moyen de deux copeaux de bois qu'ils disposent en forme de croix, afin que le diable ne s'y glisse pas pour y passer la nuit[48].

De façon générale, les paysans pensaient qu'il y avait encore plus de diables dans l'eau que dans l'atmosphère, et qu'ils y étaient noirs, velus et cornus[49]. Parmi eux se distinguait tout spécialement le *vodjanoj*, qui était en relation avec le meunier. Celui-ci devait négocier avec lui sa tranquillité, parfois au prix le plus élevé :

> Chaque printemps, le meunier promet au *vodjanoj* la tête de 3, 4 ou même 5 personnes, et l'on sait qu'en fonction du nombre convenu, un nombre équivalent de personnes se noieront dans la rivière au cours de l'été. Sur ce point, il n'y a aucun doute[50]...

Née du chaos, l'eau est un élément primordial et par conséquent complexe. Son origine céleste, souterraine ou terrestre lui confère des fonctions complémentaires — créatrices et rédemptrices, ou foncièrement antinomiques — qu'elles soient fastes ou néfastes. Frontière entre les deux mondes, l'eau est habitée par des forces surnaturelles et accueille des personnages mythologiques comme *Kostroma* ou *Kupalo*, qui symbolisent l'union des contraires — celle de l'eau et du feu, de la mort et de la résurrection. Eau qui arrose les moissons, elle est aussi celle qui noie, qui fait vivre et qui tue. C'est pourquoi elle est aussi présente dans les rites de passage, ceux de la naissance, du mariage et de la mort, auxquels s'adjoignent tout naturellement les rites qui laissent penser à l'homme qu'il peut connaître son premier au-delà — son avenir — avant d'en connaître la seule version certaine — celle qui est définitive.

II

L'air

L'AIR ET LE SOUFFLE

L'étude comparée des cultures mais aussi l'étymologie montrent que l'air représente un intermédiaire privilégié entre le ciel et la terre[1]. Comme l'a bien noté Gaston Bachelard, l'air et ses représentations sont à la base d'une véritable « psychologie ascensionnelle », qui est constituée par deux mouvements contraires, l'envol et la chute[2].

Par le jeu de ses dérivations, la langue russe a gardé en mémoire le fait que l'air *(voz-dux)* appartient au principe de légèreté, de spiritualité, au même titre que le feu : en témoignent les mots *dux* « esprit », *dux-ovnyj* « qui relève du monde de la spiritualité », *duša* « l'âme », mais aussi *dyšat'* « respirer »[3].

À l'opposé de la terre et de l'eau (qui sont liées à la fertilité, à la matière et donc à l'élément féminin et à la maternité), se situent l'air et le feu. À partir du radical que nous venons de signaler, nous trouvons trois verbes significatifs : *du-t'*, qui rappelle que le vent représente symboliquement le Souffle ; *dox-nut'* (au double sens de « souffler », lorsque l'accent est placé sur la seconde syllabe, et de « rendre le dernier souffle », « rendre l'âme » lorsqu'il est placé sur la première) ; enfin *ot-dox-nut'* qui veut dire, comme en français, « souffler un peu » et donc « se reposer ». Le souffle étant le principe de vie, il désigne aussi le Saint-Esprit *(Svjatoj dux)*.

Le thème du souffle se retrouve ainsi dans tous les mythes de Création, en Chine comme en Égypte, dans la mythologie juive (où le souffle de Jahvé correspond à la création perpétuelle du monde),

et naturellement dans la Bible. L'Ancien Testament nous montre l'esprit de Dieu qui, avant la Création, se mouvait au-dessus des eaux (Gen. 1 :2), tandis que, dans le Nouveau Testament, le Christ ressuscité apparaît à ses disciples : « [Il] souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit » (Jn 20 :22).

Dans la tradition biblique, les vents correspondent au souffle de Dieu qui ordonne le monde et anime le premier homme ; ils traduisent aussi les sentiments de Dieu — de la douceur qu'apporte la brise à la tempête qui exprime son ire.

LE VENT

Chez les Slaves du Sud, les vents habitent des grottes, sans doute sous l'influence de l'Antiquité grecque où le roi Éole régnait sur les vents du nord (Aquilon et Borée), du sud (Auster), du matin et de l'est (Eurus), du soir et de l'ouest (Zéphyr).

En Russie (région de Vologda), les vents ont leurs quartiers dans une île encerclée par la mer, ou encore dans la mer elle-même (province de Tambov). L'air y est perçu comme un élément complexe et fluide qui possède trois statuts différents : il peut être neutre, positif ou négatif. Dans le premier cas, il n'est qu'une présence invisible, immobile ; il ne devient sensible aux sens que lorsqu'un mouvement l'anime. Il décline alors une série de modalités, qui vont de la brise légère au tourbillon ravageur, de la force divine à la puissance démoniaque.

Le bon vent ou le vent apaisé

Dans le nord de la Russie, on pense que le vent léger est produit par les ailes d'êtres surnaturels (qui deviendront plus tard des anges). C'est pourquoi il se prête à des jeux qui ont peut-être possédé autrefois une valeur magique : ainsi le fait de se balancer le plus haut possible ou bien, à Pâques, de grimper sur les hauteurs (par la suite aux clochers des églises). Au début du siècle, l'ethnographe E. Aničkov y voyait un rituel de purification par l'air printanier ; pour sa

part, D. K. Zelenin l'interprétait comme un acte lié aux cultes agraires relevant de la magie parallèle : la hauteur des sauts ou des ascensions était destinée à inciter les plantes à pousser le plus haut possible[4]. L'air devenait ainsi un moyen d'expression symbolique.

Élément porteur, l'air est saturé de forces surnaturelles, bonnes ou mauvaises. Les âmes y séjournent pendant les quarante jours qui séparent le décès de l'ascension vers les cieux : lorsque arrive le jour fatidique et que l'âme doit quitter définitivement cette terre, son ascension peut être facilitée si l'on soulève l'air à l'aide d'un vêtement ayant appartenu au défunt. Le rituel se déroule dans l'église (Brest-Litovsk), ou sur la tombe (région de Soumy, Ukraine). Dans ce dernier cas, on soulève par trois fois une nappe en disant : « Le corps est dans la tombe, l'âme est avec nous ; nous allons à la maison, l'âme poursuit son ascension[5]. »

On peut donc utiliser l'air et l'agiter « pour la bonne cause », ou bien l'inviter à souffler lorsqu'on a besoin de lui, en lui adressant une série de suppliques (Mourmansk)[6]. Dans les villages des bords de la mer Blanche, avant le coucher du soleil, les femmes se rendaient sur la rive afin de « prier » le vent du nord de ne pas se déchaîner contre les marins-pêcheurs. Elles lançaient de véritables incantations, qui s'accompagnaient de gestes rituels destinés à savoir d'où soufflerait le vent qui devait ramener leurs hommes à terre. Elles s'efforçaient d'attirer les vents favorables et de repousser les vents contraires, en promettant des louanges et des récompenses aux premiers, mais en lançant des menaces aux autres. Ces rituels se poursuivaient pendant toute la période du retour des marins, jusqu'à ce que le dernier fût à terre[7].

Dans la province de Riazan, les vieilles femmes avaient coutume de souffler dans la direction du vent et d'agiter leurs mains pour lui indiquer la bonne direction. Quant aux meuniers de Biélorussie, ils devaient être capables de dompter le vent, de « l'atteler », en jetant des poignées de farine du haut de leur moulin.

Lorsqu'ils étaient en mer, les marins russes avaient une pratique plus orthodoxe, puisqu'ils adressaient leurs prières à saint Nicolas. Parfois cependant, ils sifflaient pour faire se lever le vent[8], mais très doucement, car les démons de la mer ou de la rivière pouvaient appeler la tempête si on les réveillait par trop brutalement[9]... Dans ce cas (ou par mesure de prévention), les marins d'Arkhangelsk offraient au vent quelques menus présents, en particulier des morceaux de pain.

De leur côté, les femmes du nord de la Russie allaient souhaiter « bon vent, bonne voile » à leurs parents qui partaient en mer : elles imploraient le vent d'ouest, après lui avoir préparé de la bouillie et des crêpes qu'elles lui offraient en sacrifice. Si des vents contraires se levaient, elles avaient recours à une coutume qui consistait à envoyer sur l'eau un cafard *(sic)*, qu'elles installaient sur un copeau de bois en prononçant l'incantation suivante : « Va sur l'eau, cafard, et fais se lever le vent du nord[10]. »

Au début de ce siècle, les offrandes au vent se sont conservées au mieux chez les Slaves du Sud[11] : on le « nourrissait » de pain, de farine et de viande, ou encore en lui offrant les reliefs d'un repas de fête. En Slovénie, les paysans jetaient au vent les cendres d'os ou d'abats ; en Macédoine, ils invitaient directement le vent à déjeuner ou à dîner, pour la Noël ou le lundi de Carnaval, en lui demandant de souffler l'été, lorsqu'on aurait à vanner le blé. Naturellement, il ne s'agissait pas de l'inviter sans prévoir un repas adéquat : celui-ci était accompagné de pain spécialement cuit à cette occasion, de lait et d'eau-de-vie, que l'on offrait en prononçant la formule suivante : « Dînons ensemble, ô vent, et, cet été, souffle sur notre enclos[12] ! »

En cas de maladie ou de malheur, les paysans se tournaient aussi vers le vent pour lui demander son aide. C'est là une tradition fort ancienne en Russie, que l'on trouve dès la fin du XIIe siècle dans le *Dit de la troupe d'Igor* : la princesse Iaroslavna s'y lamente sur le sort funeste de son époux et implore le vent en disant :

> Ô Vent, Vent chéri ! Pourquoi, Seigneur Vent, ton souffle est-il si rude ?
> Pourquoi, d'une aile indifférente, portes-tu les flèches des Huns contre les guerriers de mon bien-aimé ?
> Ne te suffit-il point de souffler là-haut sous les nuages, de bercer les nefs sur la mer bleue ?
> Pourquoi, Seigneur, as-tu dispersé ma joie sur l'herbe de la steppe[13] ?

Sept siècles plus tard, dans les campagnes russes, le vent était encore appelé *gospodin* (au sens de « seigneur », « maître »)[14]. On y trouve nombre d'adresses qui lui sont destinées, ainsi les lamentations d'une jeune fille dont l'ami va partir comme soldat :

> Ô vents, vents légers !
> Ne soufflez pas sur nos forêts
> N'agitez pas, ô vents, le petit bois de pins[15]...

Au contraire, lorsqu'un jeune paysan russe voulait attirer à lui la fille qu'il aimait, il prononçait une incantation en s'adressant aux « vents violents », qu'il personnifiait sous le nom de Luc ou de Moïse[16]...

Dans un conte biélorusse, le vent devient un personnage animé et conscient. Comme le soleil et le gel, il est prêt à révéler son affection ou sa colère pour les êtres humains :

> Un jour, un homme cheminait lorsque soudain il croisa le Soleil, le Gel et le Vent. Il leur dit : « Je vous salue ! », et passa outre.
> « Lequel de nous a-t-il salué ? », s'interrogèrent les compagnons. Le Soleil dit : « C'est moi, afin que je ne le brûle de mes rayons ! »
> Le Gel dit : « C'est moi, car il me craint davantage ! »
> « Bêtises que tout cela ! dit en dernier le Vent, c'est moi que cet homme a salué ! »
> Là-dessus ils se disputèrent et faillirent se prendre aux cheveux...
> « Puisqu'il en est ainsi, demandons-lui à lui-même qui il a salué, moi ou vous ? »
> Ils rattrapèrent l'homme et lui posèrent la question. Il répondit : « C'est le Vent que j'ai salué ! »
> « Eh bien, ne vous l'avais-je pas dit que c'était moi ? »
> « Attends un peu, je vais te faire cuire comme une écrevisse ! Tu te souviendras de moi ! », dit le Soleil.
> Mais le Vent dit : « Ne crains rien, il ne te brûlera, car je soufflerai alors et cela te refroidira ! »
> « Dans ce cas, maudit, c'est moi qui vais te geler ! »
> « Ne crains rien, car alors je ne soufflerai pas et, sans vent, tu ne gèleras pas non plus[17] ! »

Le vent mauvais

Une incantation russe notée au siècle dernier met en avant sept frères, sept vents violents, auxquels s'adresse un jeune homme pour leur demander de briser le cœur d'une belle indifférente :

> Allez, vous les sept frères violents, allez de par le monde, rassemblez les chagrins les plus noirs, apportez-les jusqu'à la belle jeune fille au cœur rétif ; ouvrez son cœur rétif avec une hache en acier trempé et glissez-y le plus fort des désirs pour qu'elle languisse et qu'elle languisse encore[18].

L'incantation passe pour acquérir une force supplémentaire si elle est prononcée à voix haute ou, mieux encore, dans un murmure. Elle

peut alors se maintenir dans l'air pendant sept ans, et fondre à n'importe quel moment sur la victime si l'on a pris soin de la désigner nommément[19].

Dans la région de Vladimir (district de Melekov), on considère que le vent mauvais est né du démon : l'ouragan est le père des vents et la tempête leur mère. D'ailleurs, dans nombre de légendes slaves, le vent prend l'apparence d'un personnage à part entière : il est immense en Pologne, où on l'imagine assis sur un tronc d'arbre, soufflant aux quatre coins du monde. En Ukraine, il prend l'apparence de quatre gaillards, aux lèvres et aux moustaches énormes, dressés aux quatre extrémités de l'univers, tandis que le vieux Vent reste assis dans son coin, les lèvres scellées[20]. En Russie, dans la région de Viatka, le vent mauvais est un homme à la tête colossale, aux mains démesurées. Dans la province de Koursk, il est accompagné de ses douze sœurs qui représentent les vents différents et se montrent capables d'éprouver quelque repentir : lors d'une accalmie, par exemple, ils peuvent se reposer, manger ou encore réparer une hotte de cheminée qu'ils ont détruite au passage...

Rafales et tourbillons

La bise qui se déchaîne, le vent qui se transforme en tourbillon *(vixr')* sont perçus comme étant le jeu de forces impures, qui ont un pouvoir déterminant sur les éléments : elles orientent le vent et lui donnent sa violence ; elles déclenchent la grêle ou bien la sécheresse[21]. Mais le vent se lève aussi en raison d'un sifflement intempestif (nous l'avons vu), ou encore après un suicide ou lors de la mort d'un sorcier.

Un tourbillon peut incarner l'esprit de la forêt (le *lešij*), qui saute d'arbre en arbre[22], une sorcière qui se rue à ses noces ou bien des esprits malins qui dansent, tourbillonnent, se battent et se querellent. Dans la région d'Arkhangelsk, les grand-mères apprennent à leurs petits-enfants que l'on peut même apercevoir l'esprit mauvais qui vibrillonne au sein du tourbillon : il suffit de regarder entre les manches d'un vêtement ou mieux, de se pencher pour regarder entre ses jambes, pour voir alors un homme immense qui s'enfuit en agitant ses mains comme un forcené[23].

De même, le vent mauvais se lève lorsqu'un enfant est maudit par ses parents et qu'il est condamné à errer de par le monde[24] ; il peut

aussi s'agir d'un être humain mort de façon prématurée (à plus forte raison lors d'une noyade, d'un suicide ou de la mort d'un pécheur invétéré). À l'est comme à l'ouest du monde slave, on imagine qu'un tourbillon peut être causé par les âmes inquiètes d'enfants mort-nés ou par un diable qui poursuit dans le vent l'âme d'un pendu[25].

De toute façon, l'âme qui prend son essor sous la forme d'une fumée (ou d'une vapeur)[26] n'est pas toujours bienveillante. Elle peut présenter un danger pour les vivants, quand elle plane au-dessus de la tombe sous la forme d'une colonne de feu, ou encore si elle prend l'apparence du mort ou d'une femme vêtue de blanc (région du Polessié, située au confluent de la Russie, de la Biélorussie et de l'Ukraine). Lorsqu'elle est poussée par le vent, disent les paysans, cette forme peut pourchasser les vivants, puis s'abattre sur eux afin de les étouffer. Pour échapper à son emprise, il faut la frapper à tour de bras ou bien courir contre le vent. On peut aussi tenter de la chasser en produisant un courant d'air, par exemple en secouant dans sa direction un linge ou un mouchoir blanc (province de Gomel).

Au village, l'équation est simple : plus le vent est fort, plus l'âme est pécheresse et moins elle peut être lavée de ses fautes. On trouve ainsi, dans un récit qui a été noté très récemment en Sibérie, l'exemple d'une mère coupable, qui revient après sa mort et veut enlever sa fille préférée :

> Un soir, j'étais assise, la nuit était éclairée par la lune. Je regarde — ma mère s'avance, vêtue exactement comme lorsque nous l'avons enterrée. D'abord elle a vérifié si tout était en ordre, puis elle s'est dirigée vers la maison, et moi j'étais assise à la fenêtre. Soudain un vent puissant s'est levé, la fenêtre s'est ouverte. Elle est entrée dans l'izba et a dit : « Viens avec moi ! »
> Mais moi (j'avais alors douze à treize ans) je n'étais pas d'accord. Alors elle me prend par les cheveux et me tire vers le haut. Elle tire, tire... Soudain le premier coq a chanté [à minuit]. Instantanément elle s'est dissipée comme une vapeur[27]...

Le retour du défunt sous forme de tourbillon est caractéristique lorsqu'il n'a pas reçu les rituels funéraires considérés comme adéquats. Il peut s'agir d'un enfant décédé sans avoir reçu de nom de baptême, ou d'un sorcier qui trépasse et que la terre refuse de recevoir puisqu'il incarne l'impureté par excellence.

Le plus souvent, c'est le fait de mourir sans avoir reçu les sacrements ou de ne pas disparaître « de sa propre mort » qui trouble l'ordre du monde. C'est pourquoi les morts « insatisfaits » sont capables de déchaîner les vents et la tempête, arrachant les toits et dévastant les cultures lorsqu'ils reviennent sur terre.

Les paysans russes donnaient plusieurs raisons à ces phénomènes : dévorés par une énergie vitale que n'a pu éteindre leur mort prématurée, les morts insatisfaits utilisent leurs ultimes capacités pour nuire aux vivants. Nous savons qu'ils sont capables de diriger contre eux le système des vents, de la tempête ou de la grêle. Pour les Serbes, il suffisait d'appeler par son nom le dernier disparu (surtout s'il s'agissait d'un noyé), pour voir celui-ci tourner le nuage dans l'autre sens... De même, de nombreux personnages fantastiques figurent dans les Carpates, où ils se chargent aussi d'orienter les nuages (ce sont les *planetniki, oblačniki* ou autres *gradivniki).*

Ce thème n'est pas spécifiquement slave. Il se retrouve dans la littérature romantique et préromantique à travers toute l'Europe, par exemple dans le texte célèbre de Chateaubriand : « Levez-vous vite, orages désirés, qui devez emporter René dans les espaces d'une autre vie. » On sait que cette phrase fait elle-même écho au poème d'Ossian, écrit par Macpherson dès 1760 :

> Levez-vous, ô vents orageux d'Erin ; mugissez, ouragans des bruyères : puissé-je mourir au milieu de la tempête, enlevé dans un nuage par les fantômes irrités des morts.

Au siècle dernier, en Pologne du Sud, les Gourales racontaient que les *planetniki* avaient pour tâche de remplir d'eau les nuages, à l'aide de l'arc-en-ciel qui la pompait dans les marais ou dans les réservoirs (ils pouvaient d'ailleurs absorber un quidam au passage...). Pour les Gourales, les nuages étaient simplement des serviettes humides que des êtres surnaturels tiraient dans les cieux à l'aide de cordes et de chaînes. Pour se venger d'une personne qui avait enfreint la tradition, ils pouvaient envoyer la grêle sur son champ, avec une extrême précision, et détruire ses récoltes[29].

Les paysans estimaient que Dieu lui-même pouvait lancer dans le vent une maladie ou une épidémie, qu'il envoyait comme un châtiment aux pécheurs endurcis[30]. On se méfiait tout spécialement du hoquet, qui pouvait lui aussi être transporté par le vent et qui risquait de provoquer des crises d'hystérie, en particulier chez les femmes (les *klikuši).*

C'est dans le vent mauvais que les créatures démoniaques lançaient le « mauvais œil » *(sglaz)*, ou encore le sort néfaste *(porča)*[31]. Tel était aussi le cas du sorcier : par le biais de malédictions, il projetait dans le vent certaines maladies que le parler populaire qualifiait logiquement de *povetrie*[32] :

> Le sorcier sort sur le chemin, dans l'expectative : le vent ne va-t-il pas souffler vers celui auquel il veut jeter un sort ? Si tel est le cas, il ramasse sur la route une poignée de poussière ou de neige (selon la saison) et la lance dans le vent en prononçant l'incantation suivante : « Crève les yeux noirs de l'esclave (suit le nom de la victime), réduis-les en cendre ; gonfle ses entrailles comme un puits de mine ; dessèche son corps et qu'il se réduise à la taille d'une herbe de la prairie[33] ! »

De fait, on pensait le sorcier capable d'ensorceler un prénom, de le lancer « sur les ailes du vent », en direction d'une personne bien précise, qu'il désignait nommément. L'effet était imparable, mais il avait à la fois un avantage et un inconvénient. Tel un missile contemporain, attiré par la chaleur que dégagent les réacteurs de l'avion visé, la conjuration attachée à un nom ne pouvait manquer son but. Elle était littéralement « aimantée » par sa proie, c'est-à-dire par son nom. L'inconvénient résidait dans le fait que cette vengeance était aveugle : elle pouvait fondre sur toute personne portant le même nom, mais qui n'était pas visée par la vengeance expresse du sorcier. C'est ainsi que l'un d'eux, qui avait décidé de se venger d'une certaine Katia, le jour même de ses noces, lança contre elle une conjuration libellée à son nom. Malheureusement pour lui, le « message » heurta de plein fouet sa propre fille, qui traversait le chemin devant la mariée et qui portait le même nom qu'elle[34].

Parfois la conjuration était directement transmise aux pierres ou aux insectes : dans ce cas, celui qui s'appuyait contre la pierre ou qui avalait le moucheron enchanté était immanquablement torturé par un démon.

Le vent mauvais pouvait encore transmettre un désir de vengeance, par le biais de ce que l'on connaissait comme des « flèches » ou des « piqûres ». Pour cela, il suffisait au sorcier de prendre une corne de vache, de la remplir de sable, de gravillons et de bouts de verre, puis de souffler sur l'ouverture de la corne en prononçant une malédiction à l'encontre de la personne à laquelle il voulait nuire. Le vent soulevait alors le sable, les gravillons et les morceaux de verre effilés qui

allaient directement pénétrer l'objet de sa vengeance « en produisant de telles douleurs que les entrailles semblent brûlées par la poussière et déchirées par les éclats de verre[35] ».

On pensait que les douleurs causées étaient plus vives si la victime se trouvait dans un endroit où s'accumulent les forces du mal — le seuil de la maison, un carrefour ou encore un cimetière.

À côté des espaces néfastes, il est aussi des moments dangereux pendant lesquels on est plus exposé aux forces du mal que transporte le vent : ainsi à midi (surtout en Biélorussie) ou à minuit (le cas le plus fréquent), mais aussi au moment des rites de passage. À la veille du mariage, par exemple, on interdisait à la fiancée de sortir dans le vent (région d'Arkhangelsk) ; son enfermement pouvait même durer des accordailles *(rukobit'e)* à la demande officielle en mariage *(svatan'e)*.

Si le vent peut nuire, l'affaire est autrement plus grave s'il s'agit d'un tourbillon, car celui-ci est mauvais par essence. Entre l'un et l'autre, il ne s'agit pas d'une différence de degré mais d'une différence de nature. Ce que le vent amène, il peut le reprendre, enlever la paille, « embarquer » avec lui tous les satans, les démons et les diables. De même, s'il transporte les maladies, le vent peut aussi bien véhiculer la guérison : tel est le cas lorsque le guérisseur prononce les incantations adéquates en soufflant vers le malade, puis dans la direction des quatre points cardinaux.

À l'inverse, le tourbillon est foncièrement néfaste car il possède sa propre capacité d'agir qui lui vient du démon dont il est pénétré. En tant que force destructrice, le tourbillon agit donc sous l'effet d'une force nuisible, comme le montre un témoignage recueilli en 1986, lors d'une expédition dans la région de Kirov :

> Le tourbillon se déplaçait sur la rivière. Ils [les paysans] ratissaient — ils ratissaient le foin près de la rivière. Soudain le tas de foin s'est envolé vers la rivière. L'un des paysans a planté son couteau dans le tas — mais le foin a continué [...]. Certains disaient : c'est l'esprit de la forêt [*deduška lesnoj*] qui a amené le foin par delà la rivière[36].

Pour les gens qui « savent », il suffit de lancer un couteau dans un tourbillon pour le voir se couvrir de sang (celui du démon en question)[37]. C'est ainsi qu'une légende de la région de Kharkov rapporte qu'un jour, un *čumak*[38] en colère jeta une lame acérée dans un tour-

billon : lorsque la poussière soulevée par le vent se fut affaissée, il découvrit « un diable transpercé qui gisait sur la route[39] »...

À l'évidence, le tourbillon ressortit à une sémantique particulière, qui est celle de tous les objets vrillés, de tous les éléments qui tournent sur eux-mêmes (par exemple l'eau tourbillonnante qui, auprès du moulin, indique la présence du *vodjanoj*).

Parfois, le tourbillon se présente comme une réponse de la nature à l'action blasphématoire des hommes : on connaît des cas où le tourbillon disperse le foin d'un paysan parce que celui-ci l'a coupé lors d'une fête religieuse, ou parce qu'il a été insulté. Si la faute est plus lourde, le tourbillon cherchera à punir, par exemple lorsqu'il se lève sur une tombe profanée : il provoque alors une faiblesse générale du coupable, une paralysie, la surdité ou le mutisme, la folie ou même la mort.

Comme le vent mauvais, le tourbillon transporte les âmes en peine — celle des enfants maudits ou non baptisés, celle de gens assassinés ou de suicidés. En Ukraine comme en Pologne, on pense qu'il se dirige dans la direction vers laquelle s'est tourné le visage de l'homme qui vient de se pendre.

L'apparition d'un tourbillon marque donc un regain d'activité de la part des forces du mal, qui peuvent déraciner les arbres, arracher les toits, faire tourner les têtes et provoquer la folie ou bien des maladies irréversibles. C'est pourquoi il est souvent utilisé dans les imprécations. À côté du célèbre juron « Que le diable t'emporte ! » (valable dans toutes les cultures), on trouve en Russie la formule « Que t'emporte le tourbillon ! » *(Nosi tebja vixr' !)*.

Pour l'arrêter on peut lui faire la nique si l'on ne veut pas tacher son couteau[40]... On peut aussi demander l'intercession d'un sorcier au faîte de sa puissance. Seulement, par un juste retour des choses, la mort l'emportera dans un tourbillon.

Finalement, le souffle, le vent, le tourbillon représentent non pas trois hypostases de l'air, mais trois interprétations d'un même réseau symbolique. Les deux premiers sont affectés d'un coefficient largement positif car ils sont liés à la vie, à la spiritualité, au mouvement ; au contraire, le tourbillon est marqué d'un signe négatif : à l'inverse du vent mauvais, chez qui le mal est exogène, il résulte en effet d'un mal endogène, parce que son essence est exclusivement démoniaque.

III

La terre

LE CULTE DE LA TERRE-MÈRE ET SES ORIGINES

Un des premiers grands mythes de la création du monde se trouve dans la Genèse, où il est précisé que la terre fait partie de la *materia prima,* et qu'elle a été séparée des eaux par le Tout-Puissant :

> Dieu dit : Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu, et que le sec apparaisse. Et il en fut ainsi.
> Dieu appela le sec terre, et il appela l'amas des eaux mer [...].
> Puis Dieu dit : Que la terre produise de la verdure, de l'herbe portant de la semence [...].
> Dieu dit : Que la terre produise des animaux vivants, selon leur espèce [...]. [Gen. 1 : 9-24].

Dans ce « modèle » originel, l'eau précède toute forme et toute création ; elle se trouve à l'aube des événements cosmiques. La terre est seconde ; elle se situe à la source de la vie qui lui est propre[1]. Il existe donc, au niveau de ce mythe, une différence de nature entre la maternité de l'une et celle de l'autre : les eaux seraient la mère du monde ; la terre — la mère de tout ce qui vit sur elle : les hommes, les animaux et les plantes, c'est-à-dire le monde alentour qui forme l'axe même de notre étude.

Dans la mythologie du paganisme classique, la fécondité du ciel et celle de la terre ne sont pas séparées comme dans la Genèse ; elles sont complémentaires. Elles constituent le couple primordial, dans lequel le principe féminin est représenté par la terre — le ventre

maternel — tandis que le principe masculin est exprimé par le ciel, qui la (re)couvre et qui la féconde de sa semence — la pluie[2]. C'est pourquoi les Grecs disaient à Zeus en regardant la voûte céleste : « Fasse qu'il pleuve ! » Puis, se tournant vers la terre : « Sois enceinte[3] ! »

Dans la Russie des origines, la dévotion à l'égard de la terre repose sur un système de représentations parfaitement similaire. À l'année 988, la *Chronique des temps passés* dit bien (en attribuant à d'autres ces croyances) : « En outre ils appellent la terre leur mère : or, si la terre est leur mère, le ciel est leur père[4]. » Neuf siècles plus tard, une incantation russe nous livre encore une formule comparable : « Le ciel est le père, et la terre — la mère[5] » ; ou de façon plus affirmée encore : « Toi, ciel, tu es le père ; toi, terre, tu es la mère[6]. »

Dans la version païenne du mythe, le ciel qui couvre la terre relève bien du principe masculin : il en a la fonction génitrice. Quant à la terre qui est couverte par le ciel, elle représente le principe féminin dont elle a la fonction créatrice[7]. Le paysan l'appelle donc « mère-terre humide » *(mat' syra zemlja)*, puisqu'elle a la capacité d'être fécondée par le ciel, qui lui offre sa semence sous forme de pluie et de rosée[8].

La terre est bien perçue comme l'amante du ciel, leur union s'accomplissant par deux biais, la chute d'une météorite ou encore un coup de tonnerre, qui ouvre la terre et qui dépose en elle le fruit céleste. L'un comme l'autre peuvent d'ailleurs se transformer en serpents de feu, qui pénètrent la terre afin de la féconder[9]. En ce sens, la terre est bien la matrice universelle, et la qualifier de « mère humide » traduit au mieux le résultat de son union physique avec le ciel[10]. On en trouve une forme dérivée dans la Russie du XIXe siècle, par exemple dans la région d'Orlov :

> Lorsque le semeur est prêt à partir au champ, il se découvre et prie en se tournant vers l'Orient : « Petit père Élie, bénis les semences que je jette sur la terre. Nourris la mère-terre humide d'une fraîche rosée, pour qu'elle produise des graines, qu'elle leur donne la vie et qu'elle m'offre de grands épis[11]. »

Cette vision du monde est essentielle en Russie, comme en témoignent les contes, les chants populaires et les bylines — ces poèmes épiques de la Russie ancienne. Dans l'une d'elles, le *bogatyr'* (le preux) Il'ja Muromec doit éviter de se mesurer avec la race de Mikula

(qui incarne le paysan défricheur), parce que la « mère-terre humide » préfère ce dernier aux « inutiles mangeurs de pain » que sont le prince et sa *družina* (sa troupe armée).

Le parallélisme, ou plutôt la contiguïté, entre la fécondité de la terre et celle de la femme est développée de façon singulière dans la *Chronique des temps passés*, à l'année 1071. On y voit deux magiciens de Iaroslavl qui cherchent, à leur façon, à arrêter la famine dont les ravages se répandent alors dans la région de la Volga :

> « Nous savons bien qui retient les denrées », dirent-ils [...] ; et ils désignèrent les femmes les plus distinguées, affirmant : « Celle-ci retient le blé, celle-là le miel, celle-là le poisson, celle-là le cuir. » Les habitants leur amenèrent donc leurs sœurs, leurs mères, leurs femmes ; dans leur aveuglement, ils leur coupèrent les épaules, et en retirèrent du blé, du poisson ou du cuir. Ils tuèrent ainsi beaucoup de femmes et prirent leurs richesses...

Ce lien entre la fertilité du monde et celle de la femme semble se retrouver, sous une forme atténuée, dans certains rituels des peuples de Mordovie. Selon la tradition, on retire les richesses du dos des femmes, non plus en le tailladant, mais en coupant un lacet sur leurs épaules, qui retient un sac plein de richesses[12].

Sur un autre plan, la plus grande partie de la Russie[13] connaissait un rituel qui avait pour but de transmettre la force de la terre à la femme. Il consiste en une série de culbutes rituelles *(kuvyrkan'ja)*, qui avaient lieu lors des travaux que les femmes accomplissaient aux champs, au moment du transport du fumier, pour la fenaison et pour la moisson. Elles se roulaient par terre ou se faisaient rouler les unes les autres, mais elles faisaient aussi rouler le pope ou les hommes dont elles arrivaient à se saisir.

Chaque fois, elles avaient l'initiative, et c'est là l'essentiel[14]. La cabriole s'accompagnait en général d'une incantation, dans laquelle elles demandaient à leur « petite-mère-la-terre » certaines faveurs concrètes, qui touchaient la collectivité mais aussi leur cas personnel. Elles lui suggéraient d'accorder au groupe une belle récolte, mais aussi de « leur rendre la force qu'elles avaient dépensée lors de la moisson, puis de prendre leur fatigue en retour ». Parfois même, elles demandaient à la terre si basse, de leur épargner le mal au dos qui accompagne inévitablement le travail aux champs[15].

La mère et ses incarnations

Dans les représentations que nous transmet le publiciste Mixail Čulkov au XVIIIe siècle, la terre est perçue comme une créature fantastique,

> reposant sur quatre baleines immenses, qui soutiennent cette masse gigantesque ; l'une d'elle est déjà morte, ce qui a provoqué sur terre de grands bouleversements ; et lorsqu'elles seront toutes mortes, il s'ensuivra la fin du monde[16].

Au XIXe siècle, l'imaginaire paysan compose un triptyque formé par trois pôles affectifs :

> La première mère est la Très Sainte Mère de Dieu
> La seconde mère est la terre humide,
> La troisième celle qui a enfanté dans la souffrance[17].

Ces trois figures majeures, qui sont *a priori* distinctes, se retrouvent en symbiose dans le mythe de la terre : celle-ci donne en effet le jour (elle accouche des moissons) ; elle nourrit ; elle est aussi assimilée à la Mère de Dieu, dans les représentations paysannes comme dans les œuvres littéraires qui s'en inspirent.

La terre — mère nourricière (kormilica)

Les civilisations traditionnelles ont coutume de rapprocher la terre de l'être humain. Il existerait un système de correspondances mythologiques entre les différentes parties du corps humain et les éléments du milieu naturel : la chair correspondrait « à la terre, le sang à l'eau, les cheveux aux plantes (à l'herbe), les os et les dents à la pierre, les yeux au soleil, les oreilles à l'Est et à l'Ouest, le souffle (l'âme) au vent, la tête au ciel[18]... »

La terre est donc proche de la nature humaine par sa physionomie et par les sentiments qui l'animent. Ses cheveux sont les feuilles qui bruissent au gré du vent ; son grand corps se convulse et frissonne lors des tremblements de terre (il s'agit bien des soubresauts des baleines qui la soutiennent...) ; elle boit l'eau de pluie ; elle s'endort l'hiver et s'éveille au printemps. Cet être colossal est un organisme vivant dont le poète Alexandre Blok disait : « Plaquons notre oreille contre la terre, notre mère si proche : son cœur bat-il encore[19] ? » (1906)

Pour sa part, le paysan ukrainien voyait dans la terre un personnage si proche des êtres humains qu'il l'appelait par le prénom Tat'jana, tandis qu'il nommait l'eau Ul'jano et le feu Andrej[20].

La terre a toujours été vénérée en tant que mère créatrice et nourricière. Homère lui a dédié un de ses chants qui dit :

> C'est la terre que je chanterai, mère universelle aux solides assises, aïeule vénérable qui nourrit sur son sol tout ce qui existe [...]. C'est à toi qu'il appartient de donner la vie aux mortels, comme de la leur reprendre.

La Bible exprime une pensée similaire, lorsque Job se prosterne sur la terre en s'écriant : « Nu, je suis sorti du sein maternel, nu j'y retournerai » (Job I : 21).

De son côté, Eschyle la glorifie dans les *Choéphores* (v. 127-128), car c'est la terre qui « enfante tous les êtres, les nourrit, puis en reçoit à nouveau le germe fécond ». L'idée est menée à son terme dans une épître russe du début du XVIIe siècle, lorsqu'un frère écrit à son cadet :

> Notre géniteur, l'auteur de notre semence, est le même et la terre que nous appelons le ventre maternel, d'où nous sommes sortis, est la même[21]...

Dans l'imaginaire collectif, la terre est toujours la « mère-terre humide » *(mat' syra zemlja)* qui nourrit et abreuve. Comme le note l'écrivain V. Belov, notre contemporain :

> Elle l'habille et le console. Elle vous fait, en son temps, offrande de fleurs, vous caresse de sa fraîcheur, en séchant la sueur de votre fatigue. Elle vous accueillera en elle, vous embrassant, vous calmant pour toujours lorsque viendra votre dernière heure[22].

Au début de ce siècle, Alexandre Grin décrivait le sort d'un ouvrier, dégradé par un travail féroce. Il ne revient à la vie qu'après une nuit au cœur de la nature : « L'âme de cet homme, réveillée par la forêt, se sentait invinciblement attirée par la terre... » Car la terre est à ses yeux source de vie ; elle est l'image de la fécondité universelle, de la maternité épanouie, que nous aborderons plus avant en parlant du dialogue amoureux de l'homme et de la terre. Mais la terre est aussi assimilée à la Mère de Dieu dans les croyances populaires de la Russie orthodoxe.

La terre — Mère de Dieu (Bogorodica-Zemlja)

Dans les *Frères Karamazov,* Dostoïevski a magnifiquement traduit le sentiment du mystère divin qu'éprouve Aliocha lorsqu'il contemple le monde alentour, non pas en observateur, mais en tant que partie intégrante du cosmos :

> Une nuit fraîche, calme, silencieuse, comme immobile, semblait envelopper toute la terre. Les tours blanches et les coupoles dorées de l'église se détachaient sur le fond de saphir... La paix de la terre s'unissait à la paix du ciel, le mystère de la vie et des étoiles planait sur le monde... Aliocha contemplait ce spectacle et tout à coup, comme fauché, il se laissa tomber sur le sol[23]...

Ce sentiment d'osmose avec l'univers se traduit par un geste d'adoration pour la terre, sur laquelle il s'allonge, comme le fera le pauvre polisseur d'acier d'Alexandre Grin :

> Il ne savait pas pourquoi il étreignait la terre, pourquoi il éprouvait un tel besoin de la couvrir de baisers. Il l'embrassait en pleurant, en l'arrosant de ses larmes et en jurant avec exaltation de l'aimer toujours, de l'aimer jusqu'à la fin des siècles. « Arrose la terre de larmes de joie, et aime tes larmes », dit une voix dans son âme. Pourquoi ces pleurs ? Il pleurait d'enthousiasme, il pleurait même sur ces étoiles qui le regardaient au fond de l'infini, et il n'avait pas honte de son extase[24].

Porté à ce degré de plénitude, le microcosme humain ressent un vertige qui est autant moral que physique. S'abandonner à la terre, se fondre dans la création divine revient à s'offrir à Dieu : « Selon moi, [...] Dieu et la nature, c'est la même chose... », dit ainsi Maria Timofeevna dans *Les Démons* de Dostoïevski.

La littérature russe ne reniera jamais cette perception, qui s'exprime dans le roman de A. M. Remizov *L'Étang* (1908) : Nicolas Obleoukhov, le personnage central, se prosterne face contre terre, au moment où il traverse la crise spirituelle qui va le faire renaître. De même, un récit de Boris Zaïtsev nous montre le personnage d'Agrafena

> qui était à genoux, et priait à haute voix les champs, les blés et le ciel, la Vierge tendre et miséricordieuse, qui rendait ce soir-là visite à la campagne...
> Soudain, il lui sembla qu'elle percevait le plus profond des mystères... Saisie d'émotion devant la grandeur de ce sentiment, elle tomba face contre terre[25].

Pourtant, l'intuition de Dostoïevski va plus loin encore car, chez Zaïtsev, il s'agit seulement d'une apparition de la Vierge au sein de la nature, et non d'une identification de la terre à la Vierge. Dostoïevski se situe plus près de la représentation traditionnelle du sacré, lorsqu'il fait dire à l'un de ses personnages :

> La Mère de Dieu est notre Mère à tous, la terre humide, et cette vérité contient une grande joie pour les hommes [...]. Cette parole s'est gravée dans ma mémoire. Depuis, chaque fois qu'en priant je me prosterne, j'ai pris l'habitude de baiser la terre ; je la baise et je pleure[26]...

En Russie, le parler populaire montre que l'osmose entre la terre et la Mère de Dieu se retrouve aussi dans le vocabulaire : les termes *gospožalgospožinkalospožinkalspožinka* désignent deux fêtes proches dans le temps — la Dormition et la fin des moissons — et soulignent un parallélisme que l'on retrouve dans les textes vieux-russes. La terre y est présentée comme « notre commune mère » et la Vierge comme « la commune mère de tous les chrétiens orthodoxes[27] ». De façon paradoxale, on saisit bien le lien qui les unit si l'on prête attention à l'une des règles de vie que les gens pieux respectaient coûte que coûte, l'interdiction de jurer. Comme le dit un texte ancien :

> Qu'un homme jure une fois dans la journée,
> La mère-terre humide en sera ébranlée,
> Et la Très Sainte Mère de Dieu sur son trône tressaillira[28].

Ce parallélisme entre la Mère de Dieu et la terre devient même identification dans certaines injonctions. Tel fut le cas lors de crises majeures, comme la grande sécheresse de 1920-1921 qui désola l'Ukraine et une grande partie de la Russie. Dans les environs de Iaroslavl,

> des paysans se mirent à fendre des mottes et de gros blocs de terre avec des maillets dans les champs. Ils se heurtèrent à l'opposition des femmes qui affirmaient que, ce faisant, ils « donnaient des coups à la Très Sainte-Mère de Dieu elle-même[29] ».

Ces convictions sont restées ancrées dans les mentalités populaires jusqu'à l'heure actuelle. En 1982, une expédition ethno-lexicographique dans le Polessié a pu encore noter cette croyance qui assimile les trois Mères : « C'est un péché de jurer, on souille la Mère de Dieu, sa propre mère et la terre[30]. »

Cette assimilation vient aussi du fait que le culte marial se fond souvent en Russie dans une dévotion collective qui cherche à protéger

une partie du territoire national, par exemple une région ou une ville, où l'on vénère des icônes « miraculeuses » de la Vierge[31]. Ici, la Vierge, la mère qui protège le lieu, la personne et le groupe ne font plus qu'un.

LES DIALOGUES DE L'HOMME ET DE LA TERRE

Dans les cultures traditionnelles, la terre est donc un être à part entière, qui pense, qui souffre, qui se réjouit. Elle éprouve les mêmes sentiments que les hommes, ferveur, compassion, dégoût ou colère[32], les mêmes douleurs aussi, qu'elles soient physiques ou morales. Si la terre vit et éprouve des douleurs comme un être vivant, elle a sa façon bien à elle de se conduire à l'égard des autres personnes.

Dans la vie quotidienne, il existe entre le paysan et la terre un rapport ambigu qui est fait d'entente et de violence : ce que la terre donne, elle peut le refuser. C'est pourquoi la relation que l'agriculteur entretient avec elle connaît plusieurs degrés : il faut d'abord ne pas la contrarier, puis essayer d'influer sur la prospérité qu'elle peut accorder. Pour cela, il faut effectivement la révérer, respecter son repos et lui faire des offrandes. Ces preuves d'amour doivent préserver le cycle des saisons et assurer la fertilité du sol.

Le dialogue que le paysan entretient avec la terre est donc permanent. Selon les circonstances, il peut être nostalgique ou respectueux, rageur, protecteur ou amoureux.

Le dialogue nostalgique

La terre sait écouter les hommes qui lui parlent, qui l'aiment et qui l'implorent. La nostalgie qui les étreint, lorsqu'ils s'éloignent de leur « coin de terre », est un thème permanent de la Russie traditionnelle :

> Le 2 août 1897, rapporte l'ethnographe S. V. Maksimov, 24 familles ont quitté le village de Jakovlev (district d'Orlov) pour s'installer dans le gouvernement de Tomsk : chaque famille emporta avec elle quelques poignées de la terre natale.
> — Il peut se trouver, dit l'un des colons, que dans notre nouvel endroit nous trouvions de l'eau qui ne soit pas bonne à boire ; nous y mettrons de notre terre et l'eau aura alors bon goût[33].

Les paysans russes qui partaient au loin avaient coutume de prendre avec eux un peu de terre natale : ils en emportaient au même titre que de l'encens, car elle avait pour eux des propriétés curatives[34]. Parfois ils mélangeaient terre et encens, qu'ils portaient autour du cou dans un petit sachet, à côté de leur croix de baptême : cette proximité physique devait les protéger à la fois contre le « coup de cafard » *(xandra)* et contre la maladie. S'ils venaient à mourir au loin, on en versait sur leur tombe et, la partie valant le tout dans la pensée magique, ils étaient alors comme ensevelis dans leur coin de terre[35].

Le dialogue respectueux

La vision de la terre comme mère nourricière explique l'attitude de profond respect que l'on a à son égard. Ce sentiment, qui vaut pour la plupart des cultures rurales, a été traduit avec force par le prophète indien Smohalla, chef de la tribu Wanapum (Sioux). Celui-ci refusait de travailler la terre, car c'était à ses yeux un péché de blesser, de couper, de déchirer ou de griffer « notre mère commune » par des travaux agricoles ; et il ajoutait :

> Vous me demandez de labourer le sol ? Irai-je prendre un couteau pour le plonger dans le sein de ma mère ? Mais alors, lorsque je serai mort, elle ne me reprendra plus dans son sein. Vous me demandez de bêcher et d'enlever des pierres ? Irai-je mutiler ses chairs afin d'arriver à ses os ? Mais alors je ne pourrai plus entrer dans son corps pour naître de nouveau. Vous me demandez de couper l'herbe et le foin et de le vendre, et de m'enrichir comme les Blancs ? Mais comment oserais-je couper la chevelure de ma mère[36] ?

Nous verrons en évoquant ce que signifie la « colère » de la terre que certaines lamentations des paysannes russes énoncent une vision tout à fait comparable.

Le respect à l'égard de la « mère-terre humide », même dénué de toute religiosité, a persisté en Russie jusqu'à l'époque actuelle. On le retrouve jusque dans les débats sur la collectivisation agraire, à la fin de l'ère soviétique. Mikhaïl Gorbatchev le sentait lui-même confusément, lorsqu'il déclarait en 1989 que les communistes avaient « of-

fensé la terre » (« *zemlju obideli*[37]... »). Peut-on imaginer un seul instant un homme politique occidental utilisant cette expression ? De même, lors des débats du Parlement russe sur la privatisation de la terre, un député communiste déclara son hostilité à la réforme en disant : « On ne partage pas l'air ou la mer en parcelles privées ; pourquoi le ferait-on pour la terre ? » La division des éléments fondamentaux de la vie semble perçue ici comme sacrilège — un sentiment sur lequel Boris Eltsine insista, lui aussi, au début de sa présidence.

En fait, ce qui peut nous paraître étonnant ne l'est pas vraiment en Europe orientale, lorsqu'on sait que les personnes âgées interdisaient aux enfants de frapper le sol avec un bâton en disant : « C'est un péché de frapper la terre, car elle est notre mère[38]. » En Ukraine occidentale, on disait aussi que « celui qui bat la terre, bat le ventre de sa propre mère dans l'autre monde[39] ». Même si le geste était involontaire, la réaction de la terre pouvait être violente : dans la région de Nijni Novgorod, un homme qui faisait une chute était censé blesser la terre, qui pouvait alors se venger en lui infligeant une maladie. Dans ce cas, le coupable involontaire devait revenir à l'endroit où il était tombé et demander pardon à la terre[40].

En Biélorussie (Polessié et Volhynie), la tradition empêchait de ficher des pieux en terre avant le 25 mars, que ce soit pour installer une barrière ou pour construire une maison. À cette époque de l'année, la terre n'était-elle pas enceinte de tout ce qu'elle allait offrir au monde — l'herbe des prés, les fleurs, les fruits et les moissons à venir ? Si cet interdit n'était pas respecté, la terre punissait les coupables en asséchant leurs champs. C'est pourquoi au printemps, si la pluie tardait trop à venir, les paysans recherchaient dans le village qui avait pu offenser la terre. Puis ils arrachaient les pieux et brisaient les clôtures qui avaient été installées avant la date requise[41]. En Bulgarie, au sud-ouest des Rhodopes, on ne devait pas labourer ce jour-là car la terre « perdait alors du sang[42] ». En Russie, les paysans respectaient cette coutume, le lundi de la Pentecôte et pour l'Assomption, car il s'agissait pour eux des jours de fête de la terre[43].

Le respect qu'on lui devait se reflète aussi dans le jugement que le paysan portait sur les jurons et dans leur désignation : ceux qui étaient qualifiés de *maternaja bran', materščina, mat* (car ils utilisent le nom de la mère) étaient perçus comme étant les plus injurieux. Nous savons, en effet, qu'à travers la terre ce sont aussi les deux autres mères qui étaient agressées :

> Il est inconvenant pour un chrétien orthodoxe de jurer : à cause de la Très Pure Vierge Mère de Dieu [...] ; en second lieu à cause de la deuxième mère, chère à tout homme, par laquelle nous sommes venus au monde ; enfin à cause de la troisième mère, la terre qui nous offre nourriture et abondance de biens et à laquelle, sur l'ordre de Dieu, nous retournerons pour y recevoir la sépulture[44].

Des enquêtes ethnographiques récentes (1982) montrent le lien étroit que les paysannes du Polessié continuent à faire entre la terre et les jurons, tout en notant leur influence dramatique :

> C'est un péché de jurer, tu offenses la mère-terre humide [...], elle s'effondre à entendre ces jurons, elle est grandement affligée de ce que nous l'injurions, nous la frappons des pieds [...], ce qui la rend très malheureuse[45].

La terre est d'autant plus insultée lorsque ce sont des femmes qui jurent, car « ces mots-là sont de trop, ce sont des mots pour les hommes[46] ». C'est pourquoi, si un homme jure, la Mère de Dieu « détourne de lui son visage pendant trois ans » ; si c'est une femme, elle le détournera pendant sept ans[47].

On devait être respectueux à l'égard de la terre non seulement pour lui éviter de souffrir, mais aussi parce qu'elle présente une qualité exceptionnelle : elle est pure (*čistaja, prečistaja*, qualificatifs que l'on utilise aussi pour la Vierge) et possède aux yeux de certains une vertu de purification plus grande que l'eau (nous avons vu qu'avant certains actes rituels, les vieux-croyants se nettoyaient les mains avec de la terre, mais aussi nombre de paysans qui, après avoir mangé dans les champs, se nettoyaient les mains avec de la terre[48]).

Comme cette pureté ne devait pas être souillée, les gens pieux évitaient de cracher sur le sol, afin de ne pas offenser la mère-terre humide. De même, lors de moments particulièrement importants (les semailles, certaines fêtes et lors du rite de passage suprême que représentent les funérailles), ils prenaient obligatoirement des précautions s'ils devaient entrer en contact avec elle.

En Bulgarie, le cultivateur se lavait les mains avant de commencer à travailler la terre[49]. Dans le nord de la Russie, le 15 août, les enfants qui marchaient toujours pieds nus pendant l'été devaient se chausser ; eux aussi devaient éviter de salir la terre le jour de l'Assomption de la Vierge[50] (ce qui confirme, une fois encore, l'identification entre la mère-terre humide et la Mère de Dieu).

Pour ne pas souiller la terre, on lavait les défunts, que l'on revêtait de linge propre avant de les mettre dans la tombe. De ce point de vue, *L'Histoire de la boyarine Morozova* (1675) nous offre un précieux témoignage, lorsque celle-ci déclare en attendant la mort :

> Ainsi donc le Seigneur veut que je m'en aille de cette vie, et il serait inconvenant pour moi de faire reposer ce corps dans des habits sales, alors qu'il est appelé dans les entrailles de sa mère la terre[51].

De même, à la veille d'une bataille, les soldats russes avaient coutume de passer une nouvelle chemise, au cas où ils seraient tués[52].

Pourtant, si la terre permet le repos éternel, elle peut aussi le refuser et déchaîner sa colère.

Dies irae

Alors qu'elle décide parfois d'absorber des éléments impurs (par exemple pour sauver de la maladie des hommes ou des animaux), la terre peut déclencher sa colère contre certaines personnes qui l'ont irritée ou à l'encontre d'une communauté.

Elle refuse surtout d'accepter en son sein les morts « insatisfaits » — qu'il s'agisse de sorciers ou de sorcières (parce qu'ils ont partie liée avec les forces du mal), ou de morts que le paysan russe qualifie de *založnye*. Ces derniers ont été frappés de « malemort », parce qu'ils sont décédés de mort violente, en particulier s'ils se sont suicidés. Dans un cas comme dans l'autre, ils n'ont pas vécu toute la durée de vie qui leur était impartie, que ce soit volontaire ou non.

C'est là une vision du temps et de l'impureté sur laquelle nous reviendrons en analysant les conceptions slaves du « temps imparti » *(vek)* et du « destin » *(dolja)*. Ici, les deux strates de croyances sont païennes — la terre refusant d'accueillir les morts et ceux-ci n'étant pas dignes d'elle[53]. Pendant tout le Moyen Âge russe, ces défunts furent jetés dans un endroit « impur » — marais ou ravins — et, dans ce dernier cas, on les recouvrait seulement de branchages pour qu'ils ne soient pas emportés et dépecés par les bêtes sauvages.

Par la suite, ils furent enterrés dans une fosse commune, une fois l'an, aux marges de la ville ou du village, après avoir été regroupés pendant l'hiver dans une hutte construite à cet effet. Au XIXe siècle, seuls les *xlysty* (la secte des « flagellants ») avaient conservé la coutume

d'enterrer leurs morts dans les marais[54]. Une des dernières mentions du phénomène des morts « impurs » se trouve dans *Le Don paisible,* lorsque Cholokhov évoque le refus de placer ces derniers à côté des autres défunts, dans le cimetière du village.

On voit que la croyance avait déjà beaucoup évolué puisque, pendant longtemps, ces morts ne devaient même pas être ensevelis, de crainte d'une réaction violente de notre mère-la-terre-humide. En effet, si l'on essaie de porter en terre un mort « impur », celle-ci peut le rejeter avec force (projeter en l'air les os du défunt, ou même le cercueil et le cadavre...)[55], à moins qu'elle ne choisisse une autre stratégie, plus terrible encore aux yeux des paysans[56]. Elle peut le garder, mais en l'empêchant de se décomposer, ce qui fait de lui un « revenant », un être qui garde l'apparence humaine, mais qui est condamné à errer sur terre, en exerçant sa vengeance sur les vivants.

Dans ce cas, il est clair que la croyance populaire se situe aux antipodes de l'orthodoxie : au thème « païen » de la non-décomposition (prouvant qu'il s'agit d'un mort insatisfait) s'oppose l'idée chrétienne de la pureté du défunt que la mort ne touche pas[57]. Comme le précise un spécialiste de l'Église russe en évoquant la description de « l'invention des reliques » de saint Léonce de Rostov :

> Son corps fut découvert lors des travaux de construction de la nouvelle cathédrale entrepris par André de Bogolioubovo[58], en même temps que celui de son successeur, Isaïe, mais seul le premier fut canonisé en 1190 (le second le fut à la fin du XVe siècle) ; plus que le martyre de Léonce, la raison de cette différence fut le fait que son corps aurait été retrouvé intact[59].

Au sorcier du paganisme s'oppose ainsi le bienheureux de l'Église chrétienne.

Dans ce domaine, les villageois ne croyaient qu'en la tradition, et ils allaient jusqu'à déterrer un mort qu'ils soupçonnaient d'avoir été un sorcier. Lors d'une sécheresse prolongée ou quand une épidémie menaçait la sécurité du groupe, on tirait de sa sépulture le défunt suspect pour voir si son corps était bien décomposé ou si du sang ne coulait pas de sa bouche. Si tel était le cas, on procédait à certaines mutilations, qui devaient l'empêcher de nuire et de venir hanter le village : le plus souvent, on lui coupait le tendon d'Achille (pour qu'il ne puisse pas se lever de sa tombe), ou bien on lui plantait un pieu de tremble dans la poitrine (le tremble était un arbre maudit), pour empêcher son cœur de battre.

Lorsqu'une communauté était en cause, les paysans pensaient que la colère de la terre s'exprimait de différentes manières, qui variaient en fonction des saisons : en hiver, elle pouvait diriger une épidémie contre le village ; au printemps, des gelées tardives qui détruiraient les jeunes pousses ; l'été, une sécheresse prolongée qui anéantirait les récoltes[60]. Pourtant, la terre n'agissait ainsi que lorsqu'elle était provoquée et choquée par la conduite des hommes. En temps normal, le sentiment de justice qui était le sien l'incitait, au contraire, à veiller sur eux.

Le dialogue protecteur

Si la terre refuse d'accepter certains morts, elle peut au contraire choisir de protéger certains défunts et les libérer, les « relâcher » de ses entrailles, même brièvement. Elle est alors miséricordieuse, comme le montre l'exemple de l'orpheline qui se rend au cimetière au moment de son mariage. N'ayant plus de parents, elle va demander à sa mère-la terre de libérer son père pour qu'il puisse lui donner sa bénédiction :

Ouvre-toi, ô Mère humide,
Volez en pièces, planches du cercueil !
Déroule-toi, ô brocart d'or !
Et lève-toi, ô père !
Dis-moi adieu et donne-moi ta bénédiction[61].

De même, la terre peut ressusciter ou faire revenir à elle une personne qui a été frappée par la foudre : pour cela, disaient les paysans, il faut « la saupoudrer de terre ou encore l'y enfouir[62] ».

À côté d'une aide individuelle, la terre peut aussi offrir une protection collective, en particulier dans des circonstances tragiques : tout le village se prosternait alors, face contre terre, et plaçait en elle ses derniers espoirs. Au moment de la famine qui accabla l'Ukraine au début des années 1920 (nous l'avons déjà évoquée à propos d'un autre rituel), le prêtre du village de Bigunja rassembla les villageois et les amena prier dans les champs (région de Korosten, province de Jitomir) : « Il se mit à genoux et pria. Il pleura et tous pleurèrent, la foule commença à pleurer... Et il embrassa la terre et tous embrassèrent la terre[63]. »

Une fonction importante de la terre-mère consistait aussi à protéger le bétail. Le 5 août, dans le centre de la Russie, les paysans avaient coutume d'adresser une prière à la terre pour lui demander d'« absorber les forces impures dans les gouffres bouillonnants, dans la poix brûlante[64] ».

Il existait aussi un rituel spécifique, qui consistait à faire passer les animaux malades dans un tunnel creusé à cet effet, la terre prenant alors sur elle la maladie. Dans la région de la Volga, on procédait de la façon suivante : sur la pente d'un mont ou d'une colline, on creusait un fossé ; ailleurs, on allait jusqu'à construire des « portes de terre » dans un champ. Pour parfaire l'efficacité du rituel, souvent on allumait un feu dans le boyau que devait parcourir l'animal, qui était donc soumis à l'action simultanée de deux moyens de purification. En passant dans le tunnel, l'animal malade transmettait sa maladie à la terre, phénomène dont on retrouve l'équivalent dans la tradition populaire de bien des pays d'Europe : on estimait, par exemple, qu'il était possible de transmettre la maladie d'un enfant à un chêne en pleine croissance : il suffisait pour cela de le faire passer dans un arbre creux, ou de pratiquer une ouverture à travers laquelle on faisait glisser l'enfant malade.

Dans plusieurs régions de Russie centrale (mais aussi chez les Russes de Sibérie), un des moyens utilisés pour arrêter une épizootie consistait à sacrifier des animaux vivants en les enterrant. Ce rite devait purifier le village de la maladie qui s'y était infiltrée, en fonction de la logique suivante : l'épizootie était censée entrer dans l'animal vivant, qui allait désormais l'incarner, la personnifier, et l'emporter avec lui sous terre. Pour obtenir un meilleur résultat, les animaux étaient placés debout dans la fosse où ils étaient enterrés. Cette position devait en effet renforcer l'attraction qu'ils exerçaient sur la Mort, pour laquelle ils étaient ostensiblement vivants.

À l'inverse, on avait coutume d'enterrer couchés un chat et un lièvre auprès du portail de la ferme « pour que les brebis se reproduisent bien ». Là aussi, l'idée était de tromper la Mort, mais en fonction du raisonnement inverse : avant même qu'elle entre dans la ferme, il fallait donner à la Mort l'impression que tout le bétail avait succombé à la maladie et qu'il ne lui restait aucun travail à accomplir[65]. Ce rituel était particulièrement net dans la région de Tobolsk :

> Le bétail qui vient d'être victime d'une épidémie est emmené de nuit dans la ferme située à l'extrémité du village et enterré devant le portail ; ensuite une femme dévêtue, les cheveux lâchés, fait l'aller et le retour en courant entre le portail de la maison et les pâturages, sans se retourner, et en répétant que tout le bétail est déjà mort et que la mort des vaches n'a plus rien à faire dans le village[66].

Il est clair maintenant que, dans la conscience du paysan russe, la fonction rituelle de la terre dérive de ses qualités essentielles en tant que puissance suprême. Comme elle voit tout, on ne peut ni lui mentir ni lui cacher quoi que ce soit ; comme elle est pure et juste, il est possible de lui confier les secrets les plus importants. C'est pourquoi, dans les campagnes russes, la plus forte des promesses a-t-elle longtemps été incarnée par le serment sur la terre, qui est garante de la parole donnée[67]. En cas de parjure, elle ne manquerait pas de châtier le coupable, comme le laisse entendre l'expression russe : « Que la terre refuse de m'accueillir ! »

De fait, les serments prêtés sur la terre étaient les plus importants : ils concernaient les liens de suzeraineté et de mariage, ou encore les serments sur l'honneur, comme nous allons le voir. Dans la Russie du Moyen Âge, le serment que l'on prêtait au grand-prince comprenait une promesse solennelle : elle était faite « à même la terre herbeuse » sur laquelle on avait déposé deux épées, avant de jurer fidélité à son suzerain et de boire à sa santé (que ce soit en sa présence ou devant ses envoyés)[68].

Dans les années 1870, le mariage civil commença à se répandre dans la région de Pskov, pour des raisons qui n'avaient rien d'antireligieux mais qui étaient liées à certaines circonstances économiques et juridiques. Si une jeune fille ne se mariait pas religieusement, elle pouvait garder la jouissance du lot de terre hérité de son père. Pour se réserver cette possibilité, on organisait entre les jeunes gens un « arrangement », auquel on donnait une certaine pompe et qui était scellé par la coutume. Lorsque les parents s'étaient mis d'accord de part et d'autre, ils prenaient une icône et un cierge allumé, devant lesquels venaient se placer les jeunes gens en habits de noce. Ces derniers devaient alors « prendre un morceau de terre qu'ils avalaient, en témoignage d'amour et de fidélité jusqu'à la tombe[69] ».

En Biélorussie, les paysans avaient coutume de prêter serment sur la terre, et ils en mangeaient aussi pour renforcer la valeur du serment prêté. De même, si une personne soupçonnée de vol ou de toute

autre action néfaste acceptait d'embrasser la terre, on était convaincu de son innocence[70].

Dans la région d'Orlov, à la fin des années 1870, trois paysans miséreux se préparaient à dévaliser un passant au coin d'un bois, lorsqu'ils s'aperçurent qu'il s'agissait d'un voisin. Saisis de peur à l'idée de se voir dénoncés, ils n'acceptèrent de le laisser repartir qu'après lui avoir fait jurer de ne pas les trahir : il dut alors confirmer son serment en avalant une poignée de terre. La victime garda effectivement le secret jusqu'à la mort des trois voleurs en puissance, en avouant finalement : « On ne peut rien dire lorsqu'on a mangé de la terre... sans être exposé à un grand malheur. »

Dans la même province, un fils « insoumis » n'obtint le pardon de sa mère qu'après avoir mangé, lui aussi, de la terre ! Seul ce geste pouvait confirmer sa volonté de s'amender, sa mère refusant de croire à des promesses dans lesquelles elle ne voyait que des serments d'ivrogne[71]... C'est d'ailleurs ce que contait un professeur au grand séminaire de Moscou, au début du siècle, rappelant ce qu'un paysan lui avait dit un jour à confesse :

> Mon père, donnez-moi la pénitence que vous voulez : j'avais fait la promesse de ne plus boire, j'avais mangé de la terre, et j'ai rompu mon serment[72].

Curieusement, ce phénomène n'est pas révolu comme on pourrait le croire. En juillet 1994, pour fêter le vingt-cinquième anniversaire du fameux rassemblement des jeunes à Woodstock (qui avait eu lieu aux États-Unis en 1969), un journaliste rapporta qu'il vit là un jeune Canadien « assis dans la fange, mangeant de la glaise à pleine bouche et hurlant qu'il était temps de redécouvrir le goût de notre mère, la Terre[73]... » Sans doute ce garçon était-il d'origine russe ou ukrainienne (l'émigration ayant été particulièrement importante au tournant du siècle), ce qui rendrait son geste parfaitement compréhensible !

En Russie, on avait aussi recours à la terre pour trancher une question de justice. De même que l'on utilisait l'eau froide pour « détecter » les sorcières, la terre était mise à contribution pour démasquer un coupable. Dans la région de Vladimir, lit-on dans un rapport de la fin du siècle dernier,

> on observe la coutume suivante avant d'enterrer un homme qui vient d'être assassiné : la personne que l'on soupçonne du crime doit embrasser

par trois fois le défunt ou encore se tenir sur le bord de la tombe. Si la terre s'éboule sous elle, on voit là la preuve qu'elle est coupable[74].

Il existe un autre cas dans lequel on attribuait à la terre une fonction de justice : ce sont les contestations foncières entre particuliers, mais aussi entre communautés rurales *(obščiny)*. Un publiciste connu du temps de Pierre le Grand, Ivan Posoškov, disait que, pour prouver son bon droit, le plaideur pouvait lui-même décider de s'en remettre au jugement de « notre mère-la-terre-humide ». Pour cela, « il posait symboliquement sur sa tête une motte de terre couverte d'herbe, prenait une icône dans les mains et avançait ainsi le long de ce qu'il considérait comme la limite légale ». S'il avait menti, il courait le risque d'être englouti dans le sol et étouffé. Si rien ne se passait, on disait au paysan : « Que Dieu te garde ! Ce dont tu as fait le tour est à toi : tel est le jugement de notre mère-la-terre-humide. [Nord de la Russie][75]. »

Cette coutume ne concernait pas seulement la vie du village. Elle a servi très officiellement lors de l'arpentage général de 1744, puis régulièrement jusqu'à la fin du siècle dernier dans plusieurs régions — le nord de la Russie (région actuelle d'Arkhangelsk, district de Kargopol) et le Centre (gouvernement de Iaroslavl, district de Čerepovec), pour lequel on dispose du témoignage suivant. En 1896, des paysans de deux villages voisins se disputèrent à propos d'une limite qui n'aurait pas été respectée au moment de la fenaison. Après de longues récriminations de part et d'autre,

un vieux du village de Čaev prit une motte de terre en disant : « Qu'elle m'écrase si je ne suis pas la bonne limite » ; et il marcha d'un pas tellement ferme et décidé le long d'une ligne « imaginaire » que, depuis ce temps-là, elle fut considérée comme indiscutable[76].

Pourtant tout le monde ne pouvait procéder ainsi et prendre la terre à témoin de son bon droit. En Biélorussie, on considérait que cette action rituelle ne pouvait être accomplie que par les hommes, au même titre qu'un office religieux. Les femmes pouvaient seulement embrasser la terre, comme on embrasse la Croix et l'Évangile, en jurant de leur bonne foi, mais non pas la prendre à témoin[77].

Le *dialogue religieux* : la confession à la terre[78]

Lorsqu'elle s'achemine vers sa fin, la vieille paysanne russe du siècle dernier pense d'abord aux péchés qu'elle a commis et aux torts qu'elle a pu causer afin de s'en excuser auprès de ceux qu'elle a offensés. Un de ses premiers soucis est de demander pardon à la « mère-terre humide » pour les tourments qu'elle lui a infligés, pour l'avoir souillée et blessée en marchant :

À toi mes pleurs, terre humide ma mère,
Terre humide qui me nourris, m'abreuves,
Moi, vilaine pécheresse, insensée !
Car mes jambes en marchant t'ont foulée...

Elle s'incline alors jusqu'au sol et continue sa litanie en mentionnant des fautes qui sont plus graves encore à ses yeux. Avec crainte et tremblements, elle se confesse à la terre en espérant que celle-ci ne refusera pas de l'accueillir en son sein :

Encore un coup, ma nourricière,
Je veux te toucher de la tête,
Quérir ta bénédiction,
Bénédiction et pardon.
Je t'ai déchiré la poitrine
Avec le soc aigu, tranchant...
Mère nourricière, pardonne[79].

Parmi les groupes les plus traditionalistes, ce sont les « sans-prêtres » (une communauté de vieux-croyants vivant en Sibérie dans la région d'Ust'-Cil'ma, au confluent de la Pečora et de la Pižma), qui ont pratiqué le plus longtemps ce rituel. À l'invitation des prêtres orthodoxes à venir se confesser, ils répondaient qu'ils avaient coutume de « se confesser à Dieu et à la mère-terre humide », et certains précisaient : « Je plaque mon oreille contre la terre humide, Dieu m'entend et me pardonne[80]. »

Une enquête de 1983 montre que des paysannes ukrainiennes continuent à prier en embrassant la terre et en lui demandant pardon, car elles persistent à assimiler la terre et la Mère de Dieu : « Terre sainte, aie pitié, sauve-moi, épargne-moi, sainte terre et Mère de Dieu, sainte Marie[81] », ou encore, « Je prie Dieu et j'embrasse la terre en disant : "Terre, notre mère, aie pitié de nous ![82]" »

Cette confession à la terre remonte à un passé très lointain[83]. Elle

était très largement pratiquée dans la Russie ancienne, par les chrétiens orthodoxes comme par les sectaires. On la retrouve dans l'hérésie des *strigol'niki,* qui apparut vers 1370 à Novgorod et à Pskov et se fondit à la fin du XVe siècle avec celle des judaïsants. Nous en avons un témoignage précis grâce à l'anathème lancé en 1386 par Stéphane de Perm, qui les accusait de

> commander à l'homme d'offrir à la terre son repentir [...], de se confesser à la terre — un être inanimé, qui n'entend pas et qui ne peut pas répondre et dire au pécheur ce qu'il ne faut pas faire. C'est pourquoi Dieu n'accorde pas son pardon à ceux qui se confessent à la terre[84].

Pour les *strigol'niki,* il convenait de rechercher le pardon de ses péchés non pas auprès des prêtres orthodoxes, à cause de leur indignité, mais auprès de la terre, en raison de son innocence[85]. Cette attitude se retrouve chez un des personnages majeurs de Dostoïevski, Raskolnikov. À la fin de *Crime et châtiment* (VI, 8), les paroles de Sonia lui reviennent à l'esprit :

> « Va à un carrefour, salue le peuple, baise la terre parce que tu as péché aussi envers elle, et dis très haut, afin que tous t'entendent : "Je suis un assassin." » Il se mit à trembler de la tête aux pieds en se rappelant ces paroles... Une sorte de crise le saisit ; une étincelle jaillit dans son âme qu'elle embrasa tout d'un coup. Puis un immense attendrissement s'empara de lui et ses larmes ruisselèrent. Il se laissa tomber à l'endroit même où il se trouvait...
> Agenouillé au milieu de la place, il se prosterna, baisa le sol boueux avec ivresse. Il se releva, et se prosterna une seconde fois.

Pourtant les moqueries de la foule, les rires et les sarcasmes vont empêcher Raskolnikov de se confesser « et les mots "J'ai tué", peut-être déjà prêts à sortir, expirèrent sur ses lèvres[86] »...

Si Raskolnikov ne put avouer son crime, la terre, elle, acceptait parfois de se confier aux hommes ou, au contraire, livrait un secret qu'on lui avait confié. Le premier cas est caractéristique des croyances de la province de Tambov. Le soir de la Saint-Basile, à la veille du Jour de l'an,

> les paysans se rendent à un carrefour où ils tracent une croix, avec le doigt ou avec un bâton, plaquent leur oreille à cet endroit et écoutent ce que va dire la terre. Si des sons se font entendre, rappelant le bruit d'un traîneau lourdement chargé, l'année verra une bonne récolte ; si cela sonne creux, elle sera mauvaise[87]...

Le deuxième cas se rencontre dans la tradition orale de nombreux pays. On le trouve ainsi dans un conte russe que l'écrivain M. Prišvin avait noté dans sa jeunesse, au cours d'une expédition dans le nord de la Russie (gouvernement d'Olonets, été 1906) :

> Un tsar avait un serviteur qu'il emmenait toujours avec lui dans ses déplacements. Or, des oreilles d'âne poussèrent au tsar, qui déclara avec colère à son serviteur : « Ne le dis à personne, je ne le tolérerai pas. » Le serviteur essaya de garder le secret, garder le secret, jusqu'au jour où il ne put tenir sa langue. Il sortit dans la rue, prit un chemin, au bord duquel il creusa la terre avant d'y murmurer : « Le roi a des oreilles d'âne qui lui ont poussé, on ne sait d'où. » Alors un arbre grandit à cet endroit. Un jour qu'il se promenait avec son serviteur, le tsar vit l'arbre s'incliner devant lui et murmurer : « Le tsar, dit-on, a des oreilles d'âne. » « Arrête les chevaux près de ce bouleau », dit le tsar, puis il demanda : « Que dis-tu, bouleau qui t'inclines ? » Celui-ci s'inclina de nouveau et dit : « Ne dis pas, ne raconte pas aux gens que le tsar a des oreilles d'âne. J'ai gardé le secret, gardé le secret, puis ma langue a parlé ; j'ai creusé la terre et j'ai murmuré que le tsar a des oreilles d'âne. Et voilà qu'un bouleau a poussé, qui vient de livrer le secret. — Bon, dit le tsar, si la mère-terre n'a pu se retenir de parler, comment un chrétien ne parlerait-il pas[88] ? »

Le dialogue amoureux

Au XIXe siècle, l'héritage lointain du paganisme se retrouve dans les conduites des jeunes filles à marier. Le 1er octobre, elles s'adressaient à la fête du *Pokrov* (l'Intercession de la Mère de Dieu), en l'interpellant comme s'il s'agissait d'un personnage vivant. Elles faisaient ainsi un jeu de mot sur son nom (qui est masculin en russe et qui dérive de la racine du verbe « couvrir »), en déclarant :

> Compère Pokrov,
> Couvre [*pokroj*] la terre de neige
> Et moi d'un fiancé[89].

La jeune fille s'assimile ainsi clairement à la terre que va féconder une puissance céleste, et elle lui demande son aide pour pouvoir être fécondée à son tour.

On retrouve ce dialogue amoureux dans *Les Paysans* — le grand roman de l'écrivain polonais Ladislas Reymont, où s'exprime la passion pour le sol nourricier. Ce sentiment violent est d'abord incarné

par le patriarche, le vieux Boryna qui, à l'heure de sa mort, se lève comme un géant hagard pour semer une dernière fois dans les champs qui l'appellent. Un sentiment comparable se fait jour chez le plus jeune des « paysans propriétaires », qui s'attelle avec force à une terre en friche : il s'adresse à la glèbe comme à une amante qu'il « enveloppe de ses yeux amoureux », qu'il embrasse en lui murmurant avec ferveur :

> « Tu es à moi ! À moi ! Personne ne t'arrachera à moi... »
> Szymek [...] était quasiment grisé de travail, il ne redressait l'échine que de loin en loin pour souffler et s'essuyer les yeux où coulait la sueur, puis de nouveau il se crochetait à la terre comme une sangsue insatiable, en marmonnant toujours des paroles à chaque chose, comme à des créatures vivantes, selon son habitude.
> Il se mit en devoir de soulever une énorme pierre et dit :
> — Tu es restée longtemps couchée à te reposer, maintenant tu peux bien étayer ma chaumière !
> Et comme il taillait des buissons d'épines, il dit en souriant sarcastiquement :
> — Ne te défends pas, sotte ! Elle croit qu'elle va me résister ! Non mais, tu voudrais que je te laisse pour que tu me déchires mon pantalon ? Ça par exemple !
> Et aux tas de pierres séculaires il disait :
> — Vous aussi je vais vous déplacer, c'est pénible de s'écraser en tas ! Vous allez me faire un pavé devant mon étable, comme chez les Boryna ! [...]
> S'apitoyant sur cette pauvre terre encombrée de mauvaises herbes, inféconde et sauvage, abandonnée de tous, il ajoutait d'une voix caressante, comme à une enfant :
> — Attends un peu, petite orpheline, je vais te façonner, t'engraisser et te dorloter, et tu porteras des fruits comme les autres. N'aie pas peur, tu seras satisfaite, tu seras satisfaite !

Ce thème de la terre-amante et de la terre-mère est développé en Russie par l'écrivain Alexandre Grin. Dans sa nouvelle *Le Secret de la forêt,* un des personnages que nous avons déjà évoqué est saisi par

> l'odeur divine, sublime de la terre, suave comme celle du lait, encore tiède et pénétrante comme celle d'un corps de femme [...].
> Bouleversé par une émotion incontrôlée, le pauvre polisseur d'acier, agenouillé à même le sol, se met à pleurer des larmes de joie. Puis il penche son visage vers la terre et l'embrasse à travers les aiguilles de pin, passionnément, comme on embrasse la poitrine d'une femme.

La terre est donc capable de provoquer une sensation très forte qui est celle de la sensualité. Cette identification de la terre à la femme est explicitée en Russie dans un des contes « impudiques » notés par Afanas'ev. Point par point, le récit établit une correspondance entre le corps féminin et la terre : les seins sont les « monts Sion », le nombril — le « nombril de la terre », la vulve — l'« enfer »[90].

Dans la tradition populaire, la ferveur ressentie se traduit par le désir très fort de fertiliser la terre par le biais d'un acte, qui va de la prière au coït rituel. Tout d'abord on s'incline vers la terre, on l'embrasse pour lui demander une bonne récolte, la fertilité du bétail ou encore la naissance d'un garçon. Dans un deuxième temps, un contact physique doit lui permettre de « concevoir » : celui-ci peut revêtir différentes formes et connaître différents degrés d'intimité, chacun d'eux approfondissant le rapport avec la terre et son caractère charnel[91].

Lors des semailles, les paysans russes avaient coutume de placer dans le premier sillon une hostie, un œuf (avec sa double connotation dans le mot russe qui désigne à la fois l'œuf et le testicule), ou encore un gâteau rituel qui avait la forme d'un phallus[92]. En Ukraine, au cours de la première semaine du Carême, les jeunes filles préparaient de la kacha dans laquelle elles faisaient pleuvoir des graines de pavot avant de l'enfouir dans la terre[93]. Il s'agit là de rites de fertilité qui se présentent comme des sacrifices propitiatoires — celui du membre géniteur, puis celui de la semence — qui sont placés en terre pour la faire fructifier.

Aux temps plus anciens, des recueils de pénitence nous apprennent que certains hommes avaient coutume de s'allonger face contre terre, en imitant un accouplement. L'Église russe condamnait de façon explicite de tels actes pour lesquels elle imposait la pénitence suivante : « À celui qui a injurié son père ou sa mère ou qui les a battus, à celui qui s'est couché à plat ventre sur la terre comme s'il jouait sur sa femme, quinze jours de pénitence[94]. »

Cette union magique avec la terre est caractéristique de la vision païenne du monde, que l'on retrouve de nouveau dans une confession où il est avoué : « J'ai péché en me couchant face contre terre et contre l'eau, et commis des choses honteuses semblables à la fornication[95]. »

De là découle peut-être une autre conduite de ce jeune Canadien dont nous avons parlé plus haut, et qui ne s'était pas contenté de

manger de la terre. La pluie ayant détrempé le sol, rapporte le journaliste quelque peu interloqué, il s'était mis à « mouler son sexe dans la boue[96] »... Ce qui paraît n'être, à première vue, qu'un geste obscène s'explique sans doute par un héritage culturel vaguement assimilé et qui pourrait avoir son origine dans les cultes archaïques de l'Europe orientale.

Vierge, mère et amante, la terre est donc un élément clef dans la vision du monde comme dans les conduites traditionnelles. On comprend que son culte ait constitué, comme l'a dit très justement l'académicien D. S. Lixačev, « le fondement philosophique du paganisme [slave][97] ».

IV

Le feu

Avec la famine et les épidémies, notait Jules Legras — excellent connaisseur de la Russie du tournant de ce siècle —

> le feu, le coq rouge, comme ils disent, est l'un des grands fléaux du paysan russe. Dans ces villages faits de bois sec couvert de paille, la moindre étincelle qui jaillit d'un poêle, la moindre cigarette que laisse tomber un ivrogne ou un voisin malveillant, suffisent pour enflammer les pauvres huttes. Dans chaque village, on voit des toits percés à jour et des poteaux calcinés[1]...

Pour le meilleur et pour le pire, le feu a toujours possédé une valeur à la fois pratique et symbolique[2]. Cette double fonction en a fait un compagnon de tous les jours, mais aussi un acteur essentiel dans les moments rituels. En ce sens, le feu n'a jamais été seulement un moyen : auxiliaire indispensable, il est toujours prêt à éloigner les bêtes sauvages, à éclairer l'homme et à le chauffer ; il a aussi transformé radicalement sa nourriture, en la faisant passer du cru au cuit, une conquête qui a permis le passage de l'état de nature à celui de culture[3].

LE FEU ET SA PUISSANCE

Lorsqu'il est domestiqué, le feu instaure un espace dominé : il devient le foyer, le centre autour duquel on se regroupe. À la périphé-

rie se trouvent au contraire les errants, ceux qui sont « sans feu ni lieu » et dont on se méfie. Le feu « domestique » est donc bien le symbole de la famille qui se forme, du nouveau *foyer* qu'il protège et dont il assure la pérennité. C'est pourquoi, dit le paysan russe, il peut être dangereux de donner de « son » feu : « Qui ne refuse jamais de braises, même à ses voisins, risque un jour de donner son bonheur. »

Ce proverbe n'est pas affaire d'égoïsme ; il traduit une vision du monde dans laquelle le feu domestique et le poêle incarnent la lignée familiale. Donner de son feu de façon « inconsidérée », revient à transmettre aux autres la prospérité accordée par ses propres ancêtres[4]. De même, partir pour s'installer dans une maison nouvelle sans emmener avec soi « son » feu et « son » génie domestique (le *domovoj*) signifie abandonner ses aïeux, se priver de leur aide et, sans doute aucun, s'exposer à leur courroux. Quant à la jeune mariée, qui vient obligatoirement d'un autre *feu,* elle doit se faire adopter par sa nouvelle famille en marchant par trois fois autour du poêle afin de bien marquer sa nouvelle appartenance.

Protecteur, unificateur, le feu purifie aussi ce qu'il touche : il élimine les impuretés et chasse les forces du mal. Dans le séchoir ou dans le bain, il s'oppose aux esprits nocifs — tels l'*ovinnik* et le *bannik* — qui y ont installé leurs pénates. Dans une incantation notée en Sibérie occidentale, près de Tobolsk, le paysan s'adresse à lui en l'appelant : « Petit père, feu tsar, tsar de tous les tsars, feu de tous les feux[5]... »

Pourtant cet élément peut devenir irascible et vengeur : il est alors produit par des esprits nuisibles qui s'incarnent dans le serpent ou dans son hypostase — le dragon. À l'inverse de la foudre, qui est le symbole du feu fertilisant, il représente le feu maléfique et desséchant, qui se déchaîne et qui détruit aveuglément.

Cette dualité du feu, à la fois sauvage et domestiqué, nuisible et bénéfique, a longtemps représenté pour l'homme un mystère, qui se retrouve dans sa double origine, terrestre et céleste[6].

LE FEU : ORIGINES ET VERTUS

Le feu terrestre est obtenu de plusieurs façons. La pratique la plus ancienne consiste à frotter deux pièces de bois l'une contre l'autre, pour faire jaillir une étincelle. On obtient alors un feu qui n'a pas eu le temps d'être dégradé au contact du monde terrestre. Ce feu « pur », les paysans russes l'utilisaient exclusivement à l'occasion de cérémonies rituelles qui étaient très codifiées.

Dans les villages du siècle dernier, la façon dont le feu terrestre est produit détermine ses capacités, qui dépendent essentiellement de la façon dont on l'allume. Les pouvoirs du feu vont en diminuant, lorsqu'on passe de la méthode ancestrale du frottement à celle, très (trop) « moderne » des allumettes. Ce feu-là est considéré comme profane ; privé de tout apport surnaturel, il ne convient en aucun cas aux rituels collectifs, à plus forte raison lorsqu'ils sont mis en œuvre par le sorcier du village[7].

Entre ces deux techniques d'allumage, il existe un stade intermédiaire : celui du feu produit par un briquet à pierre. Ce dernier est encore considéré comme bienfaisant, mais à un degré moindre que celui que l'on obtient par la méthode ancienne du frottement. La question n'est pas seulement technique : pour le paysan, allumer un feu rituel est un acte magique, qui met en œuvre deux éléments le bois et le feu. Cet acte terrestre n'est que l'imitation du geste céleste, lorsque l'arbre frappé par la foudre se transforme en torche. Dans la mythologie des Slaves préchrétiens, c'était Perun — le dieu de l'orage et de la guerre — l'équivalent slave d'Indra, de Zeus ou de Jupiter qui zébrait le ciel en y lançant sa hache sacrée.

Le feu céleste

Dans la mythologie slave, le feu descend du ciel sous deux formes : la première dérive du soleil, que les Slaves païens incarnaient dans le dieu Svarog. Nous avons là un des dieux que le prince Vladimir avait fait placer sur la colline de Kiev, en l'an 980 : il s'opposerait à Mokoš, la divinité qui représente l'humidité[8] ; quant à ses fils Svarovič et Dažbog , ils représenteraient les rayons du soleil et donc une forme du feu céleste. Des Instructions ecclésiastiques datant des XIe et

XIIe siècles, précisent ainsi que les Slaves-Russes priaient et se prosternaient devant le feu en l'appelant Svarožič[9].

Nous avons vu, par ailleurs, que le feu céleste s'incarne dans les éclairs et dans la foudre — les attributs essentiels du dieu Perun. En portent témoignage les phylactères retrouvés, le vocabulaire et les récits — ceux des mythes et des chroniques — mais aussi les sanctuaires consacrés à Perun. Près de Novgorod, la statue de ce dieu était entourée de huit alvéoles, dans lesquels brûlait un feu éternel alimenté en bois de chêne[10]. Cet arbre était tout naturellement consacré à Perun, puisque le dieu avait à son égard un véritable sentiment de prédilection : n'est-ce pas le chêne qu'il atteignait le plus souvent au moyen de sa hache — une « pierre à foudre » dont il perçait les nuées[11] ?

Les Slaves païens ont représenté cette hache sous la forme d'amulettes que décorait l'élément majeur du système céleste, le soleil, représenté sous la forme de disques. Le feu était ainsi relié au cosmos dont il faisait partie intégrante[12].

Près de Jitomir, en Ukraine, un sanctuaire récemment dégagé semble aussi avoir été dédié à Perun. Les archéologues y ont également retrouvé des traces de bûchers importants : à en juger par l'épaisseur de la couche de cendre et par son uniformité, des brasiers y étaient régulièrement allumés, en particulier lorsque des taureaux (dont on a retrouvé les ossements) étaient sacrifiés au dieu du feu et de la guerre[13].

À côté du témoignage que nous apporte l'archéologie, nous bénéficions d'un éclairage complémentaire qui nous est offert par l'étymologie. En polonais comme en slovaque, le mot *piorun* désigne l'éclair, le coup de tonnerre, la foudre. Dans le dialecte du nord-ouest de la Russie, l'éclair se dit aussi *pérun* : l'accent est alors sur la syllabe initiale, ce qui le distingue du nom désignant le dieu, qui porte l'accent sur la dernière syllabe.

Au lendemain de la christianisation, les fonctions du dieu Perun semblent avoir été « transmises » à saint Élie[14]. Ne disait-on pas, dans la région de Vladimir, que « le tonnerre et la foudre proviennent du char sur lequel le prophète Élie traverse le ciel[15] », un épisode très souvent représenté sur les icônes russes ?

Dans ce cas, cependant, les flèches du feu céleste n'étaient plus destinées au chêne, qui venait d'être dépouillé de ses privilèges officiels avec la fin du paganisme. Elles visaient quelque diable cornu

qui tentait de se protéger : pourchassé, terrorisé (les « pauvres » diables sont souvent couards dans les représentations populaires...), le malheureux se jetait alors dans le premier bol d'eau que des négligents avaient omis de couvrir. Pis encore, il pouvait lui arriver de sauter dans la bouche d'un bâilleur afin d'y trouver refuge.

C'est alors que servaient les bélemnites (pierres en forme de flèches) ou « doigts de diable » trouvées dans le sable des rivières : on les plaçait dans le grenier, à toutes fins utiles, afin de détourner de la maison les éclairs « poursuiveurs-de-diables[16] ».

Ici comme ailleurs, la conversion officielle de l'Europe orientale au christianisme ne fit que surimposer une nouvelle strate de croyances à la vision du monde constituée au fil des siècles. La vénération que les Slaves éprouvaient pour le feu se verra confortée par le rôle fondamental que lui accordent les réseaux symboliques du christianisme — la veilleuse qui brille sur l'autel, les cierges et l'encensoir, les « langues de feu » ou encore le mercredi des Cendres[17]. De cette confluence dérive le respect dont le feu a été entouré dans les campagnes slaves jusqu'à une époque très récente.

L'origine céleste du feu garantit sa puissance et sa pureté. Par dérivation, il garantit aussi la « sainteté » de la personne ou de l'objet sur lequel il tombe, un phénomène que l'on retrouve dans la plupart des mythologies[18]. De même, les tisons qui proviennent d'un feu allumé par la foudre sont considérés comme des porte-bonheur[19]. C'est pourquoi les malades doivent boire l'eau dans laquelle on a délayé la cendre et les brandons allumés à ce feu, tandis que le linteau et le jambage de la porte d'entrée en sont lavés pour que les fièvres ne puissent se glisser dans la maison[20].

Cette vénération tourne parfois au fatalisme lorsque le paysan ne voit plus dans le feu céleste qu'une intervention divine, un « châtiment divin » auquel il faut se soumettre[21] : « Il n'est pas possible de s'y opposer, disait-il ; il faut le prendre avec un sentiment d'humilité et de pieuse soumission. » De fait, dans les campagnes russes du siècle dernier, un feu déclenché par la foudre (parfois même un feu ordinaire) ne doit pas être éteint par des mains humaines qui le souilleraient. Du moins il ne peut pas l'être par des moyens communs. Il ne faut surtout pas y lancer de l'eau, car le feu « s'irriterait » et se déchaînerait d'autant plus[22]. On ne peut qu'y verser un liquide « noble », comme le kvas ou le lait.

Par delà la simple idée de « noblesse » du liquide, il faut bien voir

que la connotation feu/lait est à la fois plus ancienne et plus riche qu'il n'y paraît au premier abord. Chez les Slaves du Polessié[23], mais aussi en Bulgarie, au Caucase et en Sibérie[24], il existe une coutume qui consiste à verser du lait (généralement aigre) sur un brasier allumé par le feu céleste, ou bien à l'endroit où la foudre a frappé. On croit en effet que ce feu ne peut être éteint que par le biais d'une substance dont la nature est comparable au principe même de la foudre.

De ce point de vue, le lien entre la foudre et le lait dérive de l'assimilation qui est établie entre l'union physique des esprits célestes et la relation amoureuse entre les êtres humains, qui relève elle aussi, du symbole de l'embrasement. Le tonnerre, la foudre puis la pluie seraient les équivalents du choc amoureux, puis de l'illumination physique qui fait jaillir la semence des hommes. Chez eux, le « lait » n'est-il pas l'équivalent de la foudre des dieux ? En Inde, le dieu Indra n'est-il pas surnommé « le taureau de la terre », puisque c'est lui qui libère les eaux ? De là cette « spécialisation génésico-taurine » qui est celle des divinités de l'atmosphère et de la fertilité[25].

Lorsque la foudre frappait son izba couverte de chaume ou de bardeaux, le paysan n'avait pas seulement recours au lait pour tenter d'apaiser le feu céleste. Il lui arrivait de lancer un œuf dans les flammes, mais un œuf bénit — celui avec lequel il avait échangé le premier baiser de fraternité, au matin de Pâques (nous avons là un rajout tardif, l'œuf étant d'abord, en l'occurence, lié à la séxualité).

Le feu, la mort et les ancêtres

Comme nous l'avons vu, le feu qui est dirigé du haut vers le bas s'incarne dans la foudre, dont une des vertus essentielles est de relier le ciel à la terre. Lorsqu'il est orienté du bas vers le haut, le feu met en relation la terre et le ciel : il devient le principe actif de l'incinération, car il aide l'âme du défunt à quitter notre monde pour rejoindre l'au-delà. Dans le même sens, le feu permet l'assomption du héros (en particulier dans les rituels chamaniques)[26].

De nombreux témoignages nous montrent que les Slaves païens pratiquaient l'incinération, qui perdura parfois plusieurs siècles dans les campagnes reculées. Seul le feu du bûcher pouvait transporter l'âme vers l'au-delà, comme le note en l'an 922 le voyageur arabe Ibn Fadlan[27]. À l'occasion de la mort d'un chef « russe » de la Volga,

il décrit un sacrifice dont il a été le témoin oculaire. Sur le bûcher où doit être brûlé le corps du défunt[28] (qui est installé dans une barque pour lui faciliter le grand voyage), on place aussi le corps d'une jeune esclave que l'on vient de sacrifier en son honneur, pour qu'elle lui serve de compagne dans l'autre monde :

> Le feu prit au bois, puis au navire, avec la hutte, l'homme, la jeune fille et tout ce qui s'y trouvait. Un vent puissant et terrifiant se leva alors, qui attisa encore les flammes. J'entendis un Russe qui se tenait près de moi parler à mon interprète. Je lui demandai ce qu'il disait : « Vraiment, vous autres Arabes, dit-il, vous êtes bien sots. » Je lui demandai pourquoi et il me répondit : « Le plus aimé et le plus respecté de vos hommes, vous le laissez se décomposer, et les insectes et les vers le dévorent alors que nous, nous le brûlons en un instant, si bien qu'il entre sans délai au paradis. » Et il éclata d'un rire démesuré[29]...

Au XIXe siècle, le feu représentait encore un moyen de contact avec l'autre monde : dans la région d'Orel, pour la Noël, le Nouvel An et l'Épiphanie,

> Le maître de maison prenait un pot avec des braises ainsi qu'une botte de paille. Après avoir salué la maisonnée, il se dirigeait vers le potager. Là, il inclinait par trois fois la tête en direction de l'ouest, puis il allumait la botte de paille avec de l'encens et disait : « Feu saint, que ta fumée grise monte jusqu'aux cieux, qu'elle salue mes parents et qu'elle leur raconte comment nous vivons tous ici[30] ! »

Pour provoquer une action *a contrario* (c'est-à-dire pour permettre aux ancêtres de revenir auprès d'eux), les paysans de Biélorussie occidentale pratiquaient la coutume suivante : le deuxième ou le troisième jour après les funérailles, ils brûlaient les morceaux de bois et les copeaux qui restaient du cercueil, en pensant que « l'âme du défunt allait venir s'y réchauffer[31] ». Dans le centre et le sud de la Russie, c'est à l'occasion de la Noël et du Nouvel An que l'on allumait à cette fin de grands feux de paille et de fumier, dans chaque cour de ferme. Toute la maisonnée se plaçait autour du brasier pour prier en silence, car on savait bien qu'ils allaient arriver[32]. Il n'était que de voir les « petits feux sur les tombes... » : « ce sont les morts qui se lèvent de leur sépulture lorsqu'on se languit d'eux », disaient les paysans de la région de Vladimir[33].

L'idée est évidemment très ancienne : on la trouve dans le *Dit de saint Grégoire,* qui précisait déjà dans la notation du XVIe siècle :

« ... et ils brûlent des débris près de l'entrée pour le Jeudi saint, en priant auprès du feu les âmes qui sont venues se réchauffer[34]. »

Le lien entre le feu et les défunts se retrouve aussi dans certaines cérémonies macabres. Des fanatiques n'allaient-ils pas jusqu'à confectionner des cierges avec de la graisse de cadavre, en pensant qu'ils allaient les rendre invisibles ? Expérience faite, la déception était amère et les coupables se livraient à la justice, en exigeant eux-mêmes d'être punis pour avoir profané des tombes[35].

On accusa les vieux-croyants de se livrer à de telles activités, ce qui n'était qu'une façon de trouver des boucs émissaires. En revanche, on sait qu'ils considéraient le feu comme un élément salvateur dont on ne devait pas être effrayé : ils parlaient ainsi de « deuxième baptême » ou de « baptême par le feu », lorsqu'ils préféraient mourir plutôt que d'abandonner leur foi. Jusqu'au XIXe siècle, des groupes entiers choisirent ainsi de bourrer une izba de paille avant de s'y entasser : le plus courageux y mettait le feu et se précipitait dans les flammes pour rejoindre dans la mort ses coreligionnaires.

Pourtant les hommes n'étaient pas seuls à périr ; tel était aussi le cas du feu lorsqu'il passait des cieux sur la terre.

LE FEU « VIVANT » ET SON RÔLE RITUEL

En tombant sur terre, pense le paysan, le feu céleste se déleste d'une partie de ses capacités. Coupé de son milieu d'origine, il ne tarde pas à vieillir, puis à mourir. Il dégénère d'autant plus vite qu'il est mêlé par les hommes à leurs tâches quotidiennes, ce qui le rend impur et donc impropre à tout acte sacré[36].

De même qu'il est nécessaire d'avoir recours à une eau « non entamée » pour accomplir un sacrifice, seul le feu nouveau autorise les rituels de purification. Pour l'obtenir, il convient de lui donner vie en respectant les techniques traditionnelles qui permettent de « rallumer la flamme ». Au nord comme au sud du monde slave, l'affaire est collective : le premier geste consiste à éteindre tous les feux du village, dans les poêles, sur les lampadaires et jusque devant les icônes. Dans le cas contraire, le feu nouveau n'aurait aucun effet positif.

En temps normal, une telle conduite eût été considérée comme

sacrilège. C'est même ainsi, dans les Balkans, que le village désignait une famille à la vindicte publique, ou que les autorités tentaient de faire rentrer dans le rang les esprits turbulents. Un témoignage du siècle dernier nous est apporté par le révolutionnaire d'origine bulgare Christian Rakovski. Dans son autobiographie, il rappelle les luttes que les siens avaient menées contre le joug turc et les tourments auxquels ils furent soumis :

> La vengeance de leurs opposants politiques n'épargna pas ma famille ; restée sans défense, excommuniée, tout rapport avec ses voisins lui fut interdit, si bien qu'en ces temps très durs de pénurie d'allumettes où l'on allait chercher le feu chez les voisins, elle devait payer par le froid et la faim les péchés politiques du père et des frères[37].

La signification était tout autre, lorsque le groupe décidait de lui-même d'éteindre les feux du village. Il s'agissait d'un préalable absolu, dans le cadre d'un schéma archaïque de mort et de renaissance. On y avait recours lorsqu'une menace grave, en particulier une épidémie, mettait en péril la sécurité du groupe et de ses troupeaux. Le feu nouveau était alors considéré comme le principe de vie, capable de repousser la maladie et la mort.

S'il n'était pas lié à un danger bien précis (auquel cas la cérémonie avait lieu toutes affaires cessantes), le rituel était accompli dans un but prophylactique à certains moments de l'année : le 1er juillet dans le gouvernement de Vologda, en souvenir d'une grave épidémie ; à la Saint-Élie dans la région de Novgorod[38], et naturellement pour la Saint-Jean *(Ivan Kupalo)*, où l'on allumait de grands feux, là comme ailleurs en Europe[39].

Nous savons que ce feu sacré, que l'on appelait « vivant » *(živoj)* ou « saint » *(svjatoj)*, ne pouvait être obtenu que par la méthode ancestrale du « frottement[40] ». Dans la Chine ancienne, une idée très répandue voulait que « le principe du feu, comme celui de la vie, [fût] caché dans certains arbres d'où on l'extrayait par frottement[41] ».

En Russie, la qualité symbolique du bois avait aussi son importance. Il devait s'agir d'un arbre vénéré, le bouleau, le genévrier ou la bruyère dans la Russie du Nord ; le chêne dans le Sud, en tant qu'arbre de Perun. De même, la coutume imposait de choisir avec attention les acteurs qui allaient donner naissance au feu nouveau.

En Bulgarie, on accordait une signification particulière au phénomène du double jumelage — celui des sujets et celui des objets du

rituel. C'est pourquoi on demandait à des jumeaux de procéder au cérémonial, en considérant que leur nature même les associait au feu et au soleil. Pour renforcer l'efficacité du symbole, ils devaient allumer le feu à partir d'une racine ou d'une branche didyme qu'ils avaient nettoyée au préalable, avant de l'écorcer et de l'émonder[42].

D'un point de vue purement technique, les systèmes permettant d'allumer le feu « vivant » étaient plus ou moins complexes ; ils pouvaient être fixes ou mobiles. Le procédé le plus simple consistait à prendre un billot bien sec dans lequel on perçait un trou rond. Il restait à y ajuster une tige du même bois, lui aussi très sec, que l'on faisait tourner comme une vrille afin d'y produire une étincelle. Dans le gouvernement de Novgorod, il existait un système plus élaboré, qui était mis en place à demeure — le *vertušok* (du verbe russe *vertet'* « tourner ») — que nous décrit avec précision l'ethnographe S. V. Maksimov :

> Deux pieux sont enfoncés en terre et fixés sur le dessus par une traverse. Un rondin est installé au milieu : ses extrémités pénètrent deux trous creusés en haut des deux pieux, de telle façon que le rondin puisse tourner facilement sans changer de point d'appui. Sur la traverse sont fixées deux poignées auxquelles on attache deux grosses cordes. On se saisit des cordes et, dans un profond silence (qui est une condition indispensable à la pureté et à la précision du rituel), on fait tourner le rondin jusqu'à ce que jaillisse le feu dans les trous des poteaux. On y fait prendre des brindilles qui permettent d'allumer un tas de bois[43].

Ce rituel était considéré comme sacré et, lors d'une épizootie, on avait recours au procédé suivant :

> Les femmes et les hommes se rassemblent en un lieu unique (les femmes ayant désigné leur « ancienne » et les hommes leur « ancien »). L'aînée des femmes choisit un femme bien portante dans son groupe, et l'aîné des hommes choisit un homme en bonne santé, auxquels on demande d'obtenir le feu vivant. La femme se déshabille complètement et revêt une chemise sale (que l'on a préparée au préalable dans ce but). L'homme se déshabille aussi et ne garde que son caleçon et sa chemise. On leur donne deux bûches sèches et ils obtiennent le feu sacré par le moyen du frottement. Dès que la bûche a pris, on allume un feu au milieu de la rue et la population se place de part et d'autre en deux rangées ; les enfants font sauter le bétail par-dessus le feu tandis que tous crient : « Crève, disparais, mal noir[44] ! »

Parfois, l'étincelle n'arrivait pas à jaillir : le bois devenait brûlant, charbonneux, mais le feu ne prenait pas. La communauté en concluait que le ciel n'était pas favorable et décidait de remettre l'opération à un moment plus propice, par exemple à Pâques.

Si le feu embrasait les brindilles, on allumait immédiatement l'encensoir et les cierges devant l'iconostase, avec l'idée qu'un tel geste était « particulièrement agréable à Dieu » (un exemple parfait du syncrétisme que pouvait représenter la « double foi »)[45]. Ensuite, chacun prenait des braises de ce feu pour rallumer son poêle et faire renaître son « foyer », au sens strict comme au sens figuré : ce feu devait effectivement protéger la maison, garantir la richesse et le bonheur de ses membres. Dès lors, on comprend pourquoi le foyer familial et tous ses éléments — la brique, la braise et la cendre — étaient aussi dotés d'un pouvoir magique considérable, qui engendrait crainte et vénération[46].

Le feu protecteur

En cas de maladies graves, les villageois préparaient un ou plusieurs brasiers à partir du feu « vivant », afin d'assurer une protection qu'ils espéraient efficace. Si une épidémie menaçait, il fallait l'empêcher de passer, en traçant un cercle de feu tout autour du village ; lorsque la maladie était isolée, ou si l'on souhaitait prendre une mesure prophylactique, on faisait plusieurs feux — au milieu de la rue, dans les pâturages, dans l'enclos du bétail[47]. Plus les flammes étaient hautes, plus grand serait l'effet salvateur. Lorsque les flammes s'apaisaient, on faisait passer les bêtes par-dessus le brasier ; grands et petits sautaient aussi, « comme des chèvres », afin de s'immuniser contre la maladie.

Dans le district de Murom (gouvernement de Vladimir), cette action permettait même de reconnaître la personne coupable d'avoir attiré la maladie sur le village : la femme qui refusait de sauter par-dessus le feu n'était-elle pas une sorcière[48]... ?

La fumée en provenance du feu « vivant » avait aussi une vertu salvatrice. En Sibérie comme en Russie centrale[49], lorsque frappait l'épizootie, le bétail encore sain traversait un nuage de fumée en passant par-dessus un tas de fumier embrasé *(kurevo)*, ou encore entre deux feux (qui pouvaient être rapprochés ou situés aux deux extrémi-

tés du village afin de protéger celui-ci de la maladie[50]). Dans la région de Vladimir, le brasier était installé dans une fosse recouverte où l'on avait jeté au préalable un chien vivant. Le rituel consistait à l'étouffer sous les carcasses de bovins morts de maladie, que l'on précipitait sur lui. Ce chien était obligatoirement celui du berger responsable du troupeau, qui n'avait pas su préserver les bêtes[51].

Sur la Volga, en particulier dans les gouvernements de Nijni Novgorod et de Kazan, les paysans tentaient de protéger le bétail par le biais d'une coutume qui est ici bien précisée :

> Lors d'une épizootie, dit un témoin, [...] ils creusent un souterrain dans un endroit approprié, par exemple à travers une petite colline, et font un écran de fumée à l'entrée comme à la sortie du tunnel ; le feu nouveau a lui-même été obtenu en frottant du bois sec, après avoir éteint tous les feux dans le village ; on fait alors passer le bétail à travers la fumée et le tunnel[52].

Les deux éléments, la terre et le feu, devaient conjuguer leurs effets, selon le principe de la synergie : la fumée devait chasser une partie de la maladie, tandis que la terre absorbait l'autre. Parfois, on utilisait un troisième élément, l'eau de la rivière, dans laquelle on faisait passer le bétail afin de chasser la maladie avec le courant[53].

Les croyances populaires dévoilent encore une autre relation entre le feu et la terre, par exemple celles de la région de Kostroma où l'on imaginait ainsi la fin du monde :

> La terre brûlera sur trois archines et Dieu demandera : « Terre, es-tu propre ? » Et la terre répondra la première fois : « Pure comme mari et femme. » Dieu posera de nouveau la question, et la terre répondra : « Pure comme une veuve. » Et elle brûlera de nouveau. La troisième fois elle répondra : « Je suis pure comme une belle jeune fille. » Alors aura lieu le Jugement [dernier][54].

De façon générale, la culture du village tablait sur un effet cumulatif, en utilisant les différents éléments et en mettant à contribution toutes les strates de croyances. Pour cela, elle n'hésitait pas à croiser entre elles des pratiques archaïques, mais aussi à mettre à contribution la tradition païenne et des rituels chrétiens qu'accomplissait le prêtre.

Il lui était demandé de célébrer une action de grâce collective qui avait lieu en plein champ (référence à la terre), avec de fréquentes aspersions d'eau bénite ; puis le bétail devait sauter par-dessus un

fossé rempli de fumier, de morceaux de cuir, de laine et d'os séchés, allumés grâce à un feu « vivant ». Ensuite, ce brasier était mis à contribution pour fêter dignement l'événement ; tout le monde se mettait en cuisine pour participer à la cérémonie, et le village se lançait dans une bombance effrénée.

Si l'on apprenait que quelqu'un n'avait pas respecté le rituel, ou qu'il l'avait profané gravement, la vengeance du groupe était d'autant plus vive que personne ne raisonnait plus au quotidien. Dans ce cas, le châtiment s'exerçait quelle que fût l'appartenance sociale de la personne qui avait enfreint la coutume :

> Dans le voisinage, une propriétaire ne s'était pas soumise à la décision du mir, rapporte l'ethnographe S. V. Maksimov : elle avait fait rallumer son poêle sans attendre le feu (nouveau) de la communauté ; on brûla pour la châtier toute la propriété — maison, communs, greniers ainsi que toutes ses réserves[55].

On le voit, ce respect intransigeant de la tradition est directement proportionnel au respect que l'on manifestait à l'égard du feu sacré. La transgression de la coutume empêchait le rituel d'être efficace, ce qui risquait de porter atteinte à la communauté tout entière. Or le feu était réellement « vivant » aux yeux des paysans, et les sentiments qu'on lui prêtait étaient en tous points comparables à ceux qu'éprouvent les êtres humains.

Le feu et ses passions

Puisque le feu ressent les passions les plus vives, il cherchera à se venger si on lui a manqué de respect. C'est le cas si l'on jure près du poêle, si l'on crache sur le feu (sauf dans les moments rituels liés aux funérailles), si l'on urine sur les braises, et même si l'on ne nettoie pas le poêle avec un balai suffisamment propre.

Il faut aussi se montrer prévenant à son égard, comme s'il s'agissait d'un être humain : « Nous respectons [...] le feu comme Dieu ; c'est notre hôte très cher », disaient les paysans ukrainiens à la fin du siècle dernier[56]. Le matin, on faisait devant lui le signe de croix ; le soir, certains disposaient près de lui un broc d'eau et une bûche pour qu'il puisse boire et manger ; si on l'éteignait pour la nuit, il fallait lui

dire pour l'apaiser : « Dors, petit feu notre père ! » *(Spi, batjuška ogonëk !)*[57].

En Russie, des récits font ainsi dialoguer deux feux qui brûlent dans des fermes voisines :

> — Ah, frère, dit l'un, j'aimerais en faire à ma fantaisie, me déchaîner un peu, la semaine prochaine !
> — Pourquoi, on ne te traite pas bien ?
> — Comment ça, bien ? On allume le poêle, des injures ; le soir on éteint les feux, à nouveau des injures...
> — Eh bien, libère-toi, si tu es décidé, seulement ne touche pas à cette roue [qui se trouve dans ta cour et] qui est à moi. Mes maîtres sont bons : ils allument le feu en disant une prière et l'éteignent avec une autre.
> Il ne s'était pas passé une semaine que l'une des deux fermes brûla, mais la roue qui se trouvait dans la cour fut épargnée[58].

Pour le moujik, le feu agissait donc avec discernement, car il comprenait les motivations humaines. Il percevait le mal qu'on lui voulait mais aussi celui que l'on faisait à d'autres. Dans ce cas, le feu pouvait rétablir la justice, parfois de la façon la plus radicale qui soit. Nous en avons une idée grâce au conte *Vassilissa la Belle,* où la marâtre et ses filles obligent celle-ci à aller chercher du feu chez la baba Yaga — la sorcière de la forêt. À son retour,

> on la reçut aimablement, pour la première fois. On lui raconta que, depuis son départ, on n'avait plus de feu : impossible d'en allumer ! Quant à celui qu'on était allé chercher chez les voisines, il s'éteignait dès qu'on l'introduisait dans la maison ; « Espérons que ton feu va tenir ! » dit la belle-mère. On apporte le feu dans la chambre. Les yeux du crâne [dans lequel la baba Yaga avait donné de son feu] se mettent à fixer la marâtre et ses filles, et à les brûler vives. Elles se jettent de-ci de-là, mais où qu'elles se fourrent, partout les yeux les suivent. Au matin, il ne restait d'elles qu'un petit tas de cendres dans un coin. Seule Vassilissa avait été épargnée[59].

Nous savons que lorsque les « bonnes gens » partaient définitivement d'un endroit, ils prenaient soin d'emporter avec eux des braises du foyer qu'ils transportaient dans leur nouvelle demeure. Ce transfert avait toujours lieu la nuit, avec un rituel bien précis.

Dans le nord de la Russie, le maître de maison tenait à la main un cierge allumé, le pain et le sel, tandis que ceux qui l'accompagnaient

portaient avec eux un coq et un chat. Lorsqu'il arrivait devant la nouvelle demeure, le *xozjain* (le maître de maison) ouvrait par trois fois la porte et disait : « Que la mort frappe le chat et qu'elle m'épargne ! », avant de jeter le chat dans la maison (nous aborderons ce rituel plus en détail dans le chapitre consacré à l'izba). Le premier feu était ensuite allumé avec les braises du foyer que l'on venait de quitter. Ce rituel, qui permettait de préserver l'influence bénéfique des ancêtres, était un symbole concret de la pérennité du foyer familial[60]. C'est pourquoi le *domovoj* faisait aussi partie du voyage, à la fois parce qu'il était le représentant des ancêtres et parce qu'il aimait se mettre auprès du feu en s'abritant derrière le poêle.

Objet de culte, le feu est vénéré en lui-même et en tant qu'intercesseur auprès de Perun, la divinité suprême des Slaves païens. Intermédiaire entre les hommes et les dieux, il est doté d'une puissance surnaturelle lorsque son origine est divine ou lorsqu'il est obtenu par la méthode antique du frottement. Il sert alors à purifier, à éloigner la maladie, à sauver ceux qui croient en lui ou ceux qui s'approchent de lui.

Purificateur, le feu est aussi un imprécateur : il peut maudire et répandre son ire, brûler et dévaster si l'on ne manifeste pas à son égard respect, soumission, abandon. Le feu connaît les passions, comme toute créature vivante qui mange, boit et dort. C'est ce qui le rend humain, comme les autres éléments, par delà son caractère céleste et terrifiant.

Livre II

LA FORÊT ET LES ARBRES

Introduction

L'excellent ethnographe et ethnologue russe D. K. Zelenin a tenté de mettre au point une périodisation de la vénération des arbres, la « dendolâtrie ». Il propose de délimiter trois stades successifs : le premier serait celui où les arbres sont considérés comme vivants, au même titre que les hommes et les animaux ; le second — celui où les arbres ne sont plus perçus comme tels, mais abritent les âmes des défunts ; le troisième — celui où l'esprit qui vit dans l'arbre aurait la faculté de se transporter dans un autre arbre, ce qui serait à l'origine des esprits de la forêt [1].

Comme dans toutes les mythologies indo-européennes, « l'arbre du monde » *(mirovoe derevo)* revêt une grande importance dans l'imaginaire sacré des Slaves. Axe et centre de la création, il en est l'incarnation car il se trouve en relation avec les trois mondes — souterrain, terrestre et céleste. Entre ses racines se trouvent les serpents et les esprits du mal, tandis que le tronc est un chemin qui va de la terre vers le ciel, vers le soleil et l'univers des dieux. Au XIXe siècle, on trouve fréquemment l'image de l'arbre du monde dans les devinettes et les incantations, par exemple celles qui agissent contre les morsures de serpent :

> Sur la mer, sur l'Océan, sur l'île Kurgan se dresse un chêne, sous le chêne se trouve un lit, sur le lit une jeune fille, la sœur du serpent, je vais vers elle, je lui porte ma requête contre les couleuvres [2]...

Sur des bases plus nettement historiques, on peut se demander si le profond respect que les paysans manifestaient à l'égard des arbres a toujours eu la même importance que la vénération qu'ils vouaient

au monde animal. Ce sentiment s'est sans doute affaibli au cours des siècles, alors qu'à l'époque de la Russie ancienne les témoignages parlent d'un véritable culte qui était dévolu à certains éléments de la végétation, au même titre qu'aux éléments, au soleil et aux sources[3]. Cette dimension spirituelle se retrouve dans leurs représentations du monde[4] comme lors des célébrations des grands rites de passage[5].

LA FORÊT

En Russie, qui est un pays ouvert aux quatre vents, la forêt a toujours constitué un refuge, même si l'on éprouve à son égard un mélange de respect et de crainte[6]. Là comme ailleurs dans les civilisations traditionnelles, on peut dire que tout lieu sacré commence par un bois sacré[7].

Pour l'homme, en effet, la forêt est d'abord mystérieuse. Monde du silence et de l'obscurité, surtout lorsqu'elle est formée par les grands sapins de l'Europe du Nord, elle peut aussi se déchaîner. On ne sait plus alors si c'est le vent qui hurle, ou bien les bêtes fauves qui s'y tapissent et qui menacent l'homme. La forêt est alors la grande « dévoreuse », celle où les dangers s'incarnent sous la forme d'esprits et de démons. Les apaiser est essentiel, et les habitants du gouvernement de Vologda avaient leurs façons de procéder, comme l'indique un observateur du siècle dernier : « Ils écrivent des requêtes au *lešij* [l'esprit des bois] sur des écorces de bouleau qu'ils fixent à un arbre, dans la forêt ; on y a recours si l'on perd un cheval ou si l'on soupçonne le sylvain de voler les chevaux[8]. »

Les villageois se tournent aussi vers la forêt pour pratiquer certaines formes de magie, pour connaître leur avenir ou pour prononcer un vœu. Si leur demande n'est pas exaucée, ils n'hésitent pas à proférer les pires menaces, à jurer de « couper la forêt tout entière, pour n'en laisser que des souches[9] » !

L'HOMME ET LES ARBRES

Lorsque les arbres sont considérés par l'homme dans leur individualité, les relations changent fondamentalement. Cette évolution provient d'un sentiment de proximité qui se retrouve à plusieurs niveaux.

Tout d'abord, l'arbre est utile à l'homme, qui utilise son bois de maintes façons : il est le matériau indispensable qui lui permet de se défendre (avec les pieux ou les massues qu'il fabrique), de travailler (avec l'araire, la fourche ou le râteau), de se nourrir (avec les baies et les champignons qui poussent à ses pieds), mais aussi de se loger, de se chauffer, de s'éclairer, et même d'écrire (sur les écorces de bouleau dont on se servira en Sibérie jusqu'au tournant du XIXe siècle).

Ce lien entre l'homme et l'arbre s'exprime aussi dans leur apparence physique. Les racines de l'arbre, son tronc, ses branches, ses frondaisons rappellent la forme sublimée du corps humain. C'est d'ailleurs à cette image que pense Ibn Fadlan, ce voyageur arabe qui décrit les « Russes » aperçus sur la Volga en l'an 922 : « Je n'avais jamais vu d'hommes au corps plus parfait. Ils sont semblables à des palmiers[10] », écrit-il dans sa relation au calife de Bagdad.

Pour les paysans russes et biélorusses, les arbres sont dotés d'une force physique et d'une réelle indépendance. Ils sont capables de se déplacer et de parler entre eux. Ils peuvent aussi communiquer avec les hommes, se transformer en êtres humains, puis reprendre leur apparence[11]. Tel est le cas une fois l'an, pensait-on en Russie, lors de la fête d'Ivan Kupalo, dans la nuit du 23 au 24 juin, pour la Saint-Jean[12].

Sur tous les continents, on accorde aux arbres une puissance morale qui dépasse les qualités humaines par une élévation, par une spiritualité qui jaillit d'abord de leur verticalité ascendante[13]. À la veille de sa conversion à l'orthodoxie, le prince Vladimir de Kiev le ressentait sans doute confusément, lorsqu'il interrogeait le philosophe que les Byzantins lui avaient envoyé. Comme ce dernier lui dit que le Christ avait été « crucifié sur le bois », il s'en étonna, parce que le bois était bon à ses yeux, et il chercha à savoir pourquoi :

> Le philosophe lui répondit : « ...Il a été crucifié sur le bois, parce que c'est après avoir mangé le fruit du bois que l'homme a perdu le paradis.

Dieu a subi la mort sur le bois afin que le démon fût vaincu par le bois, et que les justes fussent sauvés par le bois vivifiant[14]. »

Pour Vladimir comme pour tous les Slaves païens, les arbres étaient l'objet d'un profond respect, que l'on trouve déjà dans l'Ancien Testament lorsque le Pharaon est comparé au cèdre du Liban,

Parce qu'il avait un tronc élevé,
Parce qu'il lançait sa cime au milieu d'épais rameaux
Et que son cœur était fier de sa hauteur[15]...

Cette parenté ou, mieux, cette identité de l'homme et de l'arbre forme un des thèmes majeurs de la culture populaire en Russie : « Tout provient de l'arbre, telle est la religion, la pensée de notre peuple... », note ainsi le « poète-paysan » Serge Essenine, pour qui « l'arbre, c'est la vie[16]... » Pour lui, l'être humain ne peut que se fondre dans la nature, car « les cheveux de l'homme sont de l'herbe, le corps de l'homme, de l'écorce d'arbre ». De leur côté, les arbres vivent, se réjouissent et bambochent exactement comme les hommes :

Là, dans la clairière, danse un érable ivre.
Nous irons vers lui, demanderons qu'y a-t-il ?
Et danserons avec lui au son de l'accordéon[17].

Par la suite, Essenine évoquera sa « tête de feuillage », déjà fanée[18], en pensant qu'à l'heure de la mort, seuls les arbres seront là pour le pleurer :

Les saules d'argent près de la clôture
Inclineront leur tête encore plus doucement.
Et, sans une larme, sans le moindre rituel,
Je serai enterré sous les hurlements des chiens[19].

Si l'arbre s'apitoie sur l'être humain, c'est qu'il vit au même titre que toutes les créatures, qu'il s'agisse des plantes ou des animaux. Tous naissent et existent « au même degré » ; tous sont sensibles à la souffrance, lorsqu'il leur faut mourir ou lorsqu'on les achève. À l'est de la Russie, ne dit-on pas que certains arbres comme le bouleau, le sorbier ou le tremble émettent une plainte, un gémissement, et perdent du sang lorsqu'on les abat[20] ?

Pour les paysans russes, l'arbre est d'autant plus sensible à la mort des êtres humains que les âmes viennent s'abriter dans sa ramure,

pendant les quarante jours où elles restent sur terre, après le décès, à la veille de leur départ pour l'autre monde. C'est pourquoi l'on dit en Biélorussie qu'il ne faut pas abattre un arbre qui grince, car on y voit le signe qu'une âme humaine y séjourne. Le couper signifierait obliger cette âme à chercher un autre refuge, ce qui coûterait cher au bûcheron... Sans doute le paierait-il d'un accident ou même de la vie[21].

La proximité de destin entre l'homme et l'arbre se retrouve dans leur évolution physique : l'arbre grandit, arrive à l'âge mûr, puis meurt ; elle se voit aussi dans la façon dont l'homme s'adresse à lui. En France, les très vieux arbres de nos forêts domaniales sont encore désignés par un nom qui leur est propre. Dans le Polessié, les paysannes distinguent nettement les branches mâles et les branches femelles du chêne, car ce sont autant d'êtres vivants et différenciés auxquels elles attribuent des prénoms familiers — Vitja ou Mitja, Manja ou Mar'jana[22].

L'ARBRE ET LA MAISON

Lorsque le paysan part dans la forêt pour choisir les arbres qui vont lui permettre de construire son izba, il se conduit avec circonspection, car il est guidé par une série de prescriptions et d'interdictions dictées par la coutume. Le problème n'est pas seulement de choisir des arbres robustes et droits, afin de bâtir un édifice aussi solide et spacieux que possible ; il s'agit d'abord de ne pas attirer sur soi le malheur.

Pour cela, il faut être capable de distinguer les arbres en fonction de leur essence, de respecter les uns et de se détourner des autres, car chaque arbre, comme chaque être vivant, a des qualités morales qui rayonnent autour de lui. Ces qualités découlent de certains critères qui sont fonction de leur « histoire », de leur âge, de leur essence, de leur disposition, ou encore de leur localisation.

Les arbres qui se trouvent à l'une des extrémités de l'existence (que ce soit au début ou à la fin) doivent impérativement être laissés en paix. Les plus jeunes *(molodiki)* ont à vivre le temps qui leur est imparti par le cycle naturel de la vie, à une exception près : celle du

petit arbre qui sert parfois de victime expiatoire (le « benjamin » en quelque sorte). Quant aux vieux arbres *(staršie, glavnye)*, on les respecte au même titre que les personnes âgées ou que des animaux très proches, comme les chevaux. Eux aussi doivent pouvoir atteindre le terme de leur vie ; il faut les laisser mourir « de leur propre mort », car c'est « un péché d'abattre les vieux arbres ». Malheur à celui qui en a coupé un : il risque « de perdre la tête, de se casser un bras ou une jambe, ou même de mourir[23] ».

Rapportée à la végétation, on retrouve ici la distinction fondamentale que fait l'ethnographe D. K. Zelenin entre les morts « impurs » *(založnye)* et les autres, en fonction de la possibilité qui leur est donnée de vivre ou non l'intégralité de leur vie et du genre de mort qu'ils ont eue, violente ou naturelle. De toute façon, couper un arbre pouvait être dangereux pour celui qui accomplissait cette tâche comme pour celui qui en avait fait la demande. On disait même que toute maison nouvellement construite demandait un mort en compensation : c'était la « victime » expiatoire que les arbres exigeaient de ceux qui les avaient abattus[24] (nous y reviendrons plus avant en évoquant la maison paysanne).

À côté de ces relations dramatiques, qui étaient l'exception, il existait des liens de confiance, des sortes de « contrats », conclus au terme de rituels qui font partie intégrante du « culte » que l'on rendait aux arbres.

LE « CULTE » ET SA PRATIQUE

Dans les campagnes, on cherchait souvent à bénéficier de la force de l'arbre et de sa vigueur pour protéger les hommes et les bêtes, et pour les rendre plus forts. Dans ce but, les Russes de la région de Surgut, en Sibérie occidentale, emportaient un jeune cèdre dans l'izba qu'ils venaient de construire. Ils l'installaient avec ses racines (afin de ne pas le tuer si jeune...), puis ils s'adressaient à l'esprit de la maison en disant : « Voilà pour toi, notre père et voisin, une maison bien chaude et un cèdre velu ! » On gardait l'arbre dans l'angle de devant de l'izba, et pour rien au monde on ne l'aurait jeté, considérant que l'esprit de la maison — le *domovoj* — y avait établi ses pénates[25].

Une tradition comparable existait aussi en Russie : près de Vjaznikov, après avoir déterminé l'endroit où l'on devait construire une maison, on y fichait en terre un arbre pris dans la forêt (le plus souvent un bouleau ou un sorbier) ; là encore on essayait de le planter avec ses racines[26]. À l'arbre se substituait parfois un légume : dans la région de Toula, il s'agissait du plus gros des légumes, par exemple une rave géante, que l'on plaçait avec ses racines contre un mur de la nouvelle maison. Le but était ici de protéger le bétail et de le rendre plus prospère et plus gros[27].

Dans le district de Tot'ma (gouvernement de Vologda), les paysans qui construisaient une étable y plantaient un sapin au milieu. À leurs yeux, l'arbre allait « protéger le bétail contre l'épizootie » ; il devait aussi « l'empêcher de se perdre dans la forêt et d'être dévoré par des bêtes sauvages ». Là encore, tous étaient aussi persuadés que le bétail en deviendrait « plus productif et plus fort[28] ».

Parfois le rituel avait été christianisé, au moins en surface. Près de Vologda, on plantait à l'intérieur de la cage de rondins qui allait former l'izba, un bouleau ou un sapin auquel on suspendait une icône[29]. L'idée était de capter la force de l'arbre et de la transmettre à toute la maisonnée, comme le montrent aussi les rites de printemps qui mettent en scène les arbres, et plus particulièrement les bouleaux.

De même, tous les Slaves de l'Est s'adressaient aux arbres dans l'idée qu'ils pouvaient soulager l'homme de ses maux, les « prendre sur lui », au terme d'une incantation ou d'un « contrat » *(dogovor-sojuz)*. C'est ainsi que les parents pouvaient « diriger vers la forêt » ou « reléguer dans les roseaux » l'insomnie qui tourmentait leurs enfants[30] : « On le disait à la forêt », et l'affaire était entendue...

Si elle ne l'était pas vraiment, c'est que le rituel n'avait pas été respecté, par manque de connaissance ou tout simplement de confiance. Il fallait alors se tourner vers celui qui « savait », c'est-à-dire le sorcier. Dans la région de Vladimir, ce dernier était censé soigner certaines maladies, par exemple les hernies, qu'il reléguait dans la forêt. À preuve, disait-il, les excroissances de tel arbre, qui montrait bien que la maladie avait été « absorbée » grâce à son intervention[31]...

Comme dans bien des campagnes, les paysans russes avaient coutume de faire passer un enfant maladif à travers un arbre creux. Cette opération était censée lui offrir une deuxième naissance, le faire renaître au sens littéral du terme (comme dans certains rituels qui le faisaient passer par une fenêtre). Le malade se dépouillait alors de sa

« vieille peau » : l'enfant souffrant restait du côté de l'ouverture où on l'avait présenté, tandis que l'on récupérait de l'autre côté son double, fort et en bonne santé[32].

Parfois, le moujik essayait de conclure un accord avec la forêt ou, plus souvent encore, avec des arbres pris individuellement. De la même façon qu'il tentait de faire absorber par la terre la maladie de ses rejetons ou de ses bovins, il essayait de « céder » sa maladie à un arbre en attirant ses bonnes grâces. En Ukraine, on allait jusqu'à proposer à celui-ci une alliance familiale, qui réunirait un fils malade... et la fille de l'arbre, dont on connaissait aussi les défauts[33] ! (Un procédé semblable se retrouve en Afrique.)

Toujours dans le but de « confier » à l'arbre sa maladie, on pouvait conclure avec lui un pacte d'un autre type : on lui jurait de ne jamais lui causer de tort, ni à lui ni à la catégorie d'arbres dont il faisait partie (nous y reviendrons).

Au-delà des relations de confiance, il s'établissait parfois de curieux rapports de force entre l'homme et l'arbre, si l'on pensait que ce dernier pouvait se montrer récalcitrant. Dans la région de Riazan, certains paysans allaient jusqu'à apostropher le chêne auquel ils voulaient transmettre leur mal de gorge. Ils le menaçaient sans vergogne en lui disant : « Si tu ne l'attrapes pas, je t'avale ! Je te dévore ! Je te déracine ! Je te brûle, je te débite en morceaux[34] ! » Si l'arbre refusait d'obtempérer, les menaces étaient accompagnées d'actions de rétorsion. Un jeune arbre était choisi : on le courbait jusqu'à terre pour en faire un arc ou un cercle, en attachant le faîte à la racine ou à un pieu fixé en terre. On pouvait aussi procéder à une mise en demeure. Dans les régions de Saratov et d'Arkhangelsk, on sélectionnait un tremble de la même taille que la personne malade : à son pied, le paysan entaillait l'écorce qu'il remontait sans la couper ; puis il courbait le faîte de l'arbre vers la partie du tronc dénudée, l'y attachait et sectionnait une partie de l'écorce en disant : « Tu dois soigner l'esclave de Dieu N, tremble ! Si tu me soignes — je te libérerai ; si tu ne me soignes pas, je t'abattrai[35] ! »

Cette individualisation des arbres va maintenant nous permettre d'opposer certains arbres vénérés, comme le chêne, le bouleau, le saule ou le sorbier, aux arbres considérés comme maudits, parmi lesquels se distingue le tremble.

I

Le chêne

Plus qu'un arbre vénéré, le chêne représente dans la mythologie indo-européenne l'arbre sacré par excellence. Il est investi des privilèges du dieu céleste dans les grandes mythologies dérivées du modèle initial, avec le chêne de Zeus en Grèce, de Jupiter Capitolin à Rome, de Perkunas pour les Baltes et de Perun parmi les Slaves[1]. Chez ces derniers, le culte du chêne présente une caractéristique complémentaire qui semble propre à l'Europe orientale : la symbiose de deux représentations du sacré, dont l'une est liée à l'univers végétal et l'autre au monde animal.

Dans l'État de Kiev d'avant la christianisation, un réseau de liens très étroits unit le chêne à la puissance céleste. D'abord, comme les autres dieux suprêmes du monde indo-européen, Perun est figuré par un grand chêne ou par sa représentation symbolique — une sculpture — qui est toujours placée sur une hauteur. Elle participe ainsi de l'élévation de la divinité et d'une sacralité que le dieu lui transmet par le biais de la foudre. Cette effigie est faite en chêne, et le feu éternel qui brûle à ses pieds est alimenté exclusivement avec ce bois.

Ce lien direct que l'arbre sacré entretient avec le dieu suprême lui donne un don de clairvoyance : c'est ainsi que le paysan russe reproduit encore au XIXe siècle le geste d'Ulysse, qui avait consulté par deux fois « le feuillage divin du grand chêne de Zeus », pour savoir s'il reviendrait à Ithaque[2].

L'étymologie du dieu Perun éclaire les fonctions qui sont les siennes dans la Russie[3] préchrétienne. Le mot serait lié à la racine verbale **per-* « frapper », que l'on retrouve dans le français « per-cuter » (latin *per-cutere* « frapper violemment »), avec un sens dérivé dans plusieurs

langues slaves. En tchèque, le terme *perun* a pris le sens de « foudre » (comme le polonais *piorun)*, tandis que le lituanien *perkunija* désigne le tonnerre[4].

Le mot slave *P-er-un* aurait en fait la même origine que le latin *qu-er-cus* : l'un et l'autre sont directement liés à la foudre — le premier parce qu'il foudroie, le second parce qu'il est foudroyé. Le chêne est donc bien l'arbre choisi par la divinité, ce qui explique la vieille expression russe *Perunov dub* « le chêne de Perun[5] », comme si l'un ne pouvait aller sans l'autre (un thème comparable se retrouve en Lituanie et en Biélorussie).

Le chêne serait donc l'arbre que le dieu sanctifie en le touchant de son arme, qui se présente sous la forme d'une hache étincelante[6]. Perun est donc bien le maître de la foudre et des orages, le dieu guerrier qui brandit son arme avant de la jeter à travers l'espace immense : « Comme la foudre et les météorites, les haches "fendent" la Terre : elles symbolisent [...] l'union entre le Ciel et la terre[7]. »

En cherchant à atteindre son ennemi, qui se cache entre les racines des arbres[8], dans les bois ou sur les collines, le dieu peut heurter plusieurs cibles. Telle est peut-être l'origine de ces bosquets, de ces monts ou de ces villages qui portent le nom de Perun, dans le monde slave comme dans les pays Baltes.

Nous savons qu'en Europe orientale toute personne, tout objet atteint par la foudre — un arbre, un rocher, une colline — était considéré comme sacré : il participait du feu divin qui l'avait visé, puis pénétré. En retour, on accordait à la pierre ou au bois frappés par la foudre la capacité de protéger contre les esprits du mal, de soigner contre la fièvre, les maladies nerveuses et même les maux de dents[9].

Dans le gouvernement de Voronej, un paysan pouvait passer l'accord suivant avec un chêne : il lui demandait d'atténuer ses maux de dents, moyennant quoi il lui jurait de le protéger contre les bûcherons : « Je te cacherai, lui disait-il, personne ne te trouvera[10] ! » Certains essayaient de lui transmettre leur mal de gorge, quitte à le menacer avec fureur s'il n'était pas d'accord : « Si tu refuses — je t'avale, je te brise, je t'arrache avec tes racines, je te brûle, je te réduis en morceaux[11] ! »

Comme la foudre relie le ciel et la terre, le chêne est l'arbre « d'acier » *(bulatyj)*, planté au début de la création du monde, qui tient entre ses branches l'univers tout entier ; il est l'axe du monde,

le principe essentiel de communication entre les puissances célestes et l'univers terrestre. Cette connexion est double, car elle est à la fois ascendante et descendante : lorsqu'elle va du bas vers le haut, elle part des racines de l'arbre et monte jusqu'à son faîte, qui frôle les nuages ; du haut vers le bas, elle est l'éclair que lance le dieu Perun. C'est là que se situe l'origine du feu terrestre, qui naît de la foudre frappant le chêne sacré[12].

Chez les Slaves comme dans tout le monde indo-européen, ce lien entre le chêne et les dieux explique la vénération dont il était entouré, qu'il soit en bosquet ou isolé. Au début du XIIe siècle, le chroniqueur allemand Helmold évoque le bois sacré de Prove, près d'Oldenburg (Wagrien, alors en terres slaves)[13]. Six cents ans plus tard, sous le règne de Pierre le Grand, le Russe Théophane Prokopovič interdit encore à ses ouailles de « chanter des actions de grâce sous les chênes[14] ». À la même époque, le Règlement religieux (1721) constate que certains « popes prient avec le peuple au pied d'un chêne », tandis que d'autres « distribuent aux gens des rameaux de chêne avant de les bénir[15] ».

Nous avons là une tradition qui s'est maintenue fort longtemps, en Ukraine comme en Russie, avec des actions de grâce, des incantations et des cérémonies religieuses accomplies sous les chênes[16]. Au début siècle, près de Voronej (district de Bobrovskij), on pratiquait encore des coutumes qui rappelaient certains éléments du culte archaïque du chêne : « En sortant de l'église après la cérémonie religieuse, les jeunes mariés se rendent immédiatement auprès d'un chêne qui se trouve non loin du village, et en font trois fois le tour[17]. »

Le sens de cette action nous est livré par un témoignage venu du Polessié. Il y a quelques années encore, les femmes stériles se rendaient dans la forêt pour faire le tour d'un chêne, et pour « demander des enfants à l'esprit de la forêt[18] ». Ce rituel de fertilité est effectivement lié au culte du chêne, dont la puissance se caractérise par un double symbole : le tronc, qui est assimilé à une colonne ithyphallique ; le gland — symbole de fertilité, qui fait du chêne un arbre de culte masculin[19]. C'est pourquoi, au moment de la naissance d'un enfant mâle, le père prononçait la phrase rituelle : « Dieu m'a donné un petit garçon ; il m'a donné un petit chêne[20]. » Dans la province de Jitomir, en Ukraine, les paysans avaient coutume de prononcer une incantation pour endormir les enfants insomniaques : ils imploraient un chêne voisin en donnant un nom à chaque branche —

celles qui avaient des glands recevaient un prénom masculin, les autres un prénom féminin[21].

Aux temps anciens, l'idole essentielle des Slaves préchrétiens se présentait sous la forme d'une statue de chêne sculpté. Nous en trouvons la confirmation chez le voyageur arabe Ibn Fadlan, en l'an 922, lorsqu'il évoque les coutumes des « Russes » de la Volga, qui remercient leurs dieux d'avoir facilité leurs transactions commerciales :

> Ils vont jusqu'à un grand poteau fiché en terre, qui porte une face humaine et qui est entouré de petites idoles derrière lesquelles sont plantés des pieux de bois. Ils s'approchent de la grande idole, se prosternent devant elle et disent : « O mon Seigneur, j'arrive d'un pays lointain et j'ai à vendre tant de jeunes filles, de têtes de bétail, de zibelines et d'autres fourrures [...]. Je viens à toi avec ce cadeau. » Chacun laisse alors au pied de l'idole ce qu'il a apporté [...]. Quand la vente a été bonne, il dit : « Mon Seigneur a exaucé mes vœux, je dois l'en remercier. » Alors il tue des moutons et des bœufs, distribue en cadeaux une partie de la viande, dépose le reste devant la grande idole et les petites idoles, en suspend les têtes aux pieux de bois[22].

Un témoignage complémentaire nous est apporté par l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète (905-959), dans son livre *De administrando imperio,* rédigé à la même époque à l'intention de son fils Romain. Il s'agit d'un sacrifice offert par les « Russes » à un chêne vénéré, pour leur avoir permis de surmonter l'épreuve la plus périlleuse de leur voyage — franchir sans dommage les grandes cataractes du Dniepr :

> Après ce passage ils atteignent l'île appelée Saint-Grégoire [aujourd'hui Khortitsa], où ils accomplissent leurs sacrifices parce qu'il s'y trouve un chêne gigantesque. Ils sacrifient des coqs vivants, autour desquels ils enfoncent des flèches ; d'autres apportent des morceaux de pain et de viande ; chacun apporte ce qu'il possède comme c'est la coutume. En ce qui concerne les coqs, ils tirent au sort pour savoir si on les mange ou si on les laisse en vie[23].

Essayons maintenant de voir quelles étaient les représentations qui sous-tendaient le culte du chêne chez les Slaves païens. Ce culte semble avoir été constitué par un système qui liait la vénération de l'arbre sacré à celle qui entourait un animal sauvage — le sanglier. Ce caractère original vient à nouveau d'être souligné par une découverte récente.

En 1975, lors d'un curage du lit du Dniepr peu après sa confluence avec la Desna, en amont de Kiev, on ramena sur la berge un chêne tout à fait singulier, qui avait visiblement séjourné très longtemps dans l'eau. Sur le tronc, à une certaine hauteur, sont implantées neuf mâchoires de sanglier, leurs crocs pointés vers le haut. L'arbre mesure 9,6 m, et c'est à 6 m de hauteur, avant la naissance des grosses branches, que les mâchoires des sangliers se trouvent fixées. Il s'agit de mâchoires inférieures, qui sont enfoncées de 16 à 18 cm dans des creux triangulaires pénétrant le bois d'environ 4-5 x 6-7,5 cm. Elles sont placées de façon symétrique (de 16 à 17 cm d'intervalle), l'ensemble formant un carré. L'arbre avait encore poussé assez longtemps une fois les mâchoires insérées, puisqu'elles sont recouvertes par une couche de bois de 4 cm environ et que seules les défenses dépassent largement. Nous avons affaire sans aucun doute à une colonne sacrée, située près d'un foyer rituel, comme le confirment les traces de feu que l'on voit encore sur le tronc[24].

Après leur découverte, la première réaction des ouvriers avait été de découper le tronc en tranches pour garder ces « curiosités » à titre de souvenir[25]. Par chance, des archéologues de Kiev en eurent connaissance et purent les étudier à loisir avant de les reconstituer. Cette trouvaille leur rappela qu'en 1909, un premier tronc avait été découvert à proximité, dans le lit de la Desna[26]. Les deux fûts, que le courant du fleuve n'avait finalement éloignés que de huit kilomètres, appartenaient sans doute au même sanctuaire (ou peut-être, comme nous allons le voir, à deux sanctuaires formant un seul ensemble). Ils seraient tombés dans la rivière lors d'un affaissement de la berge.

Le chêne trouvé en 1909 n'avait pas moins de 150 ans lorsqu'il s'écroula. Il devait être particulièrement majestueux, nettement plus grand que le chêne retrouvé en 1975, comme le montre son tronc qui s'est parfaitement conservé dans l'eau. Il mesure une vingtaine de mètres et comporte quatre mâchoires de sanglier, enchâssées de façon symétrique dans le haut du tronc, là aussi à l'endroit où commençaient les grosses branches. Les mâchoires sont celles de jeunes sangliers et se présentent sur deux rangées, l'une au-dessus de l'autre, formant là encore un carré. De même, elles ont été partiellement recouvertes en raison de la croissance du bois, qui ne laisse plus voir que les défenses et les incisives[27].

Ces deux « idoles » avaient été placées à l'intersection des deux

fleuves, à l'endroit où se croisaient deux grandes voies commerciales. C'est dire leur importance et la signification de la découverte. Par ailleurs, l'intérêt de ces colonnes vient du fait que leurs dimensions pourraient constituer un symbolisme spécifique aux temples slaves païens. On note en effet une structure identique dans le sanctuaire décrit par le voyageur arabe Ibn Fadlan et dans un temple datant aussi du Xe siècle, qui vient d'être mis au jour par des archéologues russes dans une région relativement proche[28].

Il se situe, là encore, au bord de l'eau, en l'occurrence le « lac Sacré » *(Svjatoe ozero)*, appelé lac « Bon » sous le régime soviétique... Cette étendue d'eau s'est formée à partir d'un lit abandonné du Dniepr, à 8 km de la ville de Rogačev (région de Gomel), sur la rive gauche du fleuve. Le lieu de culte avait été construit à l'extrémité d'une dune sablonneuse qui forme une petite péninsule orientée nord-sud, allongée le long de la berge du lac.

L'endroit sacré est constitué par un cercle de 7 m de diamètre environ, entouré d'un fossé peu profond (40 cm), rempli de cendres et de charbons de bois. À 60 cm des bords du fossé, les spécialistes ont découvert quatre « sépales » disposés en forme de faucille de 1 m de profondeur et de 1,8 m de largeur. Reliés entre eux, ils étaient orientés vers les quatre points cardinaux, et contenaient aussi des charbons de bois, des cendres et des tessons de poteries. Dans l'un d'eux, celui situé face au lac, brûlait très probablement le feu éternel exigé par le culte.

Au milieu du cercle se situe un trou à fond plat où se dressait très probablement un poteau de chêne. Il pourrait s'agir d'une idole figurant Perun, ou d'une colonne incrustée de mâchoires de sanglier comme celles que nous venons de décrire. À une dizaine de mètres à l'ouest du cercle principal se trouve un cercle comparable mais de moindre dimension (5 m de diamètre). Lui aussi est entouré d'un fossé et de deux tranchées en forme de faucille, mais de plus petites proportions. Dans le cercle devait se dresser une idole ou une colonne plus petite, comme le montre, là aussi, un trou à fond plat de 60 cm de diamètre et de 25 cm de profondeur, creusé en son milieu. Il correspondrait à la colonne de chêne moins grande, trouvée en 1975.

Tout à côté, auprès du lac, on a mis au jour une hutte partiellement enterrée (du type *zemljanka*), qui était probablement celle du sacrificateur ou de la personne chargée d'entretenir le feu. Enfin, une

nécropole datant des VIIIe-Xe siècles se trouve au sud du temple principal et complète cet ensemble sacré[29].

Les archéologues ont montré que les temples des Slaves païens se présentent souvent sous la forme d'un cercle alvéolé, avec au centre une colonne de chêne : dans chaque alvéole était entretenu un feu « éternel » où brûlait exclusivement du bois de chêne qu'apportaient les prêtres du culte de Perun[30]. Si le feu venait à s'éteindre, le coupable était immédiatement mis à mort[31].

Ces témoignages indiquent très clairement que le culte de certains dieux slaves mêlait, dans une sorte de synergie sacrée, la vénération d'un arbre et celle d'un animal sauvage. De ce point de vue, il faut rappeler que le sanglier était révéré par les Slaves païens, comme le montrent les nombreuses défenses-amulettes retrouvées dans les tombes à kourganes de la région du Dniepr : l'archéologue I. A. Xojnovskij en a répertorié jusqu'à 14 pour 5 tombes dans une nécropole de Kiev[32], qui sont des sépultures aussi bien de personnages aisés que de gens simples. On a même exhumé un précieux témoignage de « double foi » dans une Russie déjà chrétienne — une défense de sanglier sur laquelle on peut lire la requête suivante, gravée au poinçon : « S[eigneur], viens en aide à ton esclave Foma[33]. »

La vénération du sanglier se retrouve dans les sacrifices faits à Perun et, plus tard, dans les grandes chasses princières[34]. Le lien entre Perun et le sanglier figure dans plusieurs rituels observés à la fin du siècle dernier en Lituanie. Lorsqu'un orage se déchaînait, le paysan lituanien avait coutume de sortir

> tête nue, en portant sur ses épaules un cuissot [de sanglier] ; il se rendait dans les champs où il s'adressait à Perun en disant : « Retiens-toi, Perun, ne cause pas de dommage à mon champ, et je te donnerai pour cela ce cuissot. » Lorsque l'orage cessait, il mangeait lui même le cuissot en guise de sacrifice rituel[35].

Cette offrande peut être comparée à celles qui sont représentées sur les fresques de la tour sud de la cathédrale Sainte-Sophie de Kiev (fondée en 1037). On y voit une scène représentant un homme barbu, la tête couverte d'un turban pointu, qui tient de la main gauche une tête de sanglier posée sur son épaule et de la droite un cuissot. De même, dans l'évangéliaire de Xludov, on trouve un personnage masqué qui porte un cuissot sur ses bras tendus. Dans un

cas comme dans l'autre, il s'agirait de représentations « de l'antique immolation d'un porcelet et de cadeaux au prince lors d'un festin[36] ».

Les battues au sanglier et à l'aurochs constituaient en effet le divertissement suprême des puissants, comme le note le prince Vladimir Monomaque (1053-1125) dans l'*Instruction (Poučenie)* qu'il rédigea à l'intention de ses enfants[37]. La viande du sanglier était préparée, puis partagée très solennellement au cours des grands banquets auxquels le prince conviait ses commensaux[38].

Pour certains spécialistes, les repas rituels auraient continué bien après la christianisation de l'an 988, en particulier ceux préparés pour la Saint-Basile, le 1er janvier. Dans les campagnes russes du début de ce siècle, on offrait encore à cette occasion un grand repas à base de viande de porc, qui était nommément désigné comme « le cochon de saint Basile » (région d'Orlov). Le festin devait être aussi plantureux que possible, car on liait à son abondance la richesse de l'année à venir. Sur la table trônait un cochon de lait entier, entouré de gâteaux en forme de porcelets, et l'on avait coutume « de laisser sur la table une tête de cochon, de la Noël au 1er janvier[39] ». Cette symbolique est d'autant plus intéressante que, lors des banquets que les paysans organisaient pour fêter la moisson (pour la Saint-Élie, aux alentours du 20 juillet), ils sacrifiaient, puis mangeaient en commun des coqs, des moutons et parfois des taureaux, mais jamais de cochon, qui était alors tabou[40].

De l'ensemble composite que nous venons d'évoquer, il se dégage une tradition exceptionnellement riche : elle comprend le chêne, avec ses larges branches et son feuillage touffu, un véritable temple qui relie le ciel et la terre ; la tradition du sacrifice que l'on accomplit dans ce lieu de culte, qui est aussi le lieu de la divination ; enfin la coutume selon laquelle la viande de l'animal sacrifié est consommée par les participants.

Quant aux « colonnes » en chêne que l'on a retrouvées, elles éclairent un aspect peu connu de la religion des Slaves païens et de leur représentation du sacré. Ostensiblement, il existait pour eux un lien direct entre l'arbre sacré du monde indo-européen et l'une des bêtes sauvages les plus redoutables. L'un et l'autre participaient du culte de Perun, la puissance majeure du panthéon slave, dieu de l'orage et donc du feu, dieu guerrier qui protégeait le prince et sa troupe *(družina)*.

Le chêne et la foudre, le sanglier et la hache formeraient ainsi les attributs du dieu. Dans le temple païen où brûlait le feu « éternel » en l'honneur de la divinité, le prêtre tuait de jeunes sangliers lors d'une cérémonie exceptionnelle, avec l'équivalent de la hache du dieu ; puis il en fixait les mâchoires dans la colonne sacrée[41].

Le chêne et le ciel resteront toujours présents dans la culture russe, comme « révélation de l'infini de la vie », pour reprendre les paroles que Tolstoï prête au prince André dans *Guerre et paix*[42].

II

Le bouleau

Dans la région de Vetluga (province de Nijni Novgorod), un très vieux bouleau était entouré de la vénération de la population tout entière. De son tronc naissaient 18 branches immenses, qui se divisaient elles-mêmes pour former un ensemble de « 84 sommets » : « Un jour de tempête, l'un d'entre eux se brisa et tomba dans un champ de céréales. Le propriétaire prit cela pour une colère du gardien invisible et laissa le champ non moissonné au bénéfice de la divinité[1]. »

À l'évidence, le bouleau fait partie des arbres vénérés par les Slaves de l'Est, au même titre que le chêne, le saule ou le sorbier. C'est « l'arbre russe par excellence... », disait Jules Legras au début de ce siècle ; et il ajoutait :

> Il faut venir en Russie pour comprendre la poésie du bouleau. L'arbre vaillant et flexible illumine de son fût blanc marbré de mousse la profondeur des forêts russes. Qu'il soit tout seul ou qu'il se marie à d'autres essences, toujours il égaie le bois, et lui communique un peu de son insouciante élégance. Les Russes aiment le bouleau, le bérioza, et je comprends leur affection... On le salue comme un ami tendre : « Bérioza ! bérioza[2] ! »

On suggère parfois que l'image mythique du bouleau est plus tardive que celle du chêne[3]. En fait, son affadissement récent peut troubler la chronologie : à l'heure actuelle, on a tendance à voir essentiellement dans cet arbre une version quelque peu sentimentale, qui correspond à des rites tardifs du folklore rural. Le plaisir éprouvé à la vue d'un bouleau vient en effet de l'association avec le printemps,

avec les rites qui incarnent la vision campagnarde du sacré, familier et rassurant, de la beauté et de la paix.

Le paysan avait coutume de planter des bouleaux devant son izba, car il voyait en lui un arbre « porte-bonheur ». Une fois plantés, les arbres ne devaient jamais être coupés ; construire une maison sur leur emplacement était, à plus forte raison, interdit. Dans le nord de la Russie (district de Tot'ma, province de Vologda), un tel acte était considéré comme un « péché » à part entière[4].

Cette image-symbole correspond à une réalité littéraire très présente dans les légendes et dans la poésie russes. C'est ainsi que le bon saint Nicolas, après s'être lavé dans l'« écume des lacs », s'essuie avec la « blanche écorce d'un bouleau comme avec une douce serviette » (Essenine). Cette symphonie de l'homme et de la nature, nous la retrouvons déjà chez ce poète, qui à l'âge de quinze ans écrivait :

> C'est déjà le soir. La rosée
> Brille sur les orties.
> Je suis debout sur le chemin
> Adossé à un saule.
>
> La lumière de la lune
> Éclaire notre toit tout entier.
> Le chant du rossignol,
> Je l'entends dans le lointain.
>
> Il fait aussi tiède et doux
> Que près du poêle en hiver.
> Et tout droits les bouleaux
> Se dressent comme de grands cierges.
>
> Au loin, derrière le fleuve,
> Sans doute à l'orée du bois,
> Le veilleur tout ensommeillé,
> Agite sa claquette[5].

Par la suite, le bouleau a fait l'objet d'une véritable captation d'héritage dans le contexte de la culture soviétique. Il ne faut pas occulter ce facteur, si l'on veut rendre compte de la complexité du mythe. Il est clair que, dans la mémoire récente des Russes, cet arbre représente une vision emblématique du sentiment national et de la patrie, dans leur version officielle. À la fin de l'ère soviétique, il était devenu caractéristique d'un certain patriotisme lyrique auquel le régime avait

très largement sensibilisé la population[6]. Pour nombre d'écrivains « orthodoxes », proches du parti communiste, il demeurait le symbole « de la vie triomphante, du renouveau éternel des jeunes générations, un symbole du relais représenté par tous ceux qui ont combattu pour notre bonheur[7] ».

La récupération idéologique est évidente, mais il serait fallacieux de réduire à cet aspect secondaire l'attachement qui lui est porté en Europe orientale. Il existe en effet une troisième image, dont l'ancienneté est nettement plus marquée.

De fait, le cas du bouleau est exceptionnel pour une raison qui est liée à la spiritualité du monde slave préchrétien. Si le culte du chêne dévoile une relation entre le monde végétal et le monde animal, la vénération ancienne du bouleau présente des éléments de symbiose entre deux axes majeurs du paganisme slave — le culte de la vie renaissante, mais aussi celui des morts. Lié aux âmes des défunts, il est pénétré par les forces surnaturelles, mais aussi par celles qui incarnent le Mal.

Avant d'aborder ces thèmes majeurs, il nous faut d'abord distinguer l'emploi quotidien et utilitaire de cet arbre du rôle rituel qui était le sien.

LE BOULEAU ET SES QUALITÉS MATÉRIELLES

Dans la Russie du XIXe siècle, tout le monde connaissait la devinette : « Quel est l'arbre qui apporte quatre bienfaits ? » Il convenait de répondre : « le bouleau », et la sagesse populaire ne tardait pas à en donner les raisons : il « redonne la santé aux malades » — on l'utilise pour fabriquer le petit balai de bain *(venik)* dont on se sert pour « se fouetter le sang » ; « il apporte la lumière à l'obscurité » — on en fait des copeaux *(lučiny)* que l'on allume pour éclairer l'izba ; « il offre un entourage aux indolents » — on entoure de son écorce les planchettes de bois éparses qui servent à faire un seau ou un baquet ; enfin le bouleau est « une source pour les braves gens » — la sève qui monte en lui, au printemps, donne un liquide très doux qui est encore meilleur lorsqu'on le fait fermenter[8].

Le bouleau rend encore bien d'autres services, car son bois est

solide et il se travaille facilement. On l'utilise pour fabriquer nombre d'ustensiles de la vie quotidienne — des cuillères, des louches ou des puisoirs, mais aussi des araires. Quant à son écorce, les vieux en confectionnaient des *lapti* — ces chaussons de tille qui ne coûtaient que le temps de les faire, mais dont l'espérance de vie ne dépassait pas trois semaines[9].

En Sibérie, les moines utilisèrent l'écorce de bouleau jusqu'au tournant du XVIIIe siècle pour pallier le manque de parchemin, trop onéreux. C'est naturellement sur écorce de bouleau qu'étaient gravés les messages quotidiens de la Russie ancienne, qui ont été retrouvés lors des fouilles de Novgorod (et en moins grand nombre à Pskov)[10]. Nous savons, par ailleurs, que les copeaux de bouleau servaient à éclairer la maison et que son bois était utilisé pour se chauffer. Enfin, disait Jules Legras, c'est au pied des bouleaux que croît « ce fameux cèpe, le « champignon blanc » qui est le roi des cryptogames en Russie... »

ASPECTS RITUELS

Les rites de passage

Les rites de mariage

Le bouleau est lié aux rites calendaires du printemps mais aussi au mariage, qui lui correspond en tant que rite de passage puisqu'il marque le renouveau de la vie. Tel était déjà le cas dans la Gaule classique qu'évoque Pline l'Ancien : le bouleau servait alors à faire des torches nuptiales, que l'on « regardait comme porte-bonheur le jour des noces[11] ». Dans la Russie du XIXe siècle, le rôle du bouleau est tout à fait comparable : sa contribution est importante, qu'il s'agisse de faire sourdre un sentiment amoureux, de confirmer les accordailles ou de déterminer le sexe de l'enfant qui va naître.

Lorsqu'un bouleau et un chêne poussaient côte à côte et que leurs branches se mêlaient, les jeunes filles les utilisaient pour attirer vers elles le garçon qu'elles aimaient : elles devaient trouver le moyen de faire le tour du garçon, une branche de bouleau à la main... mais

sans se faire remarquer. Pour renforcer l'efficacité du stratagème, elles s'attachaient à concocter un philtre amoureux, qui était préparé à base d'écorce recueillie sur l'arbre en question.

Pour les mêmes raisons, le rite des accordailles mettait aussi en œuvre la symbolique des arbres — celle du chêne (de genre masculin, en russe — *dub*) et celle du bouleau (de genre féminin — *berëza*) qui désignent le fiancé et la fiancée. C'est pourquoi les marieurs s'adressaient au maître de maison qui avait une fille à marier en lui disant :

> Tu as, paraît-il, un bouleau, et nous avons un chêne. Ne serait-il pas bon de les rapprocher[12] ?

Si le père répondait aux marieurs qu'il avait bien « un bouleau », c'est qu'il acceptait la proposition de mariage ; s'il répondait « un sapin, un pin ou un chêne », c'est qu'il la refusait[13]. Dans la suite du rituel, le bouleau coupé symbolise le passage de la jeune fille vers un autre statut, qui peut être le mariage ou la mort. Dans plusieurs ballades slaves, la jeune fille qui s'est noyée se transforme en bouleau, ainsi dans un chant ukrainien où son corps prend la forme du tronc et ses cheveux l'apparence des feuilles.

Le bouleau est aussi utilisé lors du bain rituel de la fiancée, en particulier dans le nord de la Russie : le long du chemin qui mène aux bains, des petits balais décorés *(veniki)*[14], faits à partir de branches de bouleau, sont fixés sur de longues perches ; des branches sont insérées dans les interstices de la cabane, au plafond et sur les murs de rondins ; enfin on s'efforce de chauffer le bain de la fiancée avec le même bois.

Dans les provinces du Sud, le bouleau est l'arbre de noce par excellence : on l'appelle « la commère » *(kuma)*, parce qu'il est orné de rubans et de papiers de couleur. Quant aux couronnes que l'on tresse à cette occasion, elles sont faites de branches de bouleau qui doivent répondre à plusieurs critères : les ramures doivent être bien droites, blanches et « frisées », disent les chants de noce ; elles ne doivent jamais provenir d'un arbre sec, ou encore d'un arbre sur lequel on aurait aperçu un des oiseaux messagers du malheur (en l'occurrence le coucou).

En Russie subcarpatique comme dans toutes les régions traditionnelles, la jeune mariée souhaitait en général avoir plusieurs garçons mais une seule fille, ce qui l'incitait à adopter une certaine « stratégie » : le jour de son mariage, avant d'entrer dans l'église, elle devait regarder vers la forêt et prononcer la formule : « Il n'y a que des chênes dans le bois, et un seul bouleau[15]. »

Au lendemain de la nuit de noce, on donnait à la jeune femme un balai de bouleau, pour qu'elle soit la première à nettoyer le sol de la maison dans laquelle elle venait d'entrer (c'est là qu'apparaît nettement le rôle protecteur du bouleau, qui était censé écarter les forces impures)[16].

La complémentarité que nous avons déjà observée entre le chêne et le bouleau se retrouve dans leurs aptitudes à guérir certaines maladies, qu'ils sont censés absorber. En Ukraine, pour soigner un petit garçon on s'adressait à un chêne (symbole masculin comme nous l'avons vu) ; si c'était une petite fille, on « confiait » la maladie à un bouleau. Comme l'a montré une enquête récente effectuée dans le Polessié (1983), il n'était pas besoin d'emmener les enfants eux-mêmes auprès de l'arbre ; il suffisait de « murmurer » les incantations à l'arbre, en rappelant le prénom de l'enfant[17].

Étroitement lié au cycle de la vie humaine, le bouleau représente donc un symbole tutélaire de la vie, mais aussi de la mort.

Le bouleau et les ancêtres

Au siècle dernier, dans la province de Kalouga, l'expression « se préparer pour les bouleaux » s'utilise pour parler d'un agonisant, sans doute parce que le cercueil est souvent fait de ce bois, et que l'on utilise des feuilles de bouleau ramassées à la Trinité pour aménager le cercueil — en tapisser le fond et en faire un coussin, que l'on place sous la tête du défunt[18].

Le plus souvent, en Russie, la croix qui est fixée sur la sépulture est faite en bois de sapin ou de bouleau, et c'est un bouleau que l'on plante en général sur la tombe. On pense en effet que l'âme du défunt vient s'y reposer, en particulier pour la Trinité, qui symbolise la mort et la résurrection. Dans la région de Vitebsk, les bouleaux qui ont une forme peu commune (qu'ils soient tordus ou emmêlés dans un autre arbre) sont réputés abriter une âme innocente qui s'est perdue[19].

Les paysans polonais ont une croyance comparable : à leurs yeux, les bouleaux pleureurs servent de réceptacle aux âmes des jeunes

défuntes. La nuit, elles les quittent pour danser, ou bien elles adoptent la conduite des *rusalki,* obligeant les passants à danser jusqu'à ce qu'ils en meurent. D'autres pensent que, sous les bouleaux isolés dans les champs, repose l'âme d'un défunt décédé de mort violente et que, dans un tel arbre, la sève qui circule est en réalité du sang[20].

En Ukraine (région de Tchernigov) comme en Russie (région de Moscou, district de Dmitrov), ne pas décorer de verdure sa maison pour la Trinité est considéré comme un péché grave, car les âmes des aïeux sont censées venir s'abriter dans ces branchages[21]. En Biélorussie, chaque participant coupe à cette occasion une branche de bouleau sur le chemin qui mène au cimetière. Il la donne ensuite au plus âgé, qui les assemble pour en faire un balai dont on se servira pour balayer la tombe des parents défunts. Cette coutume est liée à des rites de pluie plus complexes, dans la mesure où les aïeux sont alors mis à contribution pour veiller à la fertilité, et donc à la prospérité de leur descendance. Comme variante de ce rite, plusieurs régions d'Europe orientale connaissent la coutume qui consiste à fouetter les tombes des ancêtres avec des branches de bouleau[22].

Les rites calendaires

Les femmes et le culte du bouleau

Dans la mesure où le bouleau incarne aussi le renouveau et la pureté, il est le symbole du printemps et de la jeune femme. Celle-ci est assimilée à l'arbre, comme le souligne Serge Essenine lorsqu'il évoque le bouleau, sa « verte coiffure » et « sa poitrine de vierge ». Le poète reprend ici la vision paysanne du monde, qui semble faire éclore la jeune fille au pied du bouleau :

À ton ombre, joli bouleau,
Ce n'est pas le pavot qui fleurit,
À ton ombre, joli bouleau,
Ce n'est pas le feu qui flambe,
Ce n'est pas le pavot qui fleurit,
Ce sont de belles filles
Qui mènent des rondes
Et qui chantent des chansons
Sur toi, sur toi, joli bouleau[23].

Au printemps, le renouveau de la végétation était fêté au cours de la semaine qui précède la Trinité, que le parler populaire désigne sous le nom des « saintes journées vertes » *(zelënye svjatki).* Le bouleau était alors célébré exclusivement par les jeunes filles, pour qui c'était « leur fête à elles[24] ».

Le jeudi avant cette date — le septième jeudi après Pâques — s'appelle en russe *Semik* (le radical *sem-* évoquant bien ce chiffre), une fête que nous décrit un document du XVIIe siècle — une lettre adressée par neuf prêtres de Nijni Novgorod au patriarche pour dénoncer les cultes « païens » qui se déroulaient dans leurs paroisses :

> ... Le septième jeudi après Pâques, les femmes et les filles se réunissent sous les arbres, sous les bouleaux. S'étant inclinées devant les bouleaux, elles marchent en chantant des chants sataniques et en frappant dans leurs mains. Puis, s'étant excitées de toutes les manières possibles, elles s'assoient et mangent les offrandes[25].

Un des aspects essentiels de la solennité avait d'abord consisté à « friser » le bouleau : les jeunes filles pliaient ses branches pour en faire des couronnes, auxquelles elles nouaient un ruban de leur tresse. Ensuite elles « habillaient » l'arbre en le revêtant de vêtements féminins (jupes et blouses en particulier). À titre d'échange, certaines plaçaient sur leur tête une couronne faite avec des rameaux de bouleau, tandis que d'autres se masquaient et se paraient à leur façon : les jeunes filles mettaient les coiffes des femmes mariées, tandis que ces dernières prenaient les coiffes des jeunes filles et revêtaient des habits d'homme, puisque ces derniers étaient exclus du rituel. Dans certaines régions, on habillait un couple (réel ou composé de mannequins), auquel on donnait le nom de Semik et de Semičixa[26].

C'est alors que les femmes scellaient entre elles un pacte d'amitié *(kumlenie),* selon un rituel que nous décrivent nos témoins : « Elles se mettent par deux, s'approchent d'un bouleau, font des cercles avec ses branches et s'embrassent à travers ces cercles. Après ces baisers illégaux, elles s'appellent "commères" et se séparent[27]. »

Deux siècles plus tard, c'est toujours au bouleau que les jeunes filles et les jeunes femmes rendent hommage en tant que « prêtresses » du culte ; c'est lui qu'elles choisissent de préférence au chêne (symbole masculin comme nous le savons), toujours parce que la cérémonie est exclusivement féminine :

Ne vous réjouissez pas, chênes,
Chênes verdissants,
Ce n'est pas vers vous que se dirigent
Les jeunes filles, les belles filles,
Ce n'est pas à vous qu'elles portent
pâtés, galettes, omelettes
Io, io, Semik et Trinité !

Mais vous, réjouissez-vous, bouleaux,
Bouleaux verdissants,
C'est bien vers vous que vont
Les jeunes filles, les belles filles,
C'est bien à vous qu'elles portent
Pâtés, galettes, omelettes,
Io, io, Semik et Trinité[28] !

Les femmes accomplissaient là un rite de « sororité », jurant de s'entraider et de s'aimer pour un temps déterminé, qui pouvait être de plusieurs mois ou, plus rarement, d'une année. Jusqu'au début de ce siècle, jeunes filles et jeunes femmes ont respecté ce rituel, s'embrassant à travers leurs couronnes de bouleaux, échangeant des anneaux, des boucles d'oreilles, des foulards, des croix et des œufs durs[29].

Globalement, ce phénomène consiste en une triple inversion — celle de l'arbre que l'on habille comme un être humain ; celle des femmes qui prennent des vêtements d'hommes ; celle qui intervient lorsque les femmes se couvrent la tête de verdure, comme pour rappeler l'arbre et capter ses vertus. Pour l'ethnographe D. K. Zelenin, c'est dans cette ultime métamorphose que réside sans doute l'aspect le plus ancien du rituel : le fait que les êtres humains essayent de changer d'apparence, de transformer les arbres en êtres humains ou de se transformer eux-mêmes en un élément naturel.

On retrouve une tradition identique dans de nombreux pays. En Biélorussie, le personnage porte le nom de Kust (le « buisson ») : c'est une jeune fille qui se couvre entièrement de feuilles d'érable et de bouleau après s'être dévêtue ; elle s'appelle Dodola en Serbie, Prpac en Dalmatie, Pereruga en Bulgarie, Paparuda en Roumanie. Dans ces quatre derniers pays, le rite est destiné à provoquer la pluie (nous l'avons évoqué en parlant de l'eau), tandis que chez les Slaves de l'Est (Russes et Biélorusses en ce cas), la cérémonie cherche plus largement à favoriser le renouveau de la vie.

Le culte du bouleau étant lié au retour de la végétation, on décore de branches la maison et l'église, les rues du village et les croisées de chemins, selon une tradition qui s'est maintenue dans le Polessié jusqu'à ces dernières années.

Le bouleau et le culte de la fertilité

Nous voyons que le bouleau se situait au centre d'un culte de la fertilité qui était célébré exclusivement par les femmes. Dans toute la Russie, les jeunes filles qui se rendaient dans la forêt pour accomplir le rite du *kumlenie* que nous venons d'évoquer ne manquaient pas de « nourrir » les bouleaux. Les aliments qu'elles apportaient variaient selon les régions : à Novgorod-Seversk, il s'agissait de lard et de pain, qu'elles disposaient au pied de l'arbre sur lequel elles avaient tressé des couronnes ; à Pereslavl-Zalesski, les reliefs provenaient des repas rituels. Le plus souvent, les jeunes filles s'asseyaient sous un bouleau, dans la forêt ou dans les champs, et disposaient les victuailles qu'elles avaient apportées, en particulier l'omelette traditionnelle.

Elles procédaient comme si elles allaient la partager avec l'arbre, l'idée d'échange et de fraternité (ou plutôt de sororité) se retrouvant dans la façon dont l'omelette rituelle était préparée : elle était faite avec les produits offerts par les participantes — toutes les jeunes filles du village —, une marque probable de l'ancienneté du rituel, qui concernait l'ensemble de la communauté des femmes[30].

Deux jeunes filles pouvaient aussi nourrir un bouleau de la façon suivante : elles se plaçaient de part et d'autre de l'arbre et de la couronne qu'elles avaient tressée avec ses branches, et lançaient des œufs à travers la couronne avant de les manger ; puis elles décoraient les ramures avec les coquilles[31].

Les femmes ramenaient souvent de la forêt un arbre entier qu'elles promenaient de maison en maison, où il était accueilli comme un « hôte chéri » *(gostejka)*. En Sibérie occidentale (région de Tioumen), on l'installait un moment à l'entrée de l'izba, avant de le régaler en lui offrant les mêmes mets qu'aux autres invités :

> Devant le bouleau on disposait un petite table sur laquelle étaient placés de la bière, de la vodka, des gâteaux et des douceurs ; la jeune fille qui conduisait le rituel jouait alors le rôle de la maîtresse de maison ; elle

faisait des couronnes sur le bouleau, s'inclinait devant lui et le priait de manger et de boire : « Blanc bouleau, nous te prions d'être notre invité, ne repousse pas notre hospitalité. » Et cela se répétait dans chaque maison où l'on amenait le bouleau...

Selon le même observateur, le rituel était accompli avec respect et sérieux,

car le peuple vénère le rituel des couronnes et il est très rare qu'elles soient endommagées, probablement en raison de la crainte superstitieuse selon laquelle un tel acte de vandalisme porterait malheur à celui qui le ferait[32].

De même, chaque jeune fille veillait à installer chez elle des branches près du portail d'entrée et aux abords du puits, dans la cour, l'étable, la grange et le potager. Elle en disposait aussi de part et d'autre du seuil de l'izba puis, après avoir jonché la maison d'herbe fraîche, plaçait des rameaux dans le coin aux icônes et près des fenêtres.

Le dernier acte du rituel consistait à porter le bouleau en procession autour du village avant de le jeter dans la rivière ou, plus rarement, dans un champ qui venait d'être ensemencé[33] : le but était de transmettre aux céréales en germe la force de l'arbre qui bourgeonnait déjà[34].

Dans le Polessié, à l'occasion de la Trinité, les jeunes gens qui n'étaient pas encore mariés — garçons et filles — chevauchaient « l'arbre de mai », un rituel bien connu aussi en Europe occidentale. Il s'agissait le plus souvent d'une branche de bouleau « verdissant », à l'inverse de la chevauchée des sorcières sur un bout de bois mort (et donc sur un « balai »...).

Dans certains villages, les paysannes se rendaient aussi en procession vers le puits du village, que l'on décorait de verdure afin de provoquer la pluie (village de Radčick). À cet effet, d'autres rituels étaient pratiqués à l'ouest du Polessié : on versait dans le puits des grains de pavot qui avaient été bénits au préalable par le prêtre ; des serviettes rituelles étaient suspendues sur la margelle ou bien on remuait l'eau avec des bâtons en invoquant Macaire[35] — personnage mythique lié aux rites de fertilité.

L'objectif du rituel était triple : à côté de son rôle d'appel à la fertilité, il servait de protection dans les cas les plus divers — contre la grêle, les souris, la frayeur et même les coliques ; il servait enfin à

deviner l'avenir. Si les rameaux séchaient rapidement, c'est que l'été serait sec et que le foin sécherait vite ; dans le cas contraire, on s'attendait à un été mouillé et à du foin humide.

Si le bouleau était omniprésent, on utilisait aussi d'autres arbres pour symboliser le renouveau de la nature. Dans le Polessié, par exemple, figuraient aussi le tilleul et l'érable, parfois l'orme ou le chêne, plus rarement le sorbier, l'obier, le noisetier ou le tremble[36].

Le bouleau et les rites de protection

Autant le chêne est lié à la foudre qu'il attire, autant le bouleau en protège. C'est pourquoi, lors d'un orage, les paysans se réfugiaient sous un bouleau ; ils en fichaient des branches entre les rondins de l'izba pour la protéger de l'extérieur, avant de brûler des rameaux dans le poêle et de s'en servir pour enfumer la maison (Pologne et Russie) [37].

Parfois, le « bouleau de la Trinité » était laissé dans les champs pour protéger les céréales de la grêle, ou bien il était enfoncé dans la terre, au milieu des semailles de lin, de chanvre ou de légumes pour en éloigner les rongeurs, les insectes et autres bestioles[38]. De même, près de Smolensk, les moissonneurs frappaient avec une petit balai de bouleau la dernière gerbe de blé qu'ils venaient de couper, pour que les rongeurs soient irrémédiablement détournés de la récolte.

Dans la médecine populaire, le bouleau était utilisé au même titre que le chêne. Lorsque le moujik souffrait d'une forte fièvre, il se forçait souvent à partir dans la forêt pour « nouer » la maladie aux branches de cet arbre. En Sibérie, dans la région de Tobolsk, on essayait parfois de chasser physiquement les épidémies de fièvre : un bouleau était abattu, que l'on traînait ensuite sur le chemin jusqu'aux limites extrêmes du village.

Ailleurs, on versait sur une souche de bouleau l'eau qui avait servi à laver un enfant malade : là encore, la maladie ne pouvait qu'être absorbée par la force qui y vivait. De plus, chaque partie du bouleau avait son utilité contre les avancées des forces du Mal — les branches séchées (mises de côté depuis la Trinité), dont on frappait les malades pour en chasser la maladie ; les feuilles, sur lesquelles étaient allongés les rhumatisants ; l'écorce, qui était à la base de décoctions contre

l'angine, la tuberculose, la malaria ou la teigne ; la sève enfin, que l'on buvait pour se fortifier[39].

Au début du printemps, lorsque le bétail sortait pour la première fois rejoindre les pâtures, le vacher frappait chaque bête par trois fois, avec une baguette en bois de bouleau. En revenant, il plaçait la baguette sur la poutre-maîtresse de l'étable, afin de repousser les sorcières et les empêcher de subtiliser le lait des vaches.

Pourtant, si le bouleau était, aux yeux du paysan, un élément essentiel de la lutte contre les puissances impures, son attitude à leur égard n'était pas dépourvue d'ambiguïté. On disait même qu'il entretenait avec elles des liens privilégiés, en particulier avec le *lešij* et les *rusalki.*

Lorsque ces dernières sortaient de l'eau des rivières, à l'époque de la Trinité, deux sortes de rituels les rapprochaient des bouleaux. Dans le Polessié, la tradition veut que l'on en plante alors des branches sur les tombes, « afin que les *rusalki* s'y installent, et qu'elles n'aillent pas se faufiler jusqu'aux maisons ». Pour qu'elles y restent, les paysannes allaient jusqu'à suspendre à leur intention des blouses et d'autres vêtements féminins, lors de la semaine dite des *rusalia*[40]. C'est aussi pour elles que les paysannes tressaient des couronnes, directement sur les bouleaux, lors des fêtes du Semik et de la Trinité.

Une fois leur travail accompli, les femmes ne s'en approchaient plus car elles craignaient d'y voir ces ondines transformées en dryades. Pendant toute cette période, elles n'osaient pas toucher les « bouleaux des *rusalki* » (ceux qui ont de longues branches pendantes), pensant que les naïades aimaient s'y balancer[41]. Pour mieux s'en protéger, elles traçaient autour des arbres un cercle magique, par le biais d'une ronde « frénétique[42] », qui se prolongeait souvent plus d'une heure durant laquelle elles chantaient :

Contre la *rusalka*, la *rusalka* du Semik
Traçons, tournons[43].

En Ukraine, on estimait que, dès le premier dimanche après la Pentecôte, les ondines abandonnaient leurs couronnes, que les jeunes filles allaient alors défaire. Ensuite, elles participaient au rituel qui consistait à clore le cycle rituel en « raccompagnant les *rusalki* » *(provožanie rusalok)*, ou même en les enterrant *(poxorony rusalok)*. Nous avons là le pendant de l'« accueil » des *rusalki (vstreča rusalok)* par lequel commençait le rituel, au moment où les jeunes femmes tressaient les couronnes de bouleau qu'elles leur destinaient[44]. Le fait de raccompagner les ondines servait à leur signifier qu'elles devaient regagner leur monde à elles, leur « palais de cristal », au fond de la rivière. Il fallait mettre un terme à leur séjour sur terre et briser tout contact avec les humains, car il devenait alors dangereux. C'est aussi pour les éloigner que l'on détruisait la verdure cueillie à la Trinité, à l'exception des branches gardées dans la maison à titre de protection.

À côté des *rusalki,* on trouve un autre personnage mythologique qui a un lien avec le bouleau, même s'il est moins structuré. Il s'agit de l'esprit des bois — le *lešij* — avec lequel on peut entrer en contact justement grâce à cet arbre. Pour cela, il suffit de couper de jeunes bouleaux et de courber leur faîte jusque vers le milieu du tronc, afin de former un cercle ; il faut ensuite enlever la croix de baptême que l'on porte toujours au cou, c'est-à-dire éloigner de soi l'attribut essentiel qui marque le lien avec le monde chrétien. On saute ensuite au milieu du cercle que l'on a formé avec les jeunes bouleaux, en criant : « Petit père, forestier, apparais, s'il te plaît ». Dans le district de Nikolsk (région de Vologda), c'est sur des écorces de bouleau que l'on écrit les doléances au *lešij,* avant de les clouer dans la forêt, par exemple pour lui demander de rendre une vache égarée[45]...

Arbre familier, « porte-bonheur », garant de fertilité ou de protection, le bouleau est aussi lié aux ancêtres protecteurs et aux esprits du Mal. De là son ambiguïté, mais aussi la richesse du mythe qui l'entoure, bien au-delà de l'utilisation naïve ou intéressée qui en a été faite au cours de la période soviétique.

III

Le sorbier

Parmi les arbres protecteurs que vénéraient les Slaves de l'Est figure aussi le sorbier (*rjabina,* et son diminutif affectueux *rjabinuška*). En Russie, l'attachement qui était porté à cet arbre lui évitait en général de servir de bois de chauffage, car on appréciait à la fois ses vertus curatives (par exemple dans le traitement de l'asphyxie par le gaz carbonique)[1] et sa capacité à détecter les forces du mal (en particulier celles qui s'incarnent dans les êtres humains).

Dans l'Oural (région de Perm), le sorbier était mis à contribution pour découvrir les sorciers qui rôdaient alentour. Pour cela, il fallait se rendre dans la forêt le 23 juin, à la veille de la Saint-Jean, pour y chercher un sorbier poussant sur une fourmilière. Après avoir rapporté chez soi quelques branches, on les plaçait dans l'herbe, au petit matin, en les laissant s'imprégner de la « rosée de la Saint-Jean ». Leur puissance était décuplée par cette opération puisque, dans les croyances populaires, la Saint-Jean voyait s'exalter au maximum les forces des plantes magiques et médicinales.

Ces branches étaient mises en réserve jusqu'au jour où l'on désirait savoir si quelqu'un cherchait à vous nuire, par exemple en vous lançant des incantations ou même le « mauvais œil ». Il fallait prendre alors une petite branche de sorbier que l'on enfonçait « tête en bas » dans la tige de sa botte, en prononçant l'incantation suivante :

> De la même façon que cette branche de sorbier a la tête à l'envers et ne se retournera pas si je ne le veux pas, qu'il soit impossible à ce sorcier de faire un geste sans que je le veuille et sans que je le dise[2].

On considérait alors que le sorcier ou le rebouteux ne pouvaient plus rien faire, ne pouvaient même plus bouger, tant que la branche restait enfoncée à l'envers dans la chaussure.

Dans la province de Penza, en Russie centrale, il existait un autre moyen pour confondre les sorciers : lors des matines de Pâques, on devait arriver avec un bâton de sorbier à la main, ou encore un œuf de Pâques coloré ou du sel bénit le Jeudi saint. L'un ou l'autre de ces objets protecteurs accordait au croyant un don peu banal : au sein même des fidèles, il lui permettait de reconnaître les sorciers, qui avaient tous le dos tourné à l'iconostase[3]...

Dans les villages, la crainte que l'on éprouvait ordinairement à l'égard des sorciers se transformait souvent en peur lors des grands rites de passage[4]. Ainsi, pour empêcher un sorcier qui venait de mourir de revenir terroriser les vivants, il fallait lui lier les pieds avec une corde faite en tille de sorbier[5].

Au cours des noces, dans la région de Vladimir et de la moyenne Volga, les paysans prenaient avec eux un bâton de sorbier au moment où ils formaient le cortège. Au préalable, ils avaient placé des feuilles du même arbre dans les chaussures du fiancé et de la fiancée « pour les protéger des machinations des mauvaises gens[6] ».

Cette double faculté de protection-détection se retrouve dans d'autres utilisations du sorbier, de nouveau à l'occasion de la Saint-Jean. N'offrait-il pas la possibilité de se purifier avant de partir à la chasse au trésor ? Cette nuit-là, disait-on, il suffit de tracer autour de soi un cercle protecteur avec un bâton de sorbier, pour s'isoler des forces impures. L'être nouveau que l'on est devenu peut alors découvrir l'inaccessible « fleur » de fougère qui ne s'entrouvre que cette nuit-là.

Dès que l'on aperçoit la lueur rouge de la fleur, il faut s'en saisir, car elle est la clef qui permet d'accéder à un fabuleux trésor[7]. La raison en est simple : dans les croyances populaires, celui qui tient à la main une fleur de fougère peut voir à travers la terre, qui devient transparente à ses yeux comme une montagne de cristal.

Dans la province de Vladimir, les paysans pensaient aussi que le sorbier permettait de deviner l'avenir. C'est pourquoi, le soir du Nouvel An, les jeunes gens allaient dans un verger y déterrer une racine. Selon le crissement que faisait la plante gelée, on essayait de savoir quel était le nom du promis ou de la promise, par exemple « Philippe-Philippe » ou « Luker'ja-Luker'ja[8] ». De même, pour for-

cer quelque peu la main du destin, les charpentiers de la même région avaient coutume de planter ou de ficher en terre un jeune arbre (sorbier ou bouleau), à l'emplacement de l'izba qu'ils allaient construire. Il était considéré comme l'arbre du « sacrifice », qui compensait ceux qui avaient été abattus pour construire la maison[9].

Pour les « Pâques fleuries », les maisons étaient décorées de rameaux de sorbier ou de bouleau, auxquels on ajoutait en Biélorussie des branches d'autres arbres « purs » — le tilleul et l'érable. On les utilisait en guise de protection, en les plaçant sous des tas de blé ou sous des meules de foin pour les protéger du vol (de la part des hommes comme des souris) ; enfin on se servait de ses branches pour entretenir le feu rituel de la Saint-Jean, qui avait été allumé grâce au « feu vivant[10] », et qui devait être alimenté avec du bois « pur ».

Ce statut du sorbier se retrouve dans l'idée que des êtres humains peuvent se transformer, ou être transformés en arbres. Ce thème est celui de la ballade *Mixajlo et le sorbier* qui est très ancienne en Ukraine[11], et qui s'est maintenue jusque dans les années 1960 dans le sud de la Russie centrale (régions de Koursk et d'Orlov)[12]. On y conte l'histoire d'une toute jeune femme que sa « cruelle belle-mère » transforme en sorbier. Lorsque Mixajlo, qui ne se doute de rien, commence à abattre l'arbre comme sa mère le lui a demandé, celui-ci commence à perdre son sang[13].

Si le sorbier pouvait saigner parce qu'il était devenu un être humain, on lui prêtait aussi des sentiments proches des nôtres, en particulier le désir de vengeance. De là découle sa nature véritable en Europe orientale, qui est plus ambiguë que celle d'arbres essentiellement purs comme le chêne ou le tilleul ; cette ambiguïté le rapproche davantage du bouleau.

On disait en Biélorussie que « celui qui casse ou qui abat un sorbier mourra rapidement, ou encore qu'il y aura un mort dans sa maisonnée[14] ». Pour la même raison, on disait que celui qui mange des baies de sorbier souffrirait de maux de dents. C'est pourquoi, afin d'atténuer sa faute et d'être pardonné par l'arbre « vengeur[15] », il convenait de faire amende honorable. Pour cela, tôt le matin, avant le lever du soleil, il fallait se rendre auprès de l'arbre, se mettre à genoux devant lui en lui jurant de ne jamais l'abattre. Après avoir répété par trois fois ce serment, on s'inclinait bien bas devant lui et on l'embrassait (une attitude comparable était parfois observée à l'égard du tremble)[16].

À la fin du siècle dernier, on retrouve une conduite similaire dans le gouvernement de Vladimir : les personnes qui souffraient de maux de dents venaient s'incliner jusqu'à terre devant un sorbier en lui disant par trois fois : « Je ne mange jamais de [baies de] sorbier, épargne-moi les maux de dents. » On pouvait aussi s'adresser à l'arbre non plus comme à un protecteur mais comme à un médecin, pour lui dire avec respect : « Père sorbier, fais disparaître ma maladie [mon mal de dent], je ne mangerai plus de tes baies » (incantation que l'on prononçait encore dans la région d'Ivanovo-Voznessensk dans les années 1920). Si la promesse n'était pas respectée, le mal revenait immanquablement[17]...

Pour comprendre la signification de ce serment, il faut savoir que les paysans aimaient les baies du sorbier, qu'ils mangeaient fraîches ou cuites, dans des gâteaux ou des blinis. Ils en faisaient aussi provision pour l'hiver, soit pour faire des décoctions médicinales (région de Tver), pour les laisser macérer afin de parfumer la vodka (que l'on appelait alors *rjabinovka*)[18], ou encore pour les manger gelées contre la gueule de bois[19].

La question reste de savoir pourquoi le sorbier était considéré comme un arbre pur. Les qualités « médicinales » qu'on lui prêtait et la forme en croix de ses feuilles ne représentent sans doute qu'une partie de la réponse[20].

Dès le XIXe siècle, une explication plus complexe avait été tentée par l'ethnographe A. Afanas'ev, sous l'angle mytho-poétique. Vers le milieu de l'été, lors des nuits d'orage étouffantes qui allient des éclairs à une pluie battante, on parle d'une « nuit du sorbier » en Biélorussie (parfois aussi de « nuit des moineaux » en Russie centrale). Dans la région de Smolensk, cette nuit terrifiante se manifeste « entre les deux fêtes de la Très Pure » (entre l'Assomption et la Nativité de la Vierge, soit du 15 août au 8 septembre). Près de Kalouga, on connaît jusqu'à trois nuits du sorbier : l'une à la fin du printemps, lorsque fleurit le sorbier ; la seconde au milieu de l'été, quand ses baies commencent à mûrir ; la troisième au début de l'automne, à l'époque où ses baies sont tout à fait mûres[21].

Les références les plus anciennes à cette nuit remontent à l'an 1024, qui vit la lutte fratricide entre les princes Mstislav et Iaroslav. La bataille qui les opposa près de Listven (au sud-est de Tchernigov) resta à jamais mémorable :

> Le soir, Mstislav rangea son armée en ordre de bataille, mit les Sévériens en face des Varègues et s'établit aux ailes avec sa droujina. Quand la nuit arriva, survint l'obscurité avec des éclairs, du tonnerre et de la pluie ; et Mstislav dit à sa droujina : « Marchons maintenant contre eux. » Et Mstislav et Iaroslav marchèrent l'un contre l'autre [...]. Le combat fut acharné ; à la lueur des éclairs se mêlait le reflet des armes ; la tempête était formidable, la lutte terrible. Iaroslav se voyant vaincu s'enfuit avec Iakoun, prince des Varègues, et Iakoun en s'enfuyant perdit son vêtement tissé d'or[22]...

Il s'agit là précisément d'une « nuit du sorbier », qui est marquée par une double violence — celle du choc entre les combattants (le monde des hommes) et celle de la lutte entre l'eau, sous la forme de l'averse, et le feu sous l'apparence de la foudre (le monde naturel).

Pour les paysans, la « nuit du sorbier » voit la pluie et les éclairs pourchasser et anéantir les forces du Mal, sous la forme de sorciers, de sorcières et de magiciens qui s'acharnent à ce moment précis contre les êtres humains[23]. Il s'agit, là aussi, d'une confrontation nocturne entre des forces hostiles, dans laquelle les éléments célestes jouent un rôle déterminant : ces derniers chercheraient en effet à mettre un terme au chaos du monde, entretenu par des puissances néfastes jusqu'alors invisibles.

Dans ce combat sanglant, le sorbier et ses baies écarlates symboliseraient la couleur des éclairs que lance le dieu Perun, le dieu de la foudre et de l'orage des Slaves préchrétiens. Dans ce contexte mythique, « la branche de sorbier serait le symbole de la massue de Perun[24] ».

Il ne s'agit là que d'une tentative de reconstruction d'un mythe ancien dont il ne reste plus que des bribes. Elle paraît cependant plausible puisque, jusqu'à une époque récente, la branche de sorbier a eu surtout pour rôle d'écarter les forces du Mal, comme on le voit dans les croyances liées au feu de la Saint-Jean[25].

Mentionnons enfin que certains courants parmi les vieux-croyants vénéraient différentes sortes d'arbres qu'ils utilisaient à l'exclusion d'autres essences pour fabriquer des objets sacrés, en particulier des croix. Dans l'Oural (région de Perm), on désignait ces courants par les termes *berezovščina* (pour ceux qui n'acceptaient que le bouleau), de *lipovščina* (pour le tilleul) et même de *osinovščina* (pour le tremble), qui pourtant était « maudit » par la grande majorité des orthodoxes, parce que, d'après la légende, « Judas s'y est pendu, après avoir trahi le Christ ; et depuis ses feuilles tremblent[26] ».

Dans la région de la Volga, on parlait des *rjabinovcy*[27] pour désigner ceux des vieux-croyants qui n'utilisaient que le bois de sorbier pour leurs objets de culte. Ceux-ci comprenaient essentiellement des croix à huit branches, sans inscription et sans crucifix, qu'ils plaçaient dans le coin aux icônes de leurs maisons (où ils n'acceptaient d'ailleurs que celles qui représentaient le Christ).

L'ensemble des vieux-croyants, mais plus particulièrement ceux qui vouaient une vénération exclusive à ces arbres précis représentent un des paradoxes de ce grand mouvement religieux — le Raskol — qui s'opposait à l'orthodoxie officielle[28]. Ils pratiquaient en effet des rites archaïques, souvent très éloignés de la foi chrétienne, par exemple des incantations spécifiques, certaines ablutions ou encore la forme civile du mariage religieux[29]. C'est donc aussi par leur intermédiaire qu'une étude détaillée pourrait montrer ce qu'a représenté (ou ce que représente encore) le syncrétisme du monde orthodoxe et des croyances paysannes traditionnelles.

IV

Le saule

Le saule est caractéristique de la « double foi », dans la mesure où les coutumes paysannes qui le concernent incluent des aspects chrétiens, tout en gardant une certaine dimension magique.

En Russie, lors du dimanche des Rameaux, le saule remplace le palmier : comme le Christ fut accueilli lors de son entrée à Jérusalem par le peuple qui jetait des palmes sous ses pas, le patriarche russe était attendu, lors de la commémoration de cette fête, par une foule qui tenait à la main des branches de saule[1]. Après l'abolition du patriarcat par Pierre le Grand, en 1721, l'Église continua à bénir les branches de saule lors du dimanche des Rameaux, ce qui conféra à cet arbre un statut particulier.

Comme les chatons de saule apparaissent sur l'arbre alors que la neige n'a pas encore fini de fondre, la tradition populaire a vu en eux une force particulière — celle qui exprime le renouveau de la végétation et de la nature entière[2]. De là découle l'idée que ces chatons ont la capacité de soigner : pour éviter la fièvre, les malades devaient manger des chatons de saule, neuf par neuf[3] ; pour vaincre la stérilité, les femmes avalaient les bourgeons d'un saule bénit ; quant aux gens bien portants et au bétail, on leur en donnait de façon préventive afin d'éloigner toutes les maladies[4]. Il existait aussi une coutume, bien connue des Slaves et des Baltes, qui consistait à frapper légèrement avec un rameau de saule la personne que l'on souhaitait protéger :

Ce n'est pas moi qui frappe, lui disait-on,
C'est le saule

.....
Que la maladie soit chassée,
Que la santé règne au logis[5].

Ces branches étaient conservées derrière les icônes jusqu'à la Saint-Georges de printemps, le 23 avril. Elles servaient ce jour-là à frapper le bétail qui sortait pour la première fois de l'étable où il venait de passer l'hiver. De même, on en disposait dans divers endroits de la maison ou de la ferme (en particulier près du rucher), dans l'idée que ces branches protégeaient du mauvais temps, de la foudre et des forces du mal.

Pourtant, l'image du saule n'est pas unidimensionnelle : en effet, autant ses jeunes branches étaient considérés comme bénéfiques, autant les vieux rameaux étaient censés servir de refuge aux puissances impures. De là cette ambiguïté qui le rapproche du bouleau[6], mais aussi de bien des éléments du monde naturel dans les représentations populaires[7].

V

Arbres suspects, impurs et maudits

Certains arbres sont parfois affectés d'un coefficient négatif, qui varie selon plusieurs critères. Il peut s'agir de leur situation dans le temps et dans l'espace, de leur histoire individuelle ou même du rôle mythique que leur attribuent les légendes.

En Russie comme en Biélorussie, parmi les arbres qui portent malheur figurent ceux qui ont été foudroyés ou abattus par la tempête et, de façon plus large, tous les arbres « secs » *(suxie)*, c'est-à-dire morts. Ils représentent en effet le contraire de l'arbre vert, symbole de vie et de prospérité — celui que l'on coupe en mars ou en avril pour construire son izba, lorsque la sève monte dans les troncs[1]. Au siècle dernier, jamais un paysan n'utilise les premiers à cette fin, car leur « sécheresse » risque, à ses yeux, de contaminer la maison et ses habitants. Ceux-ci viendraient à en souffrir, en raison du déséquilibre qui s'instaure rapidement dans le couple fertilité/prospérité, au profit du cycle stérilité/malheur.

Par ailleurs, plusieurs arbres sont considérés comme impurs par essence — ainsi le noyer ou le poirier[2]. En fait, la liste varie considérablement selon les régions, tandis que d'autres peuvent être bons et mauvais à la fois. Le bouleau et le saule, nous l'avons vu, sont à la fois suspectés et vénérés. De même le sureau, qui est considéré avec appréhension en Ukraine, mais que l'on utilise en Russie pour faire une gelée aux fruits additionnée de fécule (le *kisel'*) ou pour agrémenter les blinis[3]. Dans les gouvernements de Tver et de Kharkov, c'est du pin et du sapin que l'on se méfie[4]. Dans la région de Vologda, la tradition veut qu'il soit dangereux d'abattre un tilleul (celui qui

commettrait pareille vilenie se perdrait irrémédiablement dans la forêt...).

Il existe par ailleurs une catégorie d'arbres qui paraissent dangereux *(bujnye)* en raison de leur localisation ou de leur « conduite ». Ce sont d'une part des arbres situés dans des endroits qui concentrent les forces du mal et de la mort, en particulier les carrefours (surtout lorsqu'ils sont situés au plus profond de la forêt) ou encore aux limites d'un espace : on retrouve ici la sémantique de la frontière, qui est toujours négative dans les cultures traditionnelles[5]. D'autre part, certains arbres peuvent enclencher un phénomène de destruction catastrophique, que sorciers et sorcières sont seuls capables de détecter :

> Un tel arbre, s'il est coupé à la base et qu'il tombe sur les murs d'une izba [...] va faire s'écrouler sans raison l'ensemble de la construction et écraser sous les décombres les maîtres de maison, inattentifs ou peu expérimentés. Même un copeau de ces arbres, placé avec malveillance par un être malfaisant, peut casser et détruire un moulin tout entier[6].

Signalons enfin une dernière catégorie d'arbres inquiétants, que ce soit en fonction d'un concept temporel (ils se sont effondrés à minuit) ou à cause de la façon dont ils se sont abattus (par exemple en s'accrochant au passage dans les branches d'autres arbres)[7].

Parmi les arbres détestés à cause de leur histoire figure essentiellement le tremble *(osina)*[8], sans doute en raison des légendes issues des Évangiles et des textes apocryphes. À la question : « Quel est l'arbre maudit qui bruit sans qu'il y ait de vent ? », tout le monde sait qu'il faut répondre le tremble. La raison en semble évidente, car, nous l'avons vu, le tremble est maudit depuis que Judas s'y serait pendu...

Dans le nord de la Russie, on ajoutait même que ses feuilles deviennent rouges à l'automne parce qu'« elles représentent le sang du Christ qui a coulé injustement[9] ». Cette impureté absolue est soulignée par le grand romancier Melnikov-Petcherski dans son roman *Dans les forêts,* lorsqu'il fait dire à l'abbesse Manefa qui se prépare à faire décorer son couvent pour la Pentecôte :

> Qu'on coupe quantité de jeunes bouleaux et qu'on ne m'apporte plus de trembles ni de sorbiers à la chapelle comme l'an passé... Ce sont des arbres de malheur, ils ne sont pas bénis... Il ne convient pas de les introduire dans la maison du Seigneur[10]...

Ces conduites sont caractéristiques de l'Europe orientale, où la légende a dû naître (ou au moins être adaptée), puisque le tremble ne pousse pas dans les régions du christianisme originel. Cet arbre « hostile au Christ » ne pouvait que l'être aux hommes : c'est pourquoi les paysans russes ne s'en servaient jamais pour fabriquer des cercueils ou pour faire des objets sacrés (en particulier des croix)[11]. En revanche, ils l'utilisaient systématiquement pour chasser diables, démons et esprits.

Tel est le cas pour la Saint-Jean, lorsque les forces du mal sont censées atteindre le sommet de leur puissance. Pour protéger les récoltes, les jeunes filles organisaient cette nuit-là une procession autour des champs, en traçant un cercle magique[12]. Une autre mesure de protection consistait à ficher en terre des rameaux de tremble au milieu des blés[13].

De même, afin de défendre les étables contre les sorcières, les femmes plaçaient à l'entrée des branches de tremble, des orties, de la bardane ou des chardons — autant de plantes piquantes qui devaient les effrayer, à plus forte raison si l'on complétait la procédure en enfumant l'étable avec du bois de genévrier.

La même nuit de la Saint-Jean, c'est encore avec des bâtons de tremble que l'on chassait les sorcières, pour les empêcher de prendre de la cendre aux feux que l'on allumait à cette occasion : celle-ci n'avait-elle pas une force toute particulière qu'elles pouvaient utiliser dans leurs décoctions malfaisantes[14] ?

Le lien entre le tremble et les forces du mal était aussi très fortement ressenti en Ukraine, où les villageois pensaient que le diable y logeait (comme d'ailleurs dans le sureau)[15]. Quant aux sorcières qui prenaient l'apparence d'un animal, il suffisait de les frapper avec un pieu de tremble pour les démasquer, car elles retrouvaient alors leur apparence normale[16].

Voilà pourquoi cet arbre était utilisé, de jour comme de nuit, contre des êtres vivants qui passaient pour avoir partie liée avec les puissances néfastes ; de même il était mis à contribution pour combattre les influences nocives des morts « insatisfaits » — les « revenants ».

Cette croyance est encore mentionnée dans un récit noté très récemment : il concerne une mère qui apparaît à ses enfants avant de mettre le feu à la maison dans laquelle ils se sont réfugiés. Pour

arrêter ce terrorisme *post mortem*, « on enfonça un pieu de tremble au milieu de la tombe, et tout se calma : elle cessa de revenir[17] ».

Ce traitement était généralement réservé aux sorciers que l'on voulait « calmer » après leur mort, en les empêchant définitivement de nuire aux vivants. C'est ainsi que la mère de famille dont nous venons d'évoquer le sort faisait partie d'une « dynastie » de sorcières. Les affres et les malheurs qu'elle imposait aux autres venaient en droite ligne de ses propres tourments, car elle n'avait pas pu transmettre ses « dons » à ses filles avant de trépasser, comme sa propre mère l'avait fait à son égard en mourant.

Dans la situation où se trouvait cette femme, son agonie risquait d'être « sans fin », car on considérait qu'elle devait payer le prix de son union avec les forces du mal. Pour se débarrasser d'elle, il était nécessaire d'avoir recours à un rituel archaïque qui permettait de « libérer » les âmes pécheresses : il fallait pratiquer une ouverture dans le toit ou encore, dans certaines régions, retourner le linteau à tête de cheval *(perekladina-knjazëk)* qui orne le fronton des izbas.

Si cela n'était pas suffisant pour arrêter ces « cadavres délinquants », les paysans recouraient à un procédé plus radical encore : après avoir déterré le corps du défunt qu'ils pensaient être un sorcier ou un vampire, ils lui coupaient les tendons des talons et les veines du genou, « pour qu'il ne puisse plus se lever[18] ». Puis ils lui enfonçaient un pieu de tremble en pleine poitrine, afin de lui traverser le cœur de part en part.

Ceci dit, le tremble pouvait rendre un autre service aux hommes, dans le cadre des « conventions et accords » qu'ils passaient avec certains arbres. Dans les campagnes de Biélorussie, lorsque quelqu'un était secoué par une forte fièvre et qu'il « tremblait » de tout son être, il devait faire ses dévotions au tremble et s'agenouiller à ses pieds. Il l'encerclait alors de ses bras en lui disant : « Je te jure, tremble, que tant que je serai vivant, je ne te couperai jamais, je ne casserai pas tes branches ; seulement fais en sorte que la fièvre ne me tourmente plus. »

L'arbre qui tremblait devait prendre sur lui la fièvre du malade. Comme le note l'ethnographe qui rapporte ce fait, les paysans étaient persuadés que « celui qui rompt ce serment risque une maladie incurable et même la mort[19] ».

Dotés d'une symbolique exceptionnellement riche et diverse, les arbres sont donc bons ou mauvais, salvateurs ou suspects ; ils ne sont

jamais neutres dans l'ensemble des représentations symboliques. Leur vie spirituelle se double en diachronie d'une histoire, qui participe activement aux religions anciennes, à l'époque où le chêne formait à lui seul un temple. L'expression de la foi ne se limitait pas alors à l'intérieur du sanctuaire et permettait à l'homme de croire et de vibrer à l'unisson de l'univers.

Livre III

LES ANIMAUX

Introduction

> Les hommes sont confrontés aux animaux qui les étonnent, non parce qu'ils sont bons à manger, mais parce qu'ils sont « bons à penser ».
>
> Claude Lévi-Strauss

Tant que les bêtes sont en troupeau, les paysans ont tendance à les considérer comme des objets ou même comme des produits. Ne dit-on pas brutalement en russe : « Une vache sans surnom n'est qu'un tas de viande[1] » ? Au contraire, dès que les animaux sont individualisés par le biais de la nomination, ils commencent à participer du continuum des êtres vivants dont certains sont très proches de l'homme. La proximité est d'ailleurs tellement grande que les uns et les autres portent presque toujours des noms et des surnoms. Il est vrai que, dans la Genèse, les animaux sont les premiers nommés :

> L'Éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme, pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme.
> Et l'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs... [Gen. 2 : 19, 20]

En Russie, le parler populaire établit une hiérarchie fort nette entre les animaux[2] : il connote l'affection ou le respect qui leur est porté. Dans les villages russes, le coq était appelé familièrement Pet'ka [3] ; la chèvre « Maška koza » et le bouc « Vas'ka kozël », ou encore, avec un sourire entendu, Mar'ja Vasil'evna et Vasil' Vasilič... Quant au

loup, on utilisait à son égard le patronyme Timofeevič, afin de bien montrer l'importance qui lui était accordée[4].

En raison de leur dignité naturelle, le grand-duc et la chouette avaient droit d'emblée aux prénoms et aux patronymes — Filimon[5] Ivanovič et Mar'ja Ivanovna. Quant à l'ours, l'ensemble de la titulature lui était conférée : c'est avec une déférence amusée qu'on le nommait Mixajlo Potapovič Toptygin, et l'ourse son épouse — Matrëna Mixajlovna Toptygina[6].

LES ANIMAUX ET LEURS SENTIMENTS

Par le biais de ces appellations, les hommes s'adressent aux animaux comme à des proches[7], capables de partager leurs douleurs et de souffrir comme eux. Serge Essenine le montre excellemment dans ses poèmes *Les Bateaux-juments* ou *La Chanson de la chienne,* en se tournant avec émotion vers ceux qu'il appelle « mes sœurs les chiennes et mes frères les chiens[8] ». Dans *La Vache,* il nous fait percevoir l'humanité de ces animaux que les hommes assassinent.

Dès lors on leur attribue des sentiments comparables aux nôtres, comme le montrent bien les coutumes d'achat et de vente. Dans la région de Vladimir, il était que les animaux ne se feraient pas à leur nouvel environnement si l'on n'emmenait pas avec eux un élément ou un objet de leur ancien milieu. Ainsi, après avoir acheté des porcelets, on prenait soin d'emporter la paille sur laquelle ils étaient couchés. De même, pour qu'une vache acquise récemment ne « regrette » pas son existence passée, pour qu'elle s'accoutume à sa nouvelle maison, on prenait soin de lui couper quelques touffes de poil, puis on les insérait dans les interstices de l'étable en disant : « Oublie ton ancien maître, habitue-toi au nouveau[9]. »

Quant au nouveau cheval, il devait s'intégrer lui aussi dans la vie spirituelle de sa communauté d'adoption. Pour faciliter son insertion, il fallait gagner à sa cause le génie de la maison, auquel on demandait de ne pas tourmenter le nouveau venu : « Petit père *domovoj,* disait le *xozjain* [maître], je me suis acheté un cheval ; si son pelage ne te plaît pas, attends jusqu'à l'été (ou jusqu'à l'hiver), je le vendrai. »

UNE PROXIMITÉ DE VIE ET DE DESTIN

Par delà leurs sentiments, les animaux n'avaient-ils pas des conduites qui les rapprochaient de nous ? En Biélorussie, on était persuadé que les animaux domestiques (surtout les bovins) dialoguaient entre eux au cours de la semaine grasse *(maslenica),* en particulier dans la nuit du jeudi au vendredi.

Le lien entre l'homme et l'animal était renforcé par l'idée que les êtres humains pouvaient se transformer en animaux et réciproquement :

> Les grenouilles, disaient certains paysans, étaient autrefois des êtres humains qui ont été noyés à l'époque du Déluge. Le temps viendra où elles redeviendront des humains, et nous nous transformerons en grenouilles[10].

L'explication qui était donnée correspond à l'idée de « la vie après la mort », au cours de laquelle la personne qui vient de mourir peut revêtir toutes les apparences :

> Le cadavre se transforme en reprenant son enveloppe corporelle initiale, mais il peut aussi bien prendre la forme de presque toutes les créatures terrestres, et mêmes celle d'êtres mythiques comme le serpent de feu, la boule de feu et même le diable[11].

Pour certaines sectes russes comme celle des « flagellants » *(xlysty),* les incroyants se transformaient en serpents, en vaches ou en bœufs après leur mort. Plus exactement, leur âme indigne allait les habiter un certain temps, avant d'en sortir « pour passer [dans le corps] des nouveau-nés[12] ».

Nous verrons des exemples concrets de transformations (d'être humain en animal et réciproquement) en abordant le cas de la grenouille, du cheval, de l'ours et du loup. Rappelons simplement ici le proverbe russe qui dit de façon caractéristique : « Ne bats pas un chien, c'était autrefois un être humain[13]. »

De la proximité de sentiments entre les animaux et les hommes, on passait facilement à leur identité et à l'idée d'une commune spiritualité. C'est pourquoi on les soignait en disant des prières, tandis qu'on faisait manger aux chiots des œufs de Pâques afin de les préserver du mauvais œil. La mort d'un cheval n'était pas seulement ressen-

tie comme la disparition d'un être cher, elle était « pleurée » au sens rituel du terme, avec de véritables « lamentations » *(plači)*, comme celle d'un parent proche qui viendrait de disparaître[14]. Après tout, disaient les paysans, « le bétail n'a-t-il pas une âme qui est comparable à celle des hommes[15] ? »

I

Le cheval

Dans la vie quotidienne comme dans l'imaginaire, le cheval a toujours joué un rôle déterminant. Le cas est très net dans les cultures rurales, comme le souligne un rapport rédigé en 1898 dans le gouvernement de Vladimir :

> Le paysan-laboureur ne soigne rien autant que son cheval et rien ne le met dans une position plus critique que de le lui voler. Pas de pardon pour le voleur de chevaux. Malheur à lui si on le trouve sur le lieu même de son crime. La justice populaire ne l'épargnera pas et cela n'a rien d'étonnant. Sans cheval, on est comme sans mains, surtout lors des travaux d'été[1].

Depuis les temps les plus anciens, l'utilité pratique du cheval s'est doublée d'une véritable dimension magique. En Europe orientale, les dons surnaturels qu'on lui attribue dérivent d'une série d'influences complexes, venues du nord comme du sud. C'est pourquoi il nous faut jeter un regard sur le monde slave ancien avant de centrer l'analyse sur la Russie à la fin du siècle dernier.

LE SUBSTRAT PRÉCHRÉTIEN

Au nord, les influences viennent à la fois des peuples baltes[2] et des tribus finno-ougriennes, chez qui le culte du cheval était fondamental[3]. Au sud, les Slaves se trouvaient face aux cavaliers nomades

venus de la steppe eurasienne. Ces tribus vivaient à cheval — que ce fût pour garder leurs troupeaux, pour les amener chaque année des pâturages d'hiver aux pâturages d'été, pour chasser ou pour faire la guerre. L'élevage des chevaux leur permettait de constituer une cavalerie mobile et offensive — avantage décisif dans la confrontation avec les autres peuples. Pour les Scythes et les Sarmates, pour les Mongols comme pour les Turcs, le cheval fut, au fil des siècles, le moyen d'affirmation sur les sédentaires : la mobilité qu'il leur apportait permettait d'abord de conquérir un territoire et ses populations, puis de les dominer. Dans la steppe, le cheval fut bien l'équivalent du bateau sur la mer.

Aux VIe et VIIe siècles, les Slaves que nous décrivent les Byzantins sont sédentaires et ne se déplacent que lentement. Ils sont essentiellement agriculteurs et colons, éleveurs de bovins, de porcs et de chèvres. Les attaques qu'ils entreprennent contre les possessions byzantines au-delà du Danube sont plus proches des razzias que des conquêtes telles que les conçoivent les cavaliers. Certes, ils connaissent le cheval et possèdent une série de mots qui leur sont propres pour désigner le coursier *(kon')*, l'étalon *(žerebec)*, la jument *(kobyla)*[4]. Pourtant, la steppe et son influence se retrouvent dans le fait que le mot russe désignant le cheval, *lošad'*, est un emprunt à une racine turque. Il s'est conservé tel quel en ukrainien (au sens de « poulain ») et en polonais (*łosza* = « petite jument »).

LE CHEVAL, LE SACRIFICE ET L'AMULETTE

De tous temps, le cheval a été considéré comme un compagnon loyal et fidèle, dans la vie comme dans la mort. À l'époque ancienne, lorsqu'un guerrier venait à mourir, son cheval ou ses chevaux favoris étaient sacrifiés, puis enterrés à ses côtés.

Ce rite de la steppe fut bientôt celui de nombreux princes slaves de l'ère païenne, à l'époque où l'on érigeait des tumulus sur leur tombe et où des courses de chevaux étaient organisées à l'occasion de leurs funérailles. Le cheval que le prince avait mené au combat

devait cette fois le conduire à travers les cieux, jusqu'à sa dernière demeure, vers le lieu sacré de la vie d'outre-tombe.

De là découle la double qualité du cheval : il est un symbole du surnaturel, lié au feu et à la lumière, donc au soleil ; il est aussi l'attribut nécessaire du guerrier défunt, plus particulièrement du héros dont le modèle était le dieu de la guerre — Perun chez les Slaves de l'Est — ou le cavalier suprême — Svantovit chez les Slaves de la Baltique.

Intermédiaire entre les deux mondes, terrestre et céleste, le cheval établit un lien entre les hommes et les dieux. Dans la Russie ancienne, plusieurs indices confirment cette vénération[5]. Ce sont les petites sculptures de chevaux et les amulettes, en terre ou en bronze, les pendentifs métalliques, les anneaux à têtes de cheval que les femmes portaient sur les tempes.

Les archéologues les ont trouvés dans les villages slaves des Xe-XIIIe siècles qui se situaient au contact des peuples baltes ou finnois[6]. Les statuettes retrouvées chez les Slaves de la Baltique indiquent bien quelle était la fonction du cheval : elles ont l'avantage de donner vie aux textes de cette époque, qui décrivent les prêtres slaves montant les chevaux sacrés, à l'image du dieu qu'ils vénéraient.

LE CHEVAL, LE DEVIN ET LA MORT

Dans l'ensemble du monde slave ancien, la vénération du cheval était un phénomène lié aux cultes guerriers comme aux rites de divination. Les chroniqueurs Thietmar et Saxo Grammaticus nous donnent plusieurs indications précieuses sur les chevaux sacrés que révéraient les Slaves de la Baltique. Ils nous apprennent d'abord que ce cheval était blanc, ce qui indique son rôle cultuel (nous reviendrons sur la signification intrinsèque de la robe du cheval). Ils montrent aussi que les rites de divination s'effectuent par le biais de deux media — le jet des sorts (ce que faisait aussi le simple peuple), mais encore le cheval lui-même, qui était vénéré dans les temples d'Arkona, de Rethra et de Szczecin.

Dans la plupart des civilisations, les animaux ont servi d'intermédiaire entre les hommes et les puissances divines. C'est à eux que les

prêtres demandaient un signe permettant de mettre un terme à la période de tension stérile née de l'incertitude. Geste des puissances surnaturelles, le signe positif ou négatif que transmet l'animal représente un « point d'appui absolu[7] » qui va orienter l'homme dans ses actions futures. Au cours d'une cérémonie rituelle les prêtres du paganisme slave conduisaient un cheval blanc « avec humilité et soumission au-dessus de deux pointes de lance fichées dans la terre en forme de croix ».

Considéré comme le coursier du dieu de la guerre, ce cheval était sacré au point que « c'était un crime d'arracher les poils de sa crinière ou de sa queue ». On pensait sans doute que ses crins auraient donné à son possesseur un pouvoir sur le destrier et donc un statut privilégié. Jusqu'au début de ce siècle les chamanes de Sibérie ont ainsi utilisé les crins de cheval comme moyen magique pour faire apparaître les esprits[8].

Comme l'indique avec force le chroniqueur, le cheval blanc était l'animal sacré par excellence, à la disposition des seuls officiants :

> Seul le prêtre avait le droit de le faire paître ou de le monter. Au dire des Rugiens, le dieu Svantovit guerroyait contre ses ennemis sur ce coursier. La principale raison de cette croyance était le fait suivant : le matin, le coursier apparaissait souvent couvert de sueur et de boue comme s'il avait parcouru de grands espaces.

Avec l'image du cavalier, nous retrouvons un motif fondamental de la mythologie indo-européenne et de l'ensemble du continent eurasien. Il est très significatif chez les Slaves du Sud, en raison du substrat balkanique dont ils ont hérité : la principale divinité thrace était un cavalier, taillé dans la roche et gravé sur les tablettes votives[9].

Dans l'État de Kiev, le cheval avait aussi un statut privilégié qui venait de sa double nature — guerrière et divine. À l'année 915, la *Chronique des temps passés* nous conte la fin du prince Oleg, dont le cheval favori se transforma en messager de la mort :

> Lorsque l'automne vint, Oleg se souvint de son cheval qu'il faisait nourrir et qu'il ne montait jamais ; car un jour qu'il demandait aux devins et aux enchanteurs : « De quoi est-ce que je mourrai ? », un devin lui répondit : « Prince, le cheval que tu aimes et que tu montes sera cause de ta mort. » Oleg ayant réfléchi à cela se dit : « Je ne le monterai jamais et je ne veux plus le voir. » Il ordonna donc qu'on nourrît ce cheval et qu'on ne l'emmenât point devant lui. Et quelques années s'écoulèrent, et il ne s'en

> servit point jusqu'au moment de son expédition en Grèce. Quand il revint à Kiev, quatre années étaient passées, et dans la cinquième année il se rappela son cheval qui devait causer sa mort d'après la prédiction des devins. Et il appela l'écuyer en chef disant : « Où est mon cheval que j'avais ordonné de nourrir et de soigner ? »
> L'écuyer répondit : « Il est mort. » Oleg se mit à rire et à se moquer des devins, disant : « Croyez donc aux magiciens ! Tout cela n'est que mensonge : le cheval est mort et je suis vivant. » Et il ordonna de seller son cheval : « Que je voie ses os », dit-il. Et il vint à l'endroit où gisaient les os nus et la tête dépouillée de l'animal. Et il sauta du cheval sur lequel il était monté et se mit à rire en disant : « C'est peut-être cette tête qui me fera périr ! » Et il mit le pied sur cette tête ; et une vipère s'élança de cette tête et le mordit au pied. Il tomba malade et mourut. Et tout le peuple le pleura plein de douleur[10]...

Nous retrouvons ici trois vecteurs essentiels des croyances slaves préchrétiennes — les devins, le cheval et le serpent. Le *fatum (dolja)* avait bien fixé les conditions de la mort du prince ; cependant il n'en décida le moment que lorsque Oleg se rendit coupable de sacrilège, en se moquant des puissances surnaturelles et de leur capacité d'agir. Bafouant l'arrêt du destin que lui avaient transmis les mages, transgressant le rituel, brisant le cercle du respect qui l'avait protégé jusqu'alors, Oleg était devenu impie. Il devait donc mourir.

Peut-on savoir maintenant pourquoi le prince avait continué à faire nourrir son cheval alors qu'il craignait en lui le vecteur de sa mort ? En dehors du fait qu'il s'agissait de son cheval favori, Oleg le faisait sans doute pour une autre raison : alimenter le cheval représente un cas particulier de l'obligation de nourrir les animaux merveilleux — ceux qui lisent dans vos pensées et qui devinent l'avenir. Comme le montrent les contes russes, c'est précisément cette nourriture qui donne au cheval sa puissance magique :

> Ivan mena paître son cheval par les vertes prairies couvertes de rosée, douze fois au soleil couchant, et douze fois au soleil levant ; et son cheval devint fort et beau à ne pouvoir ni l'imaginer ni le rêver, peut-être seulement le conter, et si malin qu'il savait dans l'instant tout ce que pensait son maître[11].

LE CHEVAL, LE CLAN, LA PASSION

Cette vénération pour le cheval venait-elle de la relation privilégiée qui existait entre le clan et ses chevaux ? Les Slaves en auraient-ils hérité des peuples de la steppe que nous avons évoqués ?

Chez ces derniers, certaines races de chevaux pouvaient donner leur nom au clan ou à la tribu qui les élevait. Tel était le cas pour la race dite *savrag*, chez les Iraniens de la steppe pontique (surtout chez les Sarmates). Ce nom signifie littéralement « dos noir » : en russe, il a donné le terme *savrasyj*, qui désigne les chevaux rouans, mais que l'on retrouve aussi dans des noms de familles russes très anciennes. Le nom du peintre Aleksej Savrasov semble ainsi directement calqué sur celui du chef sarmate Safrac[12].

En Russie, le cheval garda longtemps une valeur sacrée. Au XVIIe siècle, la vénération qui l'entoure est encore si forte que l'on parle d'un culte, qui est mis en parallèle avec celui du soleil. On le voit en particulier dans la supplique que le diacre de la cathédrale de l'Annonciation de Moscou, Théodore Ivanov, adressa au tsar Alexis Mikhaïlovitch :

> Et je vois, votre Majesté, que beaucoup de paysans, qui vivent dans leurs villages et n'entendent pas la parole du Seigneur, vénèrent le soleil ; s'il leur arrive de ne pas avoir d'image, d'icône du Christ ou de crucifix, ils vénèrent aussi les chevaux. Ce ne sont pas seulement de simples gens qui le font ; des membres du clergé, de pauvres prêtres et des diacres agissent aussi de la sorte, ne connaissant ni l'Écriture divine ni sa force[13].

Ce culte inquiète notre diacre non seulement parce qu'il touche les « simples gens » mais aussi, et peut-être surtout, parce que le clergé dont il fait partie lui semble infesté par ces croyances qui relient le cheval au soleil. À vrai dire, l'Église orthodoxe saura limiter l'influence de ces « superstitions », en les intégrant dans un rituel chrétien — celui de la Saint-Georges :

> La Saint-Georges est fêtée comme la fête des chevaux, puisque c'est à cheval qu'il a vaincu le dragon. Jusqu'à aujourd'hui, on conduit tous les chevaux près de l'église ; on sort l'icône de saint Georges Nicéphore avec laquelle est faite une procession autour des chevaux que l'on asperge d'eau bénite[14].

Pourtant la récupération par l'Église orthodoxe ne sera jamais totale. Le même jour, à côté de la bénédiction des prêtres, les paysans continuaient à pratiquer leurs rituels d'origine lointaine. Nous en avons des témoignages probants pour la région de Riazan, où la fête du cheval s'est maintenue jusqu'au début de ce siècle, avec ses déguisements « païens » que condamnait l'Église :

> Le soir, un « cheval » était fabriqué et faisait le tour du village, accompagné par les paysans. Sur ce « cheval » était assis un berger qui jouait d'une *zalejka* [sorte de flûte rustique]. Ensuite, ce cavalier rencontrait le « cheval » d'un autre village dans un champ, où avait lieu le combat des deux chevaux. Après le combat, la jeunesse faisait des rondes et un des garçons jouait le rôle du cheval, caracolant et sautant le plus haut possible. Au cours de cette cérémonie, on chantait :
> « Près du chêne vert, près du jeune chêne,
> Une petite lentille poussait ;
> Sur cette lentille sautent des chevaux noirs :
> Saute, saute cheval, saute jeune cheval !
> Cheval sur le foin, choisis-toi une amie,
> Comme une sœur bien-aimée[15]... ! »

Le cheval dont parle la chanson est noir. Il s'agit là d'un codage très significatif dans la culture russe, qui trouve tout son sens dans l'opposition au roux ou au blanc.

La robe comme code

Dans les chants traditionnels, la robe *noire* du cheval symbolise la jeunesse « folle » *(bujnaja)*, les désirs libérés du jeune moujik ; il est l'indice du désir amoureux et de la vitalité débordante dont le souvenir fait naître la complainte nostalgique :

> Ohé, mes jeunes années !
> Ohé, mes chevaux noirs !

En 1964, la même image fut reprise par le cinéaste Alexandre Dovjenko dans la *Desna enchantée :*

> Mes années ont passé, mon jour décline, je ne vole plus ; je regrette le passé et j'ai tant envie de seller mes chevaux noirs...
> Où êtes-vous, où êtes-vous[16] !

Triomphant de jeunesse et de force, le cheval noir est aussi lié au feu :

Il court le cheval noir, la terre tremble,
De ses naseaux la flamme sort,
De ses oreilles la fumée,
Jaillissent, sous ses sabots, des étincelles[17]...

Cette nature de feu peut même transformer le cheval guerrier, comme on le voit sur certaines icônes russes : le cheval blanc devient *roux,* même lorsque saint Georges le monte pour combattre le dragon et protéger l'orthodoxie.

À l'époque ancienne, nous savons que la robe blanche du cheval avait une signification essentiellement religieuse. En Grèce comme chez les peuples ouralo-altaïques, les chevaux du sacrifice étaient blancs, qui est la couleur des êtres en relation avec l'autre monde, la couleur de ceux qui ont perdu leurs attaches corporelles (comme les fantômes). Depuis les cérémonies de divination des prêtres slaves du Moyen Âge jusqu'aux noces campagnardes du XIXe siècle, le cheval rituel est donc blanc.

LE CHEVAL ET LES RITES DE PROTECTION

Le cheval et la noce

Parmi les croyances slaves qui viennent des steppes pontiques, nous avons vu que le cheval sacré aidait le guerrier à passer du monde des vivants à celui des morts. À un autre niveau, les contes russes nous transmettent une image analogue : celle du cheval protecteur et devin qui permet au héros d'accomplir sa traversée rituelle, parce qu'il l'aide à repousser les forces du mal :

Voilà qu'une fois le roi invita chez lui à dîner les notables et ses intimes ; quand ils furent tous installés à table, il leur dit : « Écoutez, Messieurs les Généraux et Messieurs les Ministres ! Que pensez-vous de mon filleul ? — Que dire, Votre Majesté ? Nous ne pensons ni bien ni mal de lui ; il n'a qu'un seul défaut, il est extrêmement vantard. Il nous a raconté plus d'une fois que, dans un certain royaume, au-delà de la trois fois

neuvième contrée, il y a un grand château de marbre, entouré de hautes enceintes, dans lequel on ne peut pénétrer ni à pied ni à cheval ! Dans ce palais vit la belle princesse Nastassia. Personne ne peut la conquérir, mais lui, Ivan, se vante qu'il la conquerra et qu'il l'épousera. »
Entendant cette dénonciation, le roi ordonna d'appeler son filleul et se mit à l'interroger : « Pourquoi te vantes-tu devant les généraux et les ministres que tu pourrais conquérir la princesse Nastassia et ne m'en dis-tu rien ? » — « Excusez-moi, Votre Majesté ! répondit Ivan, fils de paysan. Je n'avais même jamais rêvé de cela. » — « Maintenant il est trop tard de nier ; si tu t'en es vanté, fais-le ; si tu ne le fais pas, mon épée te coupera la tête ! » Ivan, fils de paysan se mit à pleurer, rentra le cou entre ses épaules vigoureuses et alla trouver son brave cheval. Son cheval lui parla d'une voix humaine : « Pourquoi es-tu affligé, mon maître, et pourquoi ne me racontes-tu pas la vérité ? — Ah, mon brave cheval ! Comment pourrais-je être gai ? Mes supérieurs m'ont accusé devant le roi d'avoir dit que j'étais capable de conquérir et d'épouser la belle princesse Nastassia. Le roi m'a ordonné d'accomplir cet exploit, sinon il me coupera la tête. — Ne t'afflige pas, Maître ! Prie Dieu et couche-toi pour dormir... Nous accomplirons cet exploit[18]. »

Grâce au cheval, le jeune prince pourra accomplir victorieusement le rite de passage — celui qui fera de lui un adulte, puis un roi, grâce à son mariage avec la princesse conquise.

On retrouve l'ensemble de ce schéma à un niveau inattendu — celui des noces paysannes, où Ivan « fils de paysan » est ainsi anobli. Dans les campagnes russes du XIXe siècle, on appelle le fiancé « prince » *(knjaz')* et la fiancée « princesse » *(knjaginja).* De même, le cheval est un élément majeur du rituel. Sa couleur blanche ou claire précise son statut cérémoniel, sa capacité de protéger le mariage des forces du mal qui guettent alentour.

Jusqu'à une époque récente, le cheval a représenté l'attribut permanent du fiancé-cavalier : c'est pourquoi, dans les chants qui accompagnent la noce, « le jeune prince » *(knjaz' molodoj)* et le coursier fougueux *(kon' udaloj)* vont toujours de pair, car ils sont liés à la fertilité. D'ailleurs, la tête de cheval qui va protéger l'izba des jeunes mariés (elle est placée au faîte du toit) pourra s'appeler indifféremment « jeune cheval » *(konëk)* ou « jeune prince » *(knjazëk)*[19].

Le cheval se retrouve aussi à différents stades du rituel : le premier se situe à la veille du mariage, lors de la fête que les jeunes filles organisent *(devičnik).* Le fiancé s'amuse alors à les faire monter à

cheval — geste qui est compris comme une compensation, dans la mesure où il enlève leur amie dont il va faire son épouse[20].

Le deuxième stade se situe au cours de la noce : le fiancé monte alors à cheval, tandis que le cheval attelé est l'attribut de la jeune femme. Tel est aussi le cas de la *rusalka,* qui aime parfois, au sortir de l'eau, bondir sur un attelage. Même s'il s'agit de chevaux traînant une herse, elle les fera courir jusqu'à épuisement, ce qui correspond ici à sa fonction destructrice[21].

Enfin nous retrouvons le cheval à un troisième niveau : sur le trousseau que la jeune fille a brodé. Il figure en particulier sur les serviettes rituelles, pour lesquelles le motif équestre est fondamental et dynamique à la fois. À partir du XVIIIe siècle, ce motif a évolué dans deux directions différentes : il peut se rapprocher d'une représentation réaliste ou bien se transformer en animal fantastique. Il s'agit là d'une sorte d'archaïsation « à rebours », puisque cette démarche a permis de retrouver l'image du cheval-lion, du cheval-oiseau, du cheval ailé[22]. Cette transformation s'est effectuée sans nul doute sous l'influence des contes, par exemple celui du cheval merveilleux qui dit à Ivan :

> Attendons le soir ! Quand il fera noir, je me changerai en aigle aux ailes grises et je volerai avec toi par delà les murailles. La belle princesse sera alors endormie dans son lit douillet ; tu iras doucement vers elle dans sa chambre à coucher ; tu la prendras doucement par la main et tu l'enlèveras sans hésitation[23]...

LE CHEVAL ET LA FÊTE

Pendant les fêtes de fin d'année *(svjatki),* entre la Noël et l'Épiphanie (le 6 janvier), les villageois se déguisaient lors des veillées qui égayaient les campagnes :

> Les trois premiers jours des *svjatki,* on ne travaille pas : les jeunes se costument en soldats, en tsiganes, se déguisent en grue, en poule, en ours ou en loup et se promènent par groupes dans le village. Les plus pittoresques [...] sont formés par le cheval et son cavalier, le montreur d'ours et la chèvre en bois[24].

Encore récemment (au cours des années 1960), les ethnographes russes ont pu noter ces festivités rituelles, par exemple dans la région de Vladimir. Se déguiser en cheval *(rjažen'e konëm)* nécessite en général la participation de plusieurs personnes. Deux jeunes garçons s'attachent l'un à l'autre à l'aide d'une corde ; on les recouvre ensuite d'un drap afin de ne plus voir que leurs jambes. Le premier se munit d'un bâton terminé par un masque de cheval, qui peut être en bois ou en lin. Dans la province de Moscou, un troisième garçon monte sur le « cheval » : il crie « en tzigane » son intention de le vendre et propose des prix. Une vente s'organise alors, qui déclenche l'hilarité générale. Ailleurs, une procession se forme : derrière le cheval, les jeunes filles suivies des paysans arborent les costumes les plus variés.

Ce type de déguisement se retrouve à plusieurs périodes de l'année : au printemps dans la province de Voronej, pour les fêtes de Kupalo chez les Biélorusses. On en connaît quelques variantes, dont celle qui transforme le cheval en chameau grâce à l'adjonction d'une bosse[25].

LE CHEVAL ET LA MAISON

Ce cheval qui veille sur le héros, nous le retrouvons protégeant les maisons et leurs habitants[26]. Lors des rituels de construction, les habitants de Novgorod plaçaient solennellement une tête de cheval dans les fondations de leur demeure. Ce cérémonial, qui a duré du Xe au XIVe siècle, avait peut-être été instauré sous l'influence des populations balto-finnoises[27]. La tête représentait la partie pour le tout, et naturellement celle qui était considérée comme la plus noble de l'animal, le subsumant en quelque sorte[28].

Cette coutume était aussi caractéristique du contexte indo-européen et des peuples d'origine turque. Chez les Bulgares, qui allient des traditions turques et slaves au substrat hérité de la Thrace antique, on avait coutume de ficher une tête de cheval à une perche, que l'on attachait aux barrières ou au montant des portes, comme symbole du soleil et de ses pouvoirs magiques. Là encore, le cheval, et plus particulièrement sa tête étaient censés écarter les forces du mal venues de l'obscurité[29].

En Russie, les paysans du gouvernement de Kalouga avaient une coutume similaire : ils suspendaient une tête de cheval au-dessus du perron de leur izba, le 28 juin, à la veille de la Saints-Pierre-et-Paul. Le cheval annonçait ainsi le jour de la fête, qui marquait le début de l'été et le triomphe de la lumière.

Ce « sacrifice » n'est pas une exception : la Grèce ancienne en avait donné l'exemple, et l'*Iliade* nous en transmet l'image à travers cette imprécation d'Achille aux meurtriers de Patrocle :

> Le beau fleuve aux tourbillons d'argent ne vous défendra pas. Vous aurez beau lui immoler force taureaux et jeter tout vivants dans ses tourbillons des chevaux aux sabots massifs ; vous n'en périrez pas moins d'une mort cruelle. [XXI : 130 *sqq.*]

Chez les Slaves, le sacrifice du cheval comme rituel de protection ne s'est pas estompé dans la mémoire collective : nous en avons la confirmation grâce à cette coutume des pêcheurs qui vivaient sur les bords de l'Oka, un affluent de la Volga. Afin de se concilier le *ded* (le génie des eaux) qui s'éveillait au début du printemps — le 15 avril — les pêcheurs procédaient à un vol rituel. Ils dérobaient un cheval qu'ils allaient lui offrir, en le précipitant dans les eaux de la rivière avec ces mots : « Tiens, Grand-père, accepte ce cadeau et protège notre famille[30]. »

Dans les izbas du nord de la Russie, le cheval est partout. Un cheval « protecteur du foyer » semble accueillir le visiteur, sous la forme d'un billot sculpté qui soutient le foyer du poêle. Contre le mur s'allonge un banc, dont les accoudoirs sont ornés de têtes de cheval. Sur la table se trouve un puisoir ou une salière ornée, eux aussi, d'une tête de cheval. Sur le linge qui entoure le miroir on peut voir aussi un cheval brodé ; sur les rouets — un cheval rouge ou doré, monté par un cavalier ou harnaché[31].

Dans l'ancien gouvernement d'Olonets, dans les régions de Iaroslavl et de Kostroma, mais aussi près de Moscou et de Tver, nous avons vu que l'on sculptait les faîtes des toits *(oxlupen')* en leur donnant la forme d'oiseaux et surtout de chevaux.

Tel est aussi le cas dans une grande partie de l'Europe centrale (en particulier en Pologne et en Slovaquie), où le cheval voisine avec le signe du cercle solaire. Tous deux sont sculptés à la hache, sur la planche de pin ou de mélèze qui recouvre la jointure du toit. Ce petit cheval, qui s'appelle *konëk* en russe, ne se contente pas de monter la

garde des izbas. Il veille aussi sur les granges et sur les petites constructions de rondins qui forment les bains ou qui ornent les tombes. Il peut être petit et modeste ; tel un coursier, il peut aussi avoir « le poitrail gonflé, le cou de cygne et les oreilles dressées ».

En Russie centrale, le toit s'orne parfois de deux petits chevaux : l'un regarde la rue, l'autre les champs ou la forêt qui s'étendent au loin. Pour le paysan, cette sculpture est un signe de bonheur, après avoir été pendant longtemps un objet de vénération. Il l'enlève pourtant, dans certaines circonstances rituelles, par exemple dans la maison où il apprend qu'un sorcier est en train de mourir. À ses yeux, la durée des souffrances qui font agoniser le sorcier sont proportionnelles à son endurcissement dans le mal. Aussi, pour abréger sa mort, suffit-il d'enlever une planche du toit ou, mieux, le « petit cheval » qui garde la maison. Alors, son âme tourmentée pourra s'envoler[32], tel un oiseau.

Comme ce dernier, le cheval est donc bien lié à l'âme, qu'il va transporter jusqu'à l'autre monde. C'est déjà ce que montraient les chevaux enterrés auprès de leur maître, dans ces tombes à tumulus qui parsèment la Russie du Sud. On les voit aussi représentés sur les vases rituels — les coupes et les puisoirs de cette époque antique —, tandis que les breuvages alcoolisés qu'ils contenaient symbolisaient l'élément qui transportait l'âme, par delà la rivière de la mort[33].

Le cheval devait aussi protéger les environs, comme le montre la coutume des apiculteurs de la Russie du Nord, qui plaçaient un crâne de cheval sur leur barrière afin de protéger leurs abeilles contre le mauvais œil[34].

LA MORT DU PETIT CHEVAL

Indispensable au laboureur, le cheval tirait sa charrue et lui permettait de travailler plus et d'augmenter sa récolte. S'il venait à mourir sans être remplacé, sa mort était vécue comme un drame qui se répercutait à l'infini du monde :

> Si le loup hurle vers une étoile,
> C'est que le ciel est rongé par les nuages.

Ô ventres déchirés des juments,
Ô des corbeaux les voiles noires[35].

Telle sera aussi la fin du « Xolstomer » — le hongre pie, « grave et méditatif », que Tolstoï fait philosopher dans la nouvelle au même nom[36] (lui qui disait à Tourgueniev qu'il pouvait lire dans les pensées des chevaux). On connaît aussi la belle nouvelle de Tchekhov intitulée *Tristesse*. Après la mort de son fils, le cocher Iona va retrouver son cheval à l'écurie, car aucun être humain ne veut l'écouter : « Le petit cheval mâche, écoute et souffle sur la main de son maître. Iona se laisse entraîner et lui raconte tout... »

À l'évidence, le cheval en tant que symbole a un sens à la fois complexe et profond. Dans la *Chronique des temps passés* comme dans le folklore russe, il est réputé « voyant ». Sacrifié dans les fondations, porté au cou en amulette ou inscrit dans le ciel au fronton des izbas, le cheval est resté intimement lié aux forces de la nature. L'affaissement de sa fonction magique l'a amené à incarner la force, la beauté, la fidélité. Pourtant le paysan l'a considéré très longtemps comme lié intimement à la fertilité, aux forces de l'univers mais aussi à la mort. À l'instar des oiseaux, il symbolise le soleil de feu, dans sa course à travers le ciel, avant son envol vers l'au-delà.

II

Le bœuf, le taureau et l'aurochs

Au VIe siècle, l'écrivain byzantin Procope de Césarée[1] mentionne « les sacrifices de bœufs et d'autres animaux » que pratiquent les Antes, une des composantes ethniques qui allaient former les Slaves de l'Est. Ces sacrifices étaient faits en l'honneur d'un « dieu unique, créateur de la foudre et seul maître de toutes choses[2] ».

Un autre témoignage nous est apporté en 922 par Ibn Fadlan, ce voyageur et écrivain arabe qui avait fait partie d'une mission envoyée au roi des Bulgares de la Volga par le calife de Bagdad. Dans sa relation détaillée des pratiques religieuses des « Russes » païens (nous en avons déjà cité une partie), il note à ce sujet :

> Dès que leurs bateaux arrivent à ce mouillage [sur la Volga], ils en descendent tous, emportant du pain, de la viande, des oignons, du lait et du nabidh, et ils vont jusqu'à un grand poteau fiché en terre qui porte une face humaine et qui est entouré de petites idoles derrière lesquelles sont plantés des pieux de bois. Ils s'approchent de la grande idole, se prosternent devant elle et disent : « Ô mon Seigneur, j'arrive d'un pays lointain et j'ai à vendre tant de jeunes filles, de têtes de bétail, de zibelines et d'autres fourrures... Et je viens à toi avec ce cadeau. » Chacun laisse alors au pied de l'idole ce qu'il a apporté... Quand la vente a été bonne, il dit : « Mon Seigneur a exaucé mes vœux, je dois l'en remercier. » Alors il tue des moutons et des bœufs, distribue en cadeaux une partie de la viande, dépose le reste devant la grande idole et les petites idoles, en suspend les têtes aux pieux de bois[3].

Une série de reconnaissances archéologiques a permis de confirmer les sources écrites et d'en compléter la description. Parmi les découvertes figure un temple païen retrouvé à Kiev en 1908, auprès duquel

se trouvait une grande fosse. C'est là qu'étaient accomplis les sacrifices sanglants, très certainement au dieu Perun. On y a retrouvé des ossements d'animaux dont plus de 90 % provenaient de taureaux[4].

Une autre trouvaille a été faite à Novgorod, au sein d'une couche archéologique datant du milieu du Xe siècle. Dans une fosse de deux mètres de diamètre, deux crânes de taureaux (avec leurs cornes mais sans la mâchoire inférieure), avaient été disposés à un mètre l'un de l'autre. Entre les deux crânes, un peu en avant, se trouvait un puisoir en bois qui avait été volontairement retourné[5]. Il s'agit là, sans nul doute, des restes d'un sacrifice rituel qu'il faut réintégrer dans son contexte pour en saisir le sens. Dans l'Europe de l'Est et du Sud-Est, le traditionalisme des cultures rurales a en effet permis le maintien de cérémonies comparables. Nous les connaissons grâce aux descriptions que nous en donnent les ethnographes du début de ce siècle, tant au sud qu'au nord du monde slave[6].

LES SACRIFICES DES PAYSANS RUSSES AU XIXe SIÈCLE

En Russie comme en Biélorussie, la Saint-Nicolas est une des trois grandes fêtes marquées par un sacrifice animal, avec la Saint-Blaise et la Saint-Élie. Le 6 décembre (19 décembre nouveau style), les paysans tuaient un veau qu'ils avaient gavé tout spécialement en l'honneur de saint Nicolas, puis ils le mangeaient en commun, pas tous les ans il est vrai, car un tel sacrifice ne leur paraissait utile qu'en cas de maladie du bétail.

Le 11 février (24 février nouveau style), on disait dans les campagnes russes : « Celui qui fête la Saint-Blaise ne verra pas sa maison s'appauvrir... » Ce saint était en effet considéré comme le protecteur du bétail, fonction qu'il avait peut-être héritée du dieu slave Volos[7]. Dans les gouvernements de Voronej et de Koursk, le rituel accompli ce jour-là consistait à mener à l'église les chevaux et les vaches du village, et à prier saint Blaise pour la prospérité du bétail. Les bêtes étaient aspergées d'eau bénite, tandis qu'on leur donnait à boire un breuvage fait de gruau et de lait. Dans le même temps, les femmes portaient à l'église des gâteaux et du beurre qu'elles déposaient en offrande devant l'icône du saint. Ce beurre était lié au saint de façon

rituelle et il recevait le nom de *voložnoe maslo* (le « beurre de Blaise »). On disait alors : « Blaise a aussi la barbe dans le beurre », ce qui était un gage de bonne fortune.

Ce même jour était marqué par un sacrifice sanglant : de jeunes bœufs étaient égorgés en l'honneur du saint et leurs os enterrés sous l'étable. Des prières et des vœux étaient ensuite prononcés pour que le bétail continue à croître et à se multiplier[8].

Le 20 juillet (2 août nouveau style) voyait se dérouler d'autres sacrifices sanglants dans les campagnes du nord de la Russie, cette fois en l'honneur de saint Élie, autre protecteur du bétail et des chasseurs, qui était en même temps maître de la pluie. En ce sens, Élie est souvent considéré comme le successeur du dieu slave Perun dont il possède nombre de fonctions[9]. En tant que symboles de fertilité, l'un et l'autre sont en relation avec l'orage et la pluie fécondante, ce qui les relie au culte du taureau que l'on sacrifiait en leur honneur[10].

Jusqu'à une époque récente, dans les gouvernements d'Olonets et d'Arkhangelsk, certains villages se regroupaient pour procéder au rituel, le jour de la Saint-Élie. Cette tradition venait peut-être de Novgorod, où au Moyen Âge plusieurs rues s'associaient dans le même but. Il est donc probable que les régions reculées du nord de la Russie aient recueilli cet héritage, qu'il n'était plus possible de pratiquer ouvertement dans les villes, où le clergé et les autorités veillaient de près au bon ordre et à l'orthodoxie.

À la fin du siècle dernier, les villageois procédaient de la façon suivante : bien avant la fête, ils achetaient des taureaux qui allaient être nourris sur les prairies du village. On en comptait parfois une vingtaine[11], mais en général un seul était égorgé[12]. Il devait être de couleur feu, car les paysans estimaient qu'il représentait au mieux le prophète Élie sur son char, et que celui-ci accorderait beau temps pour les moissons (région d'Olonets)[13].

Dans le gouvernement d'Orlov, si le premier petit d'une vache était un taureau, le propriétaire était obligé d'en faire don à la communauté, qui lui laissait alors la plus totale liberté. Il pouvait aller par les champs et les prés, personne n'élevait d'objection, pensant qu'il apportait avec lui la fertilité.

Le jour fatidique, le taureau était immolé par la personnalité que le village considérait comme la plus vénérable. Ce pouvait être l'homme le plus âgé ou encore le sorcier, même lorsque le sacrifice était accompli au son des cloches, près de l'église ou de la chapelle.

Dans certains villages, on se contentait d'apporter à l'église des têtes de chèvre et de mouton rôties, accompagnées de pois, ou encore des cuisses de bœuf. L'osmose entre les conduites anciennes et la vie de l'orthodoxie était si parfaite que le pope du village pouvait aussi servir d'officiant lors du sacrifice. C'est d'ailleurs lui qui recevait la meilleure part lorsque la viande était distribuée : il la bénissait en même temps que l'hydromel, la bière ou la *braga* — boisson à base d'orge et de millet que les paysans avaient préparée la veille du festin.

Dans la Russie ancienne, le sacrificateur utilisait un long couteau « sacré » réservé à cet usage : on en a retrouvé un dans la « tombe noire » du prince de Tchernigov, qui date du milieu du Xe siècle. Le sang de l'animal était alors recueilli dans une coupelle, et les participants s'en frottaient les yeux et le front.

Au siècle dernier, la viande était cuite dans de grands chaudrons qui appartenaient à la communauté villageoise ou à un artel[14]. Après le repas en commun *(bratčina)* commençaient les jeux, les danses et les rondes. Il est probable que, jusqu'au XVIe siècle, de telles réjouissances générales aient vu la participation des baladins *(skomoroxi)*, avec leurs chants, leurs ours et leurs masques[15].

L'exemple des Slaves du Sud peut maintenant nous apporter des éclairages complémentaires, car les rituels y étaient souvent plus détaillés. En Macédoine, jusqu'au début de ce siècle, les conduites destinées à faire tomber la pluie visaient à établir un lien sacré entre le dieu de l'orage et deux éléments qui le caractérisent : le chêne qui attire la foudre et le taureau en tant que symbole de fertilité.

Pour la Saint-Élie, des jeunes filles allaient décorer de fleurs le plus vieux chêne du village (lié à Perun), auquel elles demandaient de rendre la terre fertile. Cette coutume cherchait à établir un lien triangulaire entre des forces prêtes à éclore — celles de la jeunesse qui allait prolonger la communauté, les puissances célestes dispensatrices de la pluie-semence et les forces telluriques de la terre-mère.

Comme en Russie, le sacrifice du taureau se faisait ensuite au nom du village tout entier : l'un des fermiers désigné par le groupe égorgeait un taureau (un bouc en Serbie). Il laissait couler le sang du sacrifice dans un trou pratiqué contre le tronc du chêne, puis les jeunes s'approchaient de lui pour qu'il les marque au front avec le sang rituel[16].

La viande du taureau était préparée dans un chaudron commun, puis distribuée à chaque famille élargie, sans que soit organisé de

repas pour l'ensemble du village comme c'était le cas en Russie. Le déjeuner familial était accompagné d'un pain spécialement préparé pour la cérémonie et dont la forme oblongue désignait clairement la fonction génitrice. En Bulgarie, près de Plovdiv, c'est une brebis qui était offerte en sacrifice sur une haute colline couverte de chênes que l'on appelait la colline de saint Élie, hypostase probable du dieu Perun[17].

Les os et les cornes

L'influence magique du taureau sacrifié se transmettait d'abord par l'intermédiaire de ses os. En Russie, dans les gouvernements d'Orlov et d'Olonets, ceux qui participaient au festin rituel cherchaient tous à attraper un bout de viande avec un os, pensant qu'il leur porterait bonheur : ils n'auraient alors rien à craindre puisqu'ils s'étaient placés sous la protection de saint Élie[18]. Après le repas, on portait en terre les os de l'animal sacrifié, pour qu'ils en renforcent la fécondité. Parfois on les enfouissait dans l'étable afin que le bétail ne disparaisse pas[19].

Avant la christianisation des Slaves de l'Est, le taureau sauvage — l'aurochs *(tur)* — impressionnait les populations par sa taille, par sa fureur et ses rugissements ; il était particulièrement dangereux, comme le rappelle Vladimir Monomaque dans l'*Instruction* qu'il rédigea à l'intention de ses enfants. Alors qu'il était encore prince de Tchernigov (1078-1093), il s'adonnait avec passion à la chasse :

> Aux environs de cette ville, j'ai dans le courant d'une année tué non sans grands efforts jusqu'à cent taureaux sauvages, sans compter les autres animaux que je chassais avec mon père [...]. Deux taureaux sauvages m'ont renversé avec leurs cornes moi et mon cheval ; un cerf m'a frappé de ses cornes ; un élan m'a foulé aux pieds, un autre frappé de ses cornes. Un sanglier m'a arraché mon sabre du flanc, un ours m'a mordu au genou, un animal furieux a sauté sur mes reins ; mais Dieu me préserva de tout mal ; je suis tombé souvent de cheval ; je me suis brisé deux fois la tête, je me suis blessé les mains et les pieds dans ma jeunesse ; je n'épargnais pas ma vie et je ne ménageais pas ma tête[20].

Dans la Russie ancienne, les cornes d'aurochs prenaient une valeur rituelle lorsqu'elles étaient celles d'un animal que l'on avait sacrifié

aux puissances divines (sans doute au dieu Perun). Elles servaient alors de cornes à boire dans les banquets ou de vases sacrés lors des cérémonies religieuses. À cette fin, on les recouvrait d'une feuille d'or ou d'argent, et les bylines parlent ainsi de l'aurochs « aux cornes d'or[21] ». La feuille d'argent ciselée était en effet dorée, ou bien elle prenait une coloration mordorée en s'oxydant au contact de l'air. Parfois, le bout pointu se terminait par un motif rappelant une tête d'oiseau.

Sur les plaques d'argent niellé qui recouvraient deux cornes d'aurochs retrouvées à Tchernigov, les motifs gravés se sont partiellement préservés. Des guirlandes de fleurs, de style oriental, figurent sur la corne la plus petite ; sur la plus grande, on distingue des oiseaux qui sont isolés ou qui vont se becquetant, et des animaux fantastiques entrelacés. De l'autre côté, le motif semble raconter l'histoire du prince Kaščej l'immortel, que nous connaissons grâce à une byline dont le texte a été noté pour la première fois au XVIIe siècle[22].

Ces cornes rituelles ont été retrouvées près des murailles de Tchernigov, dans la fameuse « tombe noire » érigée un siècle avant la naissance de Vladimir Monomaque. À cette époque, les Slaves de l'Est étaient encore païens, et l'on avait coutume d'enterrer les princes sous d'immenses tumulus après avoir fait brûler leur corps sur un bûcher. Dans ce cas précis, la cérémonie funéraire s'était terminée par un festin au cours duquel les participants avaient bu de l'hydromel (ou peut-être le sang de l'animal sacrifié) dans les cornes d'aurochs que l'on a retrouvées.

Ces cornes (ou ritons) étaient directement liées au culte des Slaves païens, chez qui elles avaient une valeur sacrée. Lors des cérémonies religieuses, le fait de boire dans ces cornes devait provoquer une action bénéfique, pour l'officiant comme pour l'ensemble du groupe. La force et la puissance de l'animal étaient censées se déverser en eux, car ils participaient ainsi du mythe divin qui faisait figurer un riton dans la main de leurs dieux (comme le montrent l'idole du Zbruč et celles qui existaient chez les Slaves de la Baltique)[23].

Ce mythe slave s'insère dans une représentation symbolique que l'on retrouve dans le paganisme antique comme dans la Bible, où la corne représente la force vitale et la fécondité. Alexandre le Grand, à l'instar de Dionysos, était représenté avec des cornes qui symbolisaient sa puissance et son génie. De même, dans les Psaumes (132 : 17) Dieu confère la force aux justes lorsqu'il dit : « Je ferai

pousser une corne à David » (c'est-à-dire « Je renforcerai la puissance de David »). L'Antiquité classique voyait la corne comme symbole de la généreuse profusion des dons divins : c'est la corne d'abondance, emblème de Bacchus, de Cérès, des fleuves ou encore de la Fortune[24].

En Russie, les archaïsmes de la vie rurale ont maintenu vivante cette vision du monde jusqu'au début du siècle : dans la région de Iaroslavl, les paysans croyaient en la force magique des cornes de vache qui influaient sur la quantité de lait du bétail. Si l'on trouvait une corne, ne fallait-il pas la mettre dans son puits, afin d'avoir beaucoup de lait[25] ?

III

L'ours

Très tôt, l'ours a figuré parmi les animaux du « cycle mythologique », dont il apparaît encore aujourd'hui comme un des représentants les plus mystérieux[1]. Puissant, violent, incontrôlé comme une force primitive, il peut être dressé, mais jamais domestiqué : s'il peut marcher sur deux pattes — ce qui le rapproche de l'être humain —, il vit la moitié de l'année dans l'ombre des cavernes — ce qui le met au contact des forces obscures[2]. Cette double nature place l'ours au nombre des intermédiaires entre l'homme et la nature, entre l'homme et les puissances surnaturelles[3]. Dans l'univers chamanique, il gouverne le monde souterrain dont il garde l'entrée ; il est le père des hommes. De façon plus générale, il est le garant de la fécondité, et ses relations avec la femme sont pleines d'ambiguïté, nous allons le voir.

La sacralisation dont l'ours a fait l'objet remonte-t-elle à une période très ancienne, et s'agit-il alors d'un véritable culte ? La question s'est posée lorsque les préhistoriens ont découvert, au début de ce siècle, des fosses empierrées ou entourées d'un cercle de silex, au centre desquelles reposaient des crânes d'ours. Actuellement, ces suppositions suscitent un certain scepticisme, comme le dit A. Leroi-Gourhan — un des meilleurs spécialistes de la question :

> On a pu se rendre compte, au cours de fouilles minutieuses [dans des cavernes], que le passage des ours qui venaient hiverner et les grattages du sol qu'ils faisaient pour creuser leur bauge dans l'argile expliquaient la plupart des structures observées. Les os longs s'alignent spontanément dans le sens des couloirs par l'effet de la circulation et vont former des paquets sous les voûtes qui les protègent par la suite. Les crânes que le

> hasard ne fait pas rouler dans les encoignures ou entre deux pierres sont irrémédiablement condamnés à être écrasés et à disparaître. Les squelettes s'éparpillent en couronne autour de la bauge et forment des cercles d'ossements disparates. Du culte de l'ours, il ne reste actuellement pas grand-chose, sinon peut-être en Autriche où un crâne paraît avoir été ramassé et placé dans une niche, mais rien ne prouve que ce soit l'homme de Neandertal qui ait procédé à cette mise en place[4]...

Dans la Grèce ancienne, où les ours étaient très présents, ils avaient un lien direct avec le culte d'Artémis, protectrice de la chasse, qui s'était vengée de la nymphe Callisto en la transformant en ourse. À Brauron, en Attique, on appelait justement « ourses » les jeunes filles qui exécutaient des danses rituelles devant la statue de la déesse : âgées de cinq à dix ans, elles étaient revêtues de tuniques couleur jaune safran. Aristophane y fait allusion dans *Lysistrata* (411), tout comme Pausanias, qui évoque les ours que l'on immolait parfois à la déesse[5].

De même, en raison de sa fréquence dans les régions de l'hémisphère nord, l'ours a été l'objet d'une vénération particulière, par exemple chez les Aïnous de l'île Sakhaline où son culte était essentiel[6]. Comme cet animal semble renaître avec la régularité du cycle des saisons, provoquer sa mort paraîtrait sacrilège : on briserait dans ce cas l'ordre du monde. Chez les Indiens Peaux-Rouges, il existait un mythe de « l'ours qui ne doit pas mourir[7] ». En Sibérie, les chasseurs désignaient l'ours d'un nom qui évoque le respect (« le vieux, « le vieillard noir », « le maître de la forêt ») ou la parenté (« Grand-Père », « Oncle », « Grand-Mère »), et certaines tribus demandaient pardon à l'ours qui venait d'être tué.

La Russie participe, elle aussi, du même continuum : le nom de l'ours y est tabou, et le vocabulaire l'indique clairement puisque notre plantigrade y est désigné par un surnom. On l'appelle le « mangeur de miel » *(medved'* en russe : de *mëd* « miel » et **ed-*, racine du verbe manger dans les langues slaves comme dans le latin *ed-ere)*[8]. Au Moyen Âge, les Russes s'interrogeaient encore pour savoir s'il était permis de porter sa fourrure... Angoissante question à laquelle dut répondre l'évêque Nifont de Novgorod, au milieu du XIIe siècle, pour préciser que ce n'était pas un péché[9].

L'OURS ET SES « ORIGINES HUMAINES »

Globalement, les Slaves considèrent que l'ours possède beaucoup de traits humains : s'il est capable de se dresser sur ses pattes de derrière, il combat aussi avec ses « mains » ; il est gourmand et ne mange pas de charogne (il ne touche même pas à la chair d'un animal mort) ; il apprécie la musique et comprend la langue des hommes mais aussi leurs rituels. Pour les paysans russes de la région de Vladimir (district de Melekov), il était même le seul animal à avoir une âme, que ces derniers imaginaient sous la forme d'un petit chien *(ščenok)*[10].

Nous savons que, dans toute la Russie, l'ours était désigné avec une déférence amusée : n'avait-il pas droit à un prénom, à un patronyme et même à un nom de famille, — Mixajlo Potapovič Toptygin ? Quant à l'ourse, son épouse, elle était appelée tout naturellement Matrëna Mixajlovna Toptygina[11]. Humains, très humains, n'étaient-ils pas capables de reconnaître l'importance des fêtes religieuses : ne commencent-ils pas à hiverner le jour de la décollation de saint Jean-Baptiste (le 29 août), pour sortir de leur tanière le jour de l'Annonciation (le 25 mars) ?

La nature de l'ours étant contradictoire, les paysans voyaient en lui un être protée — une créature humaine qui avait été contrainte de prendre une forme animale. À leurs yeux, l'ours pouvait être

> un homme qui a été maudit par son père et sa mère. Son père l'a maudit et il s'est enfui dans la forêt. Et là le malin l'attendait, et il a jeté sur lui une peau d'ours. Au début, il ne la portait pas toujours ; parfois il revenait chez son père, mais celui-ci l'injuriait encore plus et l'a voué aux gémonies ; alors il est parti pour ne plus revenir ; depuis lors il vit dans la forêt. C'est là qu'il a fondé sa famille[12].

Dans le gouvernement de Vologda, les paysans estimaient que l'ourse pouvait provenir de la transformation d'une fiancée ou d'une marieuse au cours d'une noce[13]. De nombreuses variantes montrent que la religiosité populaire mêle sans difficulté de nombreuses strates de croyances, selon lesquelles Dieu ou le Christ peuvent se trouver à l'origine de la métamorphose :

> Dans l'ancien temps, Dieu se montrait souvent aux hommes — le plus souvent sous l'apparence d'un pèlerin avec sa barbe blanche. Un soir,

> Dieu allait comme ça, comme un pèlerin ; à ce moment, un moujik revenait chez lui après le travail. Le moujik se dit qu'il pourrait bien faire peur au vieux. Quand Dieu arriva à la hauteur du pont [où le moujik s'était caché], celui-ci se mit à hurler de toutes ses forces. Dieu prit peur puis, quelque instants après, il lui dit : « Tu m'as fait peur ; désormais tu seras tel que les gens auront peur de toi : tu hurleras, mais pour que les gens sachent qui tu es, tes pieds seront comme des mains d'hommes[14]. »

Pour expliquer le fait que la patte de l'ours n'a que quatre doigts, le paysan russe avait imaginé une autre légende que l'on retrouve en Sibérie : Dieu aurait refusé de laisser à l'ours une main d'homme en lui disant : « Tu as la force de douze chevaux... Si je te laisse les cinq doigts, tu ne craindras plus personne ; plus personne ne pourra te résister. »

LES RAPPORTS DE L'OURS ET DE LA FEMME

Les traces humaines de l'ours se voient surtout dans le fait qu'il vit souvent et « très volontiers » avec des femmes. Selon une idée répandue sur tout le continent eurasien, il peut enlever une femme, vivre avec elle et « connaître avec elle le péché[15] ». Un chant finnois, entonné au retour de la chasse à l'ours, est parfaitement explicite à ce sujet :

> Prenez bien garde, pauvres femmes,
> Prenez bien garde à votre ventre,
> Protégez votre petit fruit[16].

Dans l'ensemble, le paysan considérait que l'ours était plus favorablement disposé à l'égard des femmes que des hommes. Ainsi il n'assaillait pas les femmes pour les tuer, à une exception près : si elles étaient enceintes d'un garçon — un futur chasseur. Chez certains peuples sibériens, il était interdit à une femme de fouler la piste d'un ours, car on pensait qu'il serait bien capable de la poursuivre de ses faveurs. Était-ce pour cela que les Samoyèdes chassaient l'ours en s'abritant derrière une femme enceinte... ?

Le mythe des femmes enlevées par un ours et vivant maritalement avec lui est particulièrement fréquent. On le connaît dans les pays

slaves mais aussi en France, par exemple dans le conte *Jean de l'Ours*, qui met en scène un ours amoureux d'une paysanne. À Arles-sur-Tech, dans les Pyrénées, le premier dimanche après la Chandeleur, on simule l'enlèvement d'une jeune fille par un ours, qui reste enfermé avec elle un certain temps dans une hutte[17]. À Berne, on racontait encore au XVIIIe siècle qu'une bourgeoise était tombée par mégarde dans une fosse aux ours : elle s'était laissée aimer de l'un d'eux et en avait eu plusieurs enfants. L'animal avait fini par être jugé et brûlé comme « coupable de rapt[18] ». Il existe une variante russe de cette histoire qui dit :

> Un jour, une jeune paysanne part ramasser des baies dans la forêt. Elle fait sa cueillette. Surgit un ours... Il la prend et la traîne dans sa tanière. Elle vécut longtemps avec lui. L'été il la nourrissait de baies ; il lui amenait des noix et, s'il partait quelque part, il bloquait l'entrée de la tanière avec des branches de bois mort. Elle ne pouvait s'enfuir. Apparemment, c'est là qu'elle mourut. Plus tard, des chasseurs qui suivaient les traces de l'ours ont découvert la tanière, enlevé les branches de bois mort et découvert la femme — morte mais sans une égratignure. Et près d'elle, un gros tas de noix[19].

Le thème de l'ours séducteur, se retrouve dans le rêve que fait Tatiana dans *Eugène Onéguine* [chap. V, str. XI-XX]. Sur le ton enjoué dont il a le secret, Pouchkine nous montre la jeune fille,

> ... Dans la neige, au milieu des champs,
> Un brouillard épais l'environne ;
> Partout la neige tourbillonne ;
> D'affreuses rafales de vent
> Changent la rivière en torrent ;
> Dans un endroit pris par la glace,
> Par deux traverses supporté,
> Un pont fragile était jeté ;
> Mais à chaque instant il menace
> D'être rompu ; comment passer ?
> Tatiana n'ose traverser ;
> Elle demeure là craintive,
> Le cœur à la tristesse enclin,
> Et personne sur l'autre rive
> Qui puisse lui tendre la main...
> Mais un tas de neige s'agite.
> Devant ses yeux se précipite

> Un ours énorme, ébouriffé ;
> Tatiana « ah ! », lui, de gronder.
> Mais il lui tend sa lourde patte
> Aux fortes griffes ; s'agrippant,
> Et sa menotte tremblotant,
> D'une démarche délicate,
> Elle traverse le ruisseau ;
> L'ours la poursuit à petits sauts...
> Dans le bois l'ours entre à sa suite...
> Le monstre est là, gueule béante,
> Qui toujours de plus près la suit ;
> Hélas ! sa force la trahit !
> Un dernier pas, elle s'affaisse...
> L'ours s'en empare avidement ;
> Pauvre Tania ! Dans sa détresse,
> Elle a perdu le sentiment.
> Le monstre l'emporte, sans lutte,
> Vers une misérable hutte[20]...

L'ours abandonne alors Tatiana sur le seuil pour pénétrer dans la chaumière où il retrouve ses amis, des monstres en bacchanale comme dans un tableau de Breughel... Chacun crie :

> « Elle est à moi »
> D'une voix terrible, le maître
> Dit : « C'est à moi qu'elle appartient ! »

Or le seigneur des animaux n'est autre qu'Eugène, dont la jeune fille est éperdument amoureuse...

Très subtilement, Pouchkine allie ici plusieurs croyances : celle du mythe populaire (l'ours s'emparant de la jeune fille dans le but de vivre avec elle), et celle du conte de fées (l'animal comme intercesseur). Quant à l'histoire elle-même, elle se situe dans le cadre d'une autre coutume — celle du rêve que l'on provoque en plaçant un miroir sous son oreiller avant de s'endormir[21] (« Voir un ours en rêve annonce un mariage[22] »). Ici encore, on saisit bien la façon dont Pouchkine connaissait les coutumes populaires, et avec quel talent il les évoque[23].

Comme le confirment les rites de mariage slaves, l'ours est très largement lié à la fécondité et à la prospérité. En 1671, le voyageur anglais S. Collins parle de la jeune mariée russe à laquelle un homme revêtu d'une peau retournée souhaite d'avoir « autant d'enfants qu'il

y a de poil sur ce manteau[24] ». En Biélorussie mais aussi dans certaines régions de Russie, le fiancé est surnommé « ours » et la fiancée « ourse ». C'est ainsi que dans la province de Kazan, lorsque les nouveaux mariés reviennent de l'église, la jeune femme dit en franchissant le seuil de sa nouvelle demeure : « Ce n'est pas une ourse que l'on conduit dans cette demeure, mais la maîtresse de maison[25]. »

Dans l'ouest de la Bulgarie, à la veille du mariage, une tradition regroupait les jeunes filles d'un village qui exécutaient la « danse de la chaîne ». La fiancée arborait un masque d'ours, et elle imitait la conduite de l'animal : elle grognait, simulait sa démarche, et jouait le rôle de la jeune fille du conte populaire, transformée en ourse pour avoir trop couru après les garçons[26]. Par ailleurs, comme la patte d'ours était plus spécialement liée à la fertilité, on en griffait le pis des vaches qui ne donnaient pas de lait[27].

Pour les fêtes du Nouvel An, les masques et les costumes d'ours étaient fréquents dans l'ensemble du monde slave, à côté de ceux qui représentaient un cheval, un taureau ou une chèvre. Pour l'occasion, un jeune garçon utilisait deux peaux de mouton noir, retournées au préalable : l'une était enfilée par la tête et les bras, l'autre par les jambes, et l'on cousait l'ensemble avant de barbouiller de suie le visage du gamin et de lui mettre sur la tête un bonnet d'astrakan[28].

En Moravie, le déguisement était complété par une queue faite de paille et par une cloche qui pendait au cou. Cet « ours » s'arrêtait devant chaque ferme et demandait à danser avec la jeune fille de la maison, ce qui devait contribuer à augmenter la récolte de lin et de houblon. En cas de refus, le fermier et sa famille étaient assurés du contraire. De la même façon, les paysans moraves avaient coutume de placer un bout de fourrure d'ours là où les oies couvaient, afin de les protéger et de les rendre fécondes[29].

L'OURS PROTECTEUR

Ces caractéristiques se sont maintenues très largement par delà la christianisation. Pour ne prendre que l'exemple de la France, on ne compte plus les villages dont le nom évoque l'ours protecteur (ainsi Orcival, Orcement, Orchaise, Orsay, ou encore Saint-Ours) ; les

rivières (l'Ourcq et l'Ource) ; les prénoms comme Ours, Ursule ou Orso (par exemple en Corse ou en Italie où l'on trouve aussi Orsini — un nom très répandu)[30].

En Sibérie, on pensait que l'ours avait le pouvoir de guérir, car tout en lui avait une vertu thérapeutique : sa chair en posséderait sept, sa graisse neuf (on s'en frottait le cou contre le rhume, mais aussi contre les blessures...), sa cervelle douze, sa bile dix-sept (en particulier contre les fièvres, lorsqu'on la mélangeait à de l'alcool), son poil deux ! De même, on attribuait au moins cinq vertus au sang d'ours. Dans l'Oural, au début de ce siècle, on en buvait comme remède (ou encore de la graisse mélangée à du lait), notamment si l'on était tuberculeux. De même, pour soigner la constipation, on recueillait ses excréments pierreux à l'issue de l'hivernage[31].

D'une façon générale, l'ours était censé protéger le bétail et faciliter sa reproduction. En Sibérie, les paysans russes suspendaient une patte d'ours dans la cour afin de se mettre à l'abri des provocations du *domovoj* ; pour épargner aux chevaux le mauvais œil, ils plaçaient un crâne d'ours au-dessus de l'étable ; en Russie, les paysannes portaient une tête d'ours dans les processions de l'*opaxivanie,* qui traçaient un cercle de protection autour du village. Le sens du rituel s'éclaire ainsi : porter une tête d'ours en procession servait à chasser la Mort du village et à protéger les bovins contre la maladie. Dans le même but, certains peuples slaves du Sud attelaient parfois un ours à côté d'un bœuf[32]. Tout récemment encore la dent et la griffe d'ours étaient considérées comme des talismans doués de vie : on les nourrissait, on leur parlait. La partie valant le tout dans la pensée magique, ils se substituaient en effet à l'animal.

L'idée qui sous-tend ces rituels était très clairement exprimée par les habitants de la région de Riazan, pour lesquels « toutes les forces du mal, toutes les forces démoniaques étaient soumises à l'ours[33] ».

En Europe centrale et orientale, les tziganes montreurs d'ours étaient particulièrement nombreux. Une de leurs légendes explique même comment ils l'étaient devenus, en s'insérant de façon originale dans le schéma traditionnel des relations entre l'ours et la femme :

> Une jeune vierge était tombée enceinte sans avoir eu jamais de relations avec un homme. Horrifiée par ce qui lui arrivait, elle décida de se noyer. Mais un homme, soudain surgi de l'eau, lui dit de ne point s'effrayer de cette grossesse, car elle était appelée à donner naissance à un animal capable de travailler comme un homme. Et la jeune fille accoucha d'un

ourson. Les Tziganes de sa tribu acceptèrent d'élever l'animal et lui apprirent à danser et à faire mille tours. Depuis, tous les Tziganes sont montreurs d'ours[34]...

En Biélorussie, les villageois avaient coutume d'inviter un Tzigane de passage pour qu'il chasse les esprits néfastes. Considéré comme l'« étranger » par excellence — homme de nulle part qui arrivait puis disparaissait sans laisser de trace — le Tzigane passait pour être en relation avec les puissances obscures, comme le sorcier et le magicien (ce qui lui valait généralement d'être excommunié).

Pour le paysan, l'attitude de l'Église ne faisait que confirmer ce lien mystérieux que le Tzigane entretenait avec les mystères de la vie et de la mort. C'est à lui qu'il appartenait d'amener l'ours dans le coin « rouge » de l'izba, sous l'icône, à la place d'honneur réservée normalement au père de famille ou aux hôtes de marque. Là, on régalait l'animal de miel, de fromage et de beurre, puis son maître le faisait s'incliner successivement devant chaque membre de la famille, avant de le faire passer dans tous les recoins et dans toutes les dépendances. L'esprit du mal (par exemple sous la forme d'un *domovoj* irrité) ne pouvait qu'en être délogé ; parfois il suffisait de mettre dans les angles quelques touffes de poil d'ours, et l'affaire était entendue[35].

En Bulgarie, une coutume similaire était pratiquée le 30 novembre, le jour de la Saint-André : on faisait cuire des pois et du maïs, qui étaient ensuite dispersés dans la cheminée et dans les coins de la maison, tandis que le maître de maison prononçait une incantation propitiatoire à la santé de l'ours[36]. Ses visites, ou même la simple évocation de l'animal protecteur devaient épargner à la maison les maléfices. En Biélorussie, une tradition tout à fait archaïque, la *komoedica,* s'est maintenue jusqu'à la fin du siècle dernier :

> Cette fête, nous rapporte l'ethnographe qui l'a observée en 1874, se passe toujours la veille de l'Annonce faite à la Vierge [le 25 mars, jour où l'on pensait que l'ours cessait d'hiberner] [...] Ce jour-là, on prépare des plats spécifiques : le premier plat est à base d'aigremoine séchée, puisque l'ours se nourrit de préférence de plantes et d'herbes ; comme second plat on apporte du kisel'[37] parce que l'ours aime l'avoine ; le troisième plat est à base de pois [...].
> Après le repas, grands et petits s'allongent, sans dormir ; ils se tournent d'un côté puis de l'autre, cherchant à se balancer comme le font les ours. Cette cérémonie dure environ deux heures, et tout cela est fait pour que l'ours sorte facilement de la tanière dans laquelle il a hiberné[38].

L'OURS VOYANT

Mort ou vivant, l'ours pouvait percer les desseins de l'homme. Pour les paysans russes, l'ours n'attaque que ceux qui veulent le tuer, lui nuire, ou simplement ceux qui lui manquent de respect. Il déteste en effet ceux qui se moquent de lui, même en son absence, et peut se venger de ceux qui l'ont tué, même après sa mort.

Sans écouter, l'ours « sait » ; sans voir, il « devine juste ». C'est pourquoi, nous l'avons vu, il ne faut pas appeler l'ours par son nom, afin de ne pas le provoquer et de ne pas attirer sur soi le malheur. Ces relations entre l'homme et l'animal apparaissent clairement dans les récits des paysans russes de Sibérie :

> Je coupais du bois sur une colline, raconte l'un d'eux ; soudain j'entends qu'en bas ma bonne femme se met à hurler. J'accours, sans même prendre ma hache ; ma femme s'est approchée d'un tronc pour prendre de la résine, et derrière l'arbre se trouve le maître. Je lui dis : « Qu'est-ce que tu as... Je ne me mets pas en travers de ton chemin, et toi tu te mets en travers du mien. Tu sais bien que je n'ai pas d'enfants qui soient chasseurs et qui pourraient être à ta recherche, et toi tu cherches ma femme. Éloigne-toi, grand-père, grand-ours, aie un peu de respect. Je sais que c'est ici ton territoire, mais je ne suis ici que pour aller pêcher. » Je lui dis ça, et le maître se détourna et partit dans la forêt.

L'ours pouvait aussi choisir d'aider une femme :

> Une bonne femme partit cueillir des baies ; elle se perd et tombe sur un ours. Morte de peur, elle s'arrête net. L'ours la regarde et marche sur elle, qui reste pétrifiée. Il lui secoue la tête (pour qu'elle le suive) et il s'en va. Il part. La femme le suit... C'est comme ça qu'elle sortit de la forêt.

Pour lui faire une petite peur, l'ours pouvait pourchasser une femme, avant de tomber dans l'indifférence :

> Deux femmes partirent ramasser des baies et se séparèrent dans la forêt. L'une d'elles tombe sur un ours. Elle pousse un cri et part en courant... Il la suit, la rattrape et saute sur elle — elle tombe... Il s'arrête, crache, et poursuit son chemin[39]...

L'OURS ET LA VILLE DE IAROSLAVL

La ville de Iaroslavl, sur la Volga, voit son origine liée à l'ours. La légende qui entoure sa fondation laisse apparaître certains échos du paganisme slave, dans une région restée rebelle à la christianisation jusqu'au XIe siècle. Si l'on en croit la *Chronique des temps passés,* puis le *Dit sur la fondation de la ville de Iaroslavl,* le noyau primitif de la ville était situé dans un endroit appelé le « coin aux ours ». Il était peuplé de païens hostiles au prince, qui vouaient un culte à Volos, le dieu des troupeaux. Décidés à se débarrasser du prince, les païens lâchèrent contre lui un « animal féroce », que celui-ci tua de sa hache : désormais, celle-ci figura dans les armes de la ville sous forme de hallebarde, à côté de l'ours qui orne son blason.

Iaroslavl avait aussi connu des mages, qui avaient dirigé des révoltes paysannes en l'an 1024, puis en 1061. Ils furent tués par les boyards qui les pendirent à un arbre, et c'est là qu'un ours les dévora pendant la nuit. La même légende indique que le prince fit construire une église en l'honneur de saint Basile (Vasilij en russe), à l'endroit où les païens célébraient auparavant le culte de Vlas/Volos. Le saint chrétien a-t-il alors remplacé le dieu païen ? La Chronique nous en transmet pieusement le message, en ajoutant : cela est d'autant plus vrai que les troupeaux qui s'approchaient autrefois de l'idole venaient tous à crever !

L'OURS ET LES DIVERTISSEMENTS EN RUSSIE

Jusqu'au XIXe siècle, la Russie pratiqua des « amusements » dont Pouchkine témoigne dans son roman *Doubrovski.* Un propriétaire foncier s'y distrait en mettant face à face, dans une pièce, un ours affamé et un homme. Au XVIe siècle, il existait trois variantes de ce « jeu » : le combat d'un ours contre des chiens ; le déchaînement d'un ours rendu furieux par des hommes qui l'excitent (un spectacle fort prisé des tsars pendant la période moscovite[40]) et, enfin, le châtiment d'un homme tué par des ours, le premier n'ayant pour se défendre qu'un épieu ou une fourche. Sir Jeremie Horsey (qui séjourna à

plusieurs reprises à Moscou à partir de 1573) nous offre une description particulièrement fidèle de ce dernier cas :

> Le jour de la Saint-Isaïe, le tsar ordonna d'amener dans un vaste lieu, entouré d'un haut mur, ses grands ours sauvages, cruels et affamés qu'on gardait pour de semblables occasions, dans les sous-sols sombres et dans les cages du village d'Alexandrov. Ensuite, on amena, l'un après l'autre, sept des principaux mutins, des moines gros et gras. Chacun d'eux avait dans une main une croix et un chapelet, et dans l'autre une lance d'une longueur de cinq pieds, que par grâce particulière du tsar on leur avait donnée pour se défendre. À leur suite on lâcha un ours sauvage qui, ayant ouvert toute grande sa gueule, rugit avec férocité contre les murs. Lorsqu'il eut senti l'odeur des habits graisseux du moine, il se jeta furieusement sur lui, l'atteignit et, comme un chat fait avec une souris, il lui arracha la tête, le corps, l'intérieur, les jambes et les bras. Il lacéra ses habits tant qu'il n'eut pas atteint la chair, le sang et les os. Ainsi fut dévoré le premier moine. Ensuite, des arquebusiers tuèrent l'ours. Puis on amena, un par un, les moines suivants, et chaque fois on lâcha sur eux des ours frais, jusqu'à ce que les sept soient dévorés comme le premier. Seul un moine, plus inventif et plus habile, assura en terre l'extrémité de sa lance, visant la poitrine de l'ours qui, sur son élan, fut traversé de part en part. Ces blessures n'évitèrent cependant pas au moine d'être mangé. Les deux expirèrent en même temps[41].

Dans la Russie ancienne comme dans toute l'Europe de cette époque, les ours étaient des sources de distraction pour le tsar et ses boyards, mais aussi pour le simple peuple des campagnes que visitaient les baladins. Ces exhibitions devenaient parfois de véritables représentations, qui remontaient peut-être aux temps éloignés du paganisme primitif. Nous en avons quelques reflets dans les relations de certains témoins comme l'Allemand Olearius, qui visita par deux fois la Russie, dans le premier tiers du XVIIe siècle. Il en a noté les coutumes avec lucidité et nous transmet ses réflexions sur cette époque, qu'il nous aide à percevoir dans sa quotidienneté comme dans ses moments de fête :

> Dans la mesure où ils s'abandonnent à toutes sortes de dissolutions et même à des péchés contre nature non seulement avec des hommes, mais aussi avec des bêtes, celui qui en sait faire le plus de contes et qui s'accompagne de plus de gestes passe parmi eux pour le plus habile homme. Les veilleurs en font des chansons et les charlatans et saltimbanques les représentent publiquement et ne craignent point de se découvrir le derrière et quelquefois tout ce qu'ils portent, devant tout le monde.

> Les meneurs d'ours, qui se font accompagner de joueurs de gobelets et de marionnettes, qui dressent leur théâtre en un moment par le moyen d'une couverture de lit, laquelle ils se lient au milieu du corps et, la poussant de toute son étendue au-dessus de la tête, ils y font paraître leurs poupées et y représentent leurs brutalités et leurs sodomies, donnant ce vilain divertissement aux enfants, qui apprennent par ce moyen dès leur jeunesse à renoncer à la pudeur et à l'honnêteté[42].

En 1771, un article des *Nouvelles de Saint-Pétersbourg* donnait des précisions sur un spectacle proposé par un groupe de baladins : on y décrit deux ours qui s'exercent au tir à l'arc (utilisant un bâton et des flèches), qui marchent comme des jeunes gens puis comme des vieux, ou encore qui traînent la patte en boitant. Ils sont aussi capables de se pomponner devant un miroir ou de minauder devant leur fiancé comme le font les paysannes ; ils imitent aussi des enfants qui volent des pois, en rampant dans la poussière ou dans des flaques, sur le ventre ou sur les genoux, puis ils flemmardent après leur vol. Lorsqu'on leur apporte de la bière ou de l'alcool, ils prennent le verre avec des marques de politesse, boivent un coup, puis le rendent en faisant des courbettes[43].

Par le biais des gravures populaires qui se répandirent en Russie à partir du XVIIe siècle, on connaît les variantes de ces jeux et leur mise en scène. On peut voir des musiciens battant du tambour pour faire danser des ours ; on observe aussi les costumes — jupes, chapeaux à plumes et colifichets — dont les ours étaient affublés[44]. Ces spectacles se poursuivirent jusqu'en 1866, date à laquelle un décret les interdit... en raison d'une intervention de la Société protectrice des animaux qui venait d'être créée en Russie. Cependant, un spécialiste du théâtre put encore décrire les spectacles d'ours qu'il vit à Moscou et à Leningrad en 1928[45].

Aujourd'hui, il reste pour les enfants l'ours en peluche. La faveur extrême qu'il continue à connaître participe-t-elle d'une même mythologie ? Il reste que, par delà tous les phénomènes de mode, voir un ours (plus que tout autre animal en peluche), entrer en contact avec lui, le cajoler, apporte indéniablement aux enfants la paix et le réconfort.

IV

Le loup

En Europe, en Asie comme en Amérique, le loup est l'archétype de l'animal carnassier et dangereux, qui sème la terreur dans les forêts comme dans les villages. De là découle la méfiance de l'homme à son égard, que la puissance du merveilleux allait magnifier puis dédoubler. À la terreur qu'inspiraient sa fureur et sa rage se mêla l'admiration qu'imposaient sa hardiesse et son courage. Le loup devint à la fois une créature des puissances du mal et un animal protecteur[1].

Dans la mesure où il est capable de voir la nuit, le loup incarne la lumière, l'hostilité aux forces du mal qui veillent dans la pénombre. Par là même il est lié au feu, comme l'indique la racine de son nom que l'on retrouve dans le latin Vulcanus (Vulcain), le dieu du feu qui est aussi lié au loup[2]. Les Anciens considéraient que la gueule du loup était pleine de feu, de cette lumière dévorante qui brille dans ses yeux jaunes. Son souffle est si brûlant qu'« il attendrit sur l'heure la chair de ses victimes[3] ».

L'exemple du loup montre assez clairement comment fonctionne la « dialectique » du sacré et des forces surnaturelles. Pour les mentalités archaïques, ces puissances sont ambivalentes : elles sont alternativement bonnes ou mauvaises ; elles peuvent se présenter dans des êtres dédoublés ou dans une seule créature. Dans le premier cas, le sacré s'isole et « stationne » dans des forces antagonistes, qui incarnent le respect ou l'aversion, le désir ou l'effroi : ce sont les bons et les mauvais esprits, le prêtre et le sorcier, Dieu et le diable. D'autre part, le manichéisme populaire propulse ces deux forces sacrées, complémentaires ou rivales, dans une seule incarnation dont le loup

n'est qu'un des multiples exemples. Nous allons étudier ces différentes facettes sous un angle comparatif qui apportera un éclairage au domaine russe.

LE DIABLE, LE LOUP ET LE BON DIEU

Certaines légendes bulgares mettent en relation le diable, le loup et le Bon Dieu. Elles cherchent à expliquer leurs rapports conflictuels dès l'époque de la création du monde. Le diable aurait fait le loup avec de l'argile mais sans pouvoir lui insuffler la vie. Il demanda à Dieu ce qu'il devait faire, et Dieu lui répondit de dire à sa créature : « Lève-toi et mange-moi. » Mais le diable ordonna : « Lève-toi et mange Dieu. » Comme le loup ne s'animait pas, le diable se rendit au bord de la mer et dit : « Lève-toi et mange-moi. » À la troisième incantation, le loup se dressa d'un bond et le diable se précipita dans la mer. Le loup lui mordit la jambe et le diable en demeura boiteux. De cette légende lui resta un surnom que l'on retrouve dans bien des pays, par exemple dans la région d'Ohrid où l'on appelle le diable « nourriture de loup[4] ».

Dès lors, on comprend mieux les croyances qui font du loup une créature du diable mais aussi un « mangeur de diables ». Dans la mythologie populaire du monde slave, la vie des démons n'est donc pas éternelle puisqu'ils peuvent être dévorés par des loups ou tués par la foudre. En Russie, les paysans pensaient même que si les loups n'accomplissaient pas cette tâche, les diables pulluleraient au point que l'homme ne pourrait plus vivre. Ainsi les loups ne faisaient pas seulement œuvre utile ; ils se muaient en sauveur de l'humanité chrétienne[5]...

Le diable, naturellement, avait ses ruses : afin de garder l'avantage, il décidait parfois de se transformer en loup. Tout en conservant son infirmité originelle, il devenait le plus dangereux des loups, boiteux et solitaire[6].

Chez les Slaves de l'Est, le mélange de terreur et de vénération qui entourait cet animal sauvage s'est maintenu jusqu'au début du siècle. Pendant le « temps des loups » *(volč'e vremja)*, qui allait de novembre à la fin de l'hiver, les sorciers pouvaient prendre leur apparence[7].

Certains jours leur étaient nommément consacrés, au début et à la fin de cette période : on célébrait alors la fête des loups, qui coïncidait en Ukraine avec la Saint-Georges d'hiver (le 26 novembre) et avec la Saint-Georges de printemps (le 23 avril). Ces festivités se retrouvent à des dates sensiblement comparables chez les Slaves du Sud, compte tenu des différences climatiques (par exemple du 8 au 21 novembre puis du 1er au 3 février en Bulgarie). Pour se protéger des loups, on leur sacrifiait alors une chèvre qui étaient abandonnée à la croisée des chemins[8].

À ces dates (mais aussi pour la Noël), le mot « loup » était tabou : prononcer son nom eût été assimilé à une invocation qui l'aurait fait immédiatement apparaître. En Bulgarie, il était interdit de travailler la laine à cette époque, de la carder ou de la filer, et même d'utiliser des ciseaux pour ne pas faire naître par analogie des images rappelant la tonte, et donc les brebis[9].

L'origine des loups était très discutée et les paysans pensaient que chaque catégorie avait des fonctions bien précises. On les distinguait selon leur conduite et leur apparence — l'agilité (les loups boiteux et les autres...) et la couleur du poil : le gris indiquait un animal reconnaissant (en particulier dans les contes merveilleux) ; le blanc désignait le roi des loups (chez les Slaves comme chez les peuples où cette couleur possède une valeur rituelle).

Quant aux autres loups, ils avaient pu d'abord être des hommes : avaient-ils été bons, un maléfice les avait transformés malgré eux ; avaient-ils été mauvais, il s'agissait de sorciers qui avaient choisi cette apparence pour exercer leurs nuisances.

Nous trouvons les premières manifestations de ces métamorphoses dans la mythologie grecque, qui présente de multiples combinaisons entrant dans le cadre général des êtres protées (ces créatures issues de la transformation de l'homme en animal et *vice versa*). En Biélorussie, les hommes transformés en loups passaient pour être soumis aux « vrais loups », qui s'en servaient comme rabatteurs. On les appelait *vukolak*, terme qui se retrouve dans l'ensemble du monde slave (*vovkulak* en Ukraine, *vurdalak* en Russie, *vlkodlak* en Bohême, *vukodlak* en Serbie et en Croatie, *volkodlak* en Slovénie, *wikolak* en Pologne). L'étymologie du mot montre bien l'ambivalence de l'homme-loup, puisque la racine **vu-* signifie le loup et **dlak/dalak* la fourrure, le poil. En Pologne, les chanteurs de Noël quêtaient autrefois revêtus

d'une peau de loup, et ils invitaient les « vrais » loups à venir participer au réveillon.

Une typologie initiale se dessine par conséquent, qui délimite deux mythes fondamentaux : celui du loup comme animal sacré et celui de l'homme transformé en loup.

L'HOMME-LOUP

Le premier grand mythe lié au loup est connu sous le nom générique de lycanthropie. Il s'agit d'une transformation totale de l'homme en loup et non de la création d'un être mi-homme / mi-loup, à la façon dont le centaure est physiquement mi-homme / mi-cheval. Cette mutation se fait selon une série de modalités qui peuvent se combiner différemment : elle peut être momentanée ou définitive, volontaire ou involontaire, positive ou négative.

La transformation involontaire est illustrée dès l'Antiquité par le mythe de Lycaon : Zeus donna l'apparence de loups à ce roi d'Arcadie et à ses fils qui l'avaient courroucé, parce qu'ils avaient sacrifié un enfant au lieu d'un animal sur le mont Lycée (la montagne du Loup).

Ce mythe se retrouve en terres slaves. Dans les campagnes de Biélorussie, on pensait encore au début du siècle qu'un sorcier irrité pouvait transformer en loups de jeunes mariés, et même toute la noce si l'on avait commis l'indélicatesse de ne pas l'inviter aux festivités. On racontait ainsi l'histoire de trois loups que l'on avait écorchés après les avoir tués lors d'une battue : sous la peau du premier « on trouva un jeune marié ; sous la seconde peau sa jeune femme en robe de mariée ; et sous la troisième un musicien avec son violon [10] » (un tableau à la Chagall...).

Si le jeune couple et le violoniste n'avaient pas été retrouvés de cette façon, leur apparence animale aurait duré plusieurs années. Redevenus humains, ils auraient gardé des traces de leur état antérieur : de gros sourcils épais et des yeux injectés de sang. Pendant tout le temps de leur transformation en loup, ils n'auraient présenté de danger que pour le sorcier qui les avait envoûtés ; ils n'auraient jamais attaqué ni les autres êtres humains ni les animaux (mais nous

avons vu que les « vrais » loups auraient pu se servir d'eux en tant que rabatteurs) [11].

En Bosnie, le caractère négatif de l'homme-loup s'est maintenu dans un contexte similaire. Il s'agit du mariage en tant que rite de passage d'une classe d'âge à une autre — un rituel qui permet le transfert des célibataires dans le groupe des gens mariés (c'est-à-dire de ceux qui sont définitivement adultes). La coutume était la suivante : des jeunes gens transformés en loups (les *vukovi)* prenaient part au rite nuptial en investissant la maison de la jeune femme après le départ du fiancé. Ils soulignaient ainsi le moment incertain que traversait alors la fiancée, qui n'était plus tout à fait une jeune fille mais qui n'était pas encore femme — isolée par conséquent face aux forces du mal.

Dans le contexte de ces transformations, les Slaves établissaient un lien direct entre les vampires et les hommes-loups. En Ukraine comme en Biélorussie, on pensait que les vampires étaient des morts qui, de leur vivant, avaient été des loups-garous. En Serbie, les *vukodlaki* étaient le symbole de cette solitude agressive qui les contraignait à vivre, pendant la nuit, une existence de bête fauve. S'ils étaient capables de dévorer la première personne qu'ils rencontraient alors, ils n'hésitaient pas non plus à se faire porter sur le dos des filles de rencontre...

Dans la *Chronique des temps passés*, le prince Igor « l'Ancien » est qualifié de « loup pillard et ravisseur » par ses vassaux — les Drevlianes. S'agit-il d'une simple métaphore ou bien l'image va-t-elle plus loin ? Rappelons-nous que, pour les Drevlianes, le prince Igor était coupable parce qu'il avait par deux fois exigé le même tribut :

> Cette année, précise la chronique, la *družina* [troupe] d'Igor lui dit : « [...] Nous sommes nus ; viens, prince, avec nous imposer un tribut ; toi et nous en profiterons. » Igor les écouta, marcha contre Dereva pour réclamer le tribut ; il exigea l'ancien tribut, l'obtint par la force [...]. Sur le chemin du retour, il réfléchit et dit à sa *družina* : « Portez le tribut à Kiev ; moi je retourne faire encore une expédition. » Puis, ayant renvoyé son armée, il revint avec une petite troupe, voulant encore plus de butin. Quand les Drevlianes apprirent qu'il revenait, ils délibérèrent avec leur prince Mal et dirent : « Si le loup prend l'habitude d'aller au bercail, il emportera l'une après l'autre toutes les brebis, à moins qu'on ne le tue ; il en est de même maintenant : si nous ne le tuons pas, il nous ruinera tous [12]. »

Tel qu'il est utilisé ici, le terme de « loup » semble faire référence à deux réalités : au premier degré, il s'agit bien de l'image traditionnelle ; au deuxième degré, le locuteur fait sans doute implicitement référence à la vieille tradition slave, selon laquelle un bandit ou un criminel étaient qualifiés de « loups ». Le droit coutumier scandinave utilisait le même terme, et le châtiment du coupable consistait à être pendu à un arbre, que l'on appelait désormais « l'arbre du loup ».

Dans le cas du prince Igor (qui était d'origine scandinave comme tous les premiers princes de Kiev), les Drevlianes estimèrent qu'il avait lui-même brisé le contrat, le pacte qui les liait à lui, et qu'il était devenu un voleur, un brigand dangereux : il s'était littéralement transformé en « loup ravisseur » et c'est en tant que tel qu'il fut éliminé[13].

Le deuxième cas de figure concerne la transformation volontaire de l'homme en loup. Dès le Ve siècle avant notre ère, la mythologie grecque nous en offre un exemple — celui des Neures, sur lequel nous reviendrons. En Allemagne, l'homme-loup est connu sous le nom de *Werwolf* ; dans la France du siècle dernier, à peu près toutes les régions ont un mot spécifique pour désigner cette créature redoutée : en Berry on le nomme « birette », en Quercy « louperou », « varou » en Normandie, « loup-brou » dans le Val de Nièvre, « patata » en Puisaye, « galipotte » ou « loup vérou » dans le Morvan[14].

Ces termes désignent un homme qui s'est volontairement transformé en loup par le biais de la sorcellerie : en effet on ne devient un « vrai » loup-garou qu'à la suite d'un pacte contracté avec le diable. Si elle n'est pas volontaire, la mutation correspond à une pénitence : elle frappe celui qui refuse de confesser son propre crime ou celui qui a assisté à un crime sans porter témoignage. La transformation dure alors sept ans.

Dans les légendes populaires, certains individus se transforment en loup plus facilement que d'autres — ainsi les enfants naturels ou ceux qui ont vu le jour à une heure funeste. En France comme ailleurs, le loup-garou est toujours sur le qui-vive : homme ordinaire le jour, vaquant à ses occupations ; animal effrayant le soir, lorsqu'il a revêtu sa peau d'animal féroce et qu'il part en quête de nouvelles victimes, avec l'obligation de manger le premier être vivant qu'il rencontre, homme ou animal[15].

En Russie, les hommes-loups ne sont pas vus nécessairement dans un contexte terrifiant, comme le montrent les chants épiques. Tel est

le cas du héros mythique Vol'ga qui, à partir de l'âge de dix ans, apprit « beaucoup de bons tours ». Pour lui, nous dit la byline qui évoque ses exploits, l'intelligence vaut mieux que la force, ce qui apparaît très clairement lorsqu'il lui faut nourrir ses guerriers. Pendant leur sommeil,

> Il se change en loup gris ;
> Il court, il galope dans les forêts obscures,
> Les hautes futaies,
> Et tue les élans sauvages.

Ce contexte épique explique sans doute pourquoi, à la fin du Xe siècle, un des voïévodes de l'armée du prince de Kiev se faisait appeler « queue de loup » *(volčij xvost)*.

En Russie comme en Serbie, ce thème du prince-loup se retrouve dans plusieurs épopées : on y parle d'un jeune prince, fruit de l'union d'une princesse et d'un serpent, qui grandit prodigieusement vite et devient un guerrier redoutable. Dans *Le Dit de la troupe d'Igor*, Vseslav, prince de Polotsk, gouverne son domaine pendant la journée et rôde la nuit sous la forme d'un loup. Il se déplace alors si vite que, lorsque sonnent les matines au clocher de Sainte-Sophie de Polotsk, il entend leur tintement à Kiev et coupe la route du « grand Xors », c'est-à-dire du soleil resplendissant. Lié aux puissances nocturnes, le prince menace l'astre sacré ; par là même, il dévoile sa double nature et son lien avec les hommes-loups. Dans la Russie ancienne, ces derniers n'étaient-ils pas capables de provoquer des éclipses de soleil ? De là l'ambiguïté du « prince-loup », de sa nature et de son destin, qui se présente comme une succession de victoires et de défaites[16].

Le mythe du « prince-loup » n'est pas propre à la Russie du Moyen Âge. On en connaît une variante, pour la France de la seconde moitié du XIIe siècle, dans le lai de Marie de France qui s'intitule *Le Bisclavret* (le loup-garou). Le héros, « un beau et brave chevalier qui se comportait avec noblesse », s'y transforme en loup-garou trois jours par semaine, après avoir abandonné ses vêtements[17].

Nous retrouvons ce pouvoir de dissociation entre l'homme et l'animal dans les rituels chamaniques caractéristiques de l'Eurasie centrale. Comme le montre une incantation, le héros-chaman de l'époque scythe possède des doubles zoomorphes dans lesquels il s'incarne pour accomplir son voyage rituel :

Le lièvre gris est notre coursier,
Le loup gris notre commissionnaire,
L'aigle qoto notre messager,
Le corbeau est notre métamorphose.
Au sommet du Borboï,
Changés en loups gris,
Nous avons couru.
Au sommet du Tarsaï,
Changés en cinq oies,
Criant, nous nous sommes posés[18].

Chez les Bulgares, qui ont hérité à la fois des traditions turques de l'Eurasie centrale et des croyances slaves, nous trouvons plusieurs cas de métamorphose. C'est ainsi que le fils du tsar Siméon de Bulgarie, qui était chaman ou sorcier, pratiquait la magie : si l'on en croit Liutprand, évêque de Crémone, il aimait en particulier prendre l'apparence du loup[19].

En Russie, les légendes nous montrent que les sorciers pouvaient aussi se transformer en loup : la métamorphose s'opérait au terme d'une série de séquences rituelles qui devaient respecter certaines conditions liées au temps (de novembre au début du printemps) et à l'espace (la forêt comme lieu hostile où se concentrent les dangers qui menacent l'homme) : « Il faut trouver dans la forêt une souche coupée de façon nette, y planter un couteau en prononçant une incantation et faire une culbute par-dessus. »

Lorsqu'on souhaitait reprendre l'apparence humaine après avoir « couru comme un loup », il fallait « revenir vers la souche du côté opposé et faire une culbute en sens inverse ». Il y avait cependant un danger : si le couteau avait été volé (les vêtements dans le lai de Marie de France), « on gardait à jamais l'apparence d'un loup[20] ». Des éléments comparables se retrouvent en Biélorussie, sous une forme plus développée :

> Afin de se transformer en loup, le magicien enfonce dans la terre cinq pieux en bois de tremble [un arbre « funeste »] dans un endroit isolé. Il les dispose de telle sorte que deux de ces piquets figurent les pattes de devant, deux autres les pattes de derrière, le cinquième la queue. Il saute ensuite par-dessus ces pieux en commençant par l'arrière et se transforme en loup. Lorsqu'il revient avec son butin et veut retrouver sa forme humaine, le loup doit sauter par-dessus les cinq piquets, mais en sens inverse et à reculons. Si on l'empêche de sauter en enlevant les piquets, il gardera à jamais son apparence de loup. Si l'on n'a pas réussi à tous les enlever et qu'il en reste un, alors le loup-garou restera à jamais en compagnie des loups[21].

Cette sorte de loup est particulièrement dangereuse, car on ne peut ni l'attraper ni le tuer.

LE LOUP PROTECTEUR

La protection que peut offrir le loup est d'abord associée aux temps incertains que sont la naissance et la transition vers l'âge d'homme. L'Antiquité classique connaît bien le mythe du loup dans les légendes fondatrices (l'exemple de Rome en est l'archétype), mais aussi à l'occasion de la fête des Lupercales, qui associait Rémus et Romulus aux cérémonies en l'honneur du dieu Faunus et de la fécondité.

Dans l'ensemble du monde slave, le loup peut aussi représenter une force bénéfique. En Serbie, on plaçait un crâne de loup sur les ruchers afin de faciliter la multiplication des abeilles et la production de miel[22]. En Bulgarie, le maître de maison considérait comme un honneur le fait qu'un loup lui subtilise une brebis de son troupeau : il y voyait une attention à son égard et un présage de bonheur. En Russie, on laissait aussi la brebis au loup qui venait de l'enlever : « Ce qu'un loup a entre les dents, il le tient de saint Georges », dit le proverbe. Le troupeau était ainsi marqué de façon positive, puisqu'il était protégé par saint Georges — le « pasteur des loups ».

En Ukraine, les loups étaient appelés les « chiens de saint Georges » : les légendes rapportent que ce dernier les utilisait à la chasse et qu'il les montait comme des chevaux pour faire le tour de son troupeau. En témoignage de reconnaissance, le saint les nourrissait en cas de besoin : il leur distribuait du pain ou leur faisait cuire leur pitance[23]. Dans l'ouest de l'Ukraine, mais aussi en Galicie, saint Nicolas prenait souvent la place de saint Georges.

Nous avons là un de ces traits si fréquents de « double foi », de coexistence pacifique entre les différentes strates de croyances qui formaient la foi du paysan. Ceci est tellement vrai que les symboles pouvaient s'inverser : si un loup filait en travers du chemin, c'était

pour le moujik un heureux présage ; un pope traversait la rue, il y voyait un mauvais signe[24]. Ce rôle positif du loup est particulièrement mis en valeur dans deux autres contextes qui caractérisent la culture populaire : la notion de frontière et les contes merveilleux.

LE CHIEN, LE LOUP ET LES FRONTIÈRES

Dans la distribution des fonctions symboliques, le chien et le loup sont les gardiens des frontières majeures : le premier veille sur les limites domestiques — celles qui ont pour centre la maison et le village — et il obéit aux ordres de son maître ; le second surveille la lisière des espaces sauvages et mystérieux, exécutant en cela les ordres de saint Georges (de saint Sava en Serbie)[25].

Comme gardien des frontières entre ce monde-ci et l'au-delà, le loup est un ennemi farouche de certains démons (en particulier les fièvres personnifiées), justement parce que celles-ci violent les limites qui séparent les deux mondes. C'est pourquoi, si un loup passait la frontière entre l'espace sauvage et l'espace social, sans raison apparente, le paysan russe y voyait le plus souvent un mauvais présage. En Serbie, lorsqu'un loup traversait une ville ou un village, les habitants considéraient qu'une maladie ou une épidémie menaçait, et tous partaient chasser l'animal.

Nous avons vu que certains hommes pouvaient se transformer en loup, précisément parce que ce dernier est lié aux frontières entre les deux mondes — humain et surhumain. Tel est le cas des sorciers, mais aussi des morts qui n'arrivent pas à passer dans l'autre monde, et qui se transforment en loups-garous ou en vampires. À l'évidence, les relations du loup avec le surnaturel expliquent que ses dents ou son poil soient utilisés dans la sorcellerie comme dans la magie populaire.

Le loup avait encore pour rôle de surveiller certaines frontières liées au temps, en particulier celles qui ouvrent ou qui referment le cycle annuel. Hérodote nous conte ainsi l'histoire des Neures (peut-être une des composantes du substrat slave) qui, une fois l'an, se changeaient « pour quelques jours en loup, avant de revenir ensuite

à leur forme première ». Ce sont « les jours du loup », que les Perses appelaient le « mois des loups[26] ».

LE LOUP GRIS, LE PRINCE ET L'OISEAU

Les contes merveilleux mettent souvent en lumière le mythe de l'homme auquel des animaux reconnaissants viennent en aide, afin qu'il franchisse les étapes d'un rituel initiatique. Un des exemples caractéristiques concerne la capture de l'Oiseau de feu (qui est probablement l'hypostase de Simargl, le dieu solaire des Slaves païens dont l'origine est persane). Le loup gris va permettre au jeune prince d'accomplir son exploit, non sans qu'il ait d'abord égorgé son cheval :

> Que faire sans cheval ? Ivan-Tsarévitch poursuit sa route à pied, mais au bout de trois jours, il n'en pouvait plus de faim et de fatigue. Accablé, il s'était laissé tomber sur une souche quand un grand loup gris sortit du bois : — Te voilà bien triste, Ivan-Tsarévitch, dit le loup. Pourquoi as-tu les mains lasses, la tête basse, l'échine courbée ?
> — Comment ne pas me désoler ? Que faire sans mon cheval ?
> — C'est toi qui as choisi ce chemin, de quoi te plains-tu ? Mais j'ai pitié de toi. Dis-moi où tu vas, ce que tu cherches.
> — Le tsar Demïan, mon père, m'a envoyé chercher l'Oiseau de feu qui volait les pommes d'or de son jardin.
> — Mais sur ton cheval, tu n'y serais jamais arrivé ! Moi seul je sais où niche l'Oiseau de feu, moi seul peux t'aider à le dénicher. Et en échange de ta monture, je vais te servir fidèlement, en toute droiture ! Monte sur mon dos et agrippe-toi bien.
> Ivan-Tsarévitch obéit et le loup fila comme le vent. Le loup court, d'un bond passe les monts, d'une foulée franchit les vallées, des pattes dévore l'espace, de la queue efface la trace. Le Tsarévitch n'a qu'à se cramponner[27]...

Le loup aidera aussi le jeune prince à s'emparer du cheval à la crinière d'or, à partir avec Hélène-la-Belle, et à revenir à la vie, après que ses frères, jaloux de ses dons, lui eurent tranché la tête... Là aussi le loup est celui qui est capable de détruire les forces impures (les frères), de dévorer les mauvais démons (les corbeaux), et qui permet la conquête du bonheur.

UN DÉTOUR CHEZ LES SLAVES DU SUD : VUK ET LE LOUP

Dans certaines régions d'Europe, où les loups et les ours ont vécu jusqu'à une époque récente, les noms et les prénoms qui dérivent de leur désignation ont perduré. Il n'est que de penser aux pays de langue germanique, qui ont maintenu *Wolf* comme nom, mais aussi comme prénom (de même que le composé Wolfgang).

L'Église catholique a donc permis de maintenir certaines appellations qui n'étaient pas d'origine chrétienne. L'Église orthodoxe toléra plus encore le maintien de rituels anciens à valeur apotropaïque. Un des prénoms que nous venons d'évoquer — *Wolf* dans les langues germaniques, *Vuk* en serbe — est ainsi lié à des croyances très anciennes, qui ne se sont guère estompées avant le siècle dernier en terres slaves.

En Serbie, le loup se trouve ainsi à la base des rites de protection et d'initiation qu'évoque l'éminent linguiste Vuk Karadžić en 1818, dans son *Dictionnaire serbo-germano-latin.* Il y précise, à l'entrée du mot qui est aussi son prénom : « Quand les enfants d'une femme ne vivent pas, elle donne à l'enfant le nom Vuk pour que les sorcières ne puissent le manger : c'est pourquoi on m'a donné ce nom à moi aussi. »

Dans les commentaires de ses *Proverbes serbes,* Vuk rapporte ce que fait la sage-femme lorsqu'elle coupe le cordon ombilical d'un nouveau-né de sexe masculin, dans une famille où les enfants sont tous morts à la naissance. Afin d'écarter une éventuelle malédiction, elle porte l'enfant dans la cour et crie de toutes ses forces : « Écoutez bien, villageois ! À la connaissance de l'univers entier : une louve a mis au monde un loup ! À la santé de l'enfant[28] ! »

Avant même la naissance de Karadžić, ses parents avaient apparemment décidé de l'appeler Vuk, parce que cette dénomination avait l'avantage de l'associer à un monde autre que celui de la stricte orthodoxie. Quelles raisons avaient pu les y pousser ? Les parents Karadžić semblent avoir cherché à protéger le nouveau-né des puissances du mal qui, à leurs yeux, avaient emporté leurs cinq précédents enfants. En fait, son père ne s'arrêta pas à la dénomination Vuk ; il s'attacha à suivre fidèlement le rituel qui devait rendre opérant ce prénom,

dans l'intégralité de ses séquences fonctionnelles. Un oubli, une erreur, et l'enfant ne serait plus protégé.

Il est clair qu'à partir d'un prénom se crée toute une symbolique qui traverse les registres du réel immédiat. Recevoir et porter un prénom permet de se situer et de s'intégrer à un certain environnement physique et spirituel[29]. La religiosité populaire considère que l'attribution d'un prénom entraîne la fixation de caractères spécifiques. Dans la Chine ancienne, on connaissait la force de ces croyances qui jouaient un rôle social déterminant. Dans l'Europe actuelle, le choix d'un prénom situe aussi bien les parents que les enfants. Comme l'écrit Claude Lévi-Strauss,

> Les prénoms classent les parents dans un milieu, dans une époque, et dans un style ; ils classent leurs porteurs de plusieurs façons : d'abord parce qu'un Jean est un membre de la classe des Jeans ; ensuite parce que chaque prénom possède, consciemment ou inconsciemment, une connotation culturelle qui imprègne l'image que les autres se font du porteur, et qui, par des cheminements subtils, peut contribuer à modifier sa personnalité de manière positive ou négative[30].

Chez bien des peuples archaïques, le cadavre d'un enfant qui n'a pas reçu de prénom est enterré sans les cérémonies ordinaires : il est jeté ou brûlé. On estime en effet qu'il n'a pas encore d'âme et qu'il participe des « esprits insatisfaits ». En milieu chrétien, l'enfant non baptisé demeurera éternellement dans les limbes ; lors de l'attribution d'un prénom lié à un saint patron, il s'est longtemps présenté deux possibilités qui révèlent la lente décroissance de la strate primitive.

D'une part, même après la christianisation, on rencontre l'attribution d'un prénom d'origine païenne dans les familles princières, porteuses de la tradition locale. D'autre part, dans les villes comme dans les campagnes, la référence au sacré a eu tendance à se dédoubler[31] : dans la Russie ancienne, on pouvait donner à l'enfant qui venait de naître un prénom lié à l'univers païen, à côté du prénom purement orthodoxe. On tâchait ainsi de détourner le mauvais sort, en espérant qu'il s'attacherait au premier et épargnerait le second[32]. C'est pourquoi on cachait parfois le prénom du baptême pour ne garder que le prénom traditionnel[33].

La situation de Vuk Karadžić s'apparente peut-être au cas russe : ses parents l'auraient-ils fait baptiser en lui donnant secrètement un prénom orthodoxe, tout en lui faisant ostensiblement porter un pré-

nom d'origine non chrétienne ? Estimaient-ils que la mort de leurs autres enfants avait disqualifié les seuls prénoms orthodoxes, talismans trop faibles contre les forces du mal incarnées par les sorcières ? L'hypothèse est plausible, et il serait intéressant de connaître les prénoms des enfants mort-nés qui ont précédé Vuk pour pouvoir répondre de façon plus précise.

Quoi qu'il en soit, les parents de Vuk ne se contentèrent pas de choisir un prénom non chrétien ; ils s'attachèrent à suivre fidèlement le rituel qui était censé le rendre efficient. Ils franchirent ainsi une série de degrés liés aux conduites initiatiques que réclamait la coutume, en accomplissant un cérémonial complexe, organisé en séquences, qui se prolongea plusieurs années.

Le rituel que suivit le père de Vuk a été récemment reconstruit par Milovan Vitezović[34]. On y trouve une cohérence qui coordonne trois composantes : l'intervention d'un officiant (ici le père de famille), des formules incantatoires ou leur équivalent, enfin une série d'actions cérémonielles dont nous allons rapidement indiquer les différentes phases telles qu'elles ont pu être reconstituées.

Tout d'abord le nouveau-né fut placé sur une peau de loup — un premier geste apportant un contact magique qui devait assurer sa prospérité : la fourrure électrisée du loup devait transmettre à l'enfant la force de l'animal auquel on le consacrait, au moment précis où il pénétrait dans le monde des vivants. Ensuite, dès les premiers cris de l'enfant, son père se dirigea vers la colline la plus proche ; il monta au sommet, séjour des forces sacrées, et se mit alors à imiter le hurlement du loup, un moyen privilégié pour entrer en contact avec le surnaturel[35].

Selon la même tradition, le père de Karadžić ne s'arrêta de hurler que lorsque des loups lui répondirent, signe qu'une horde considérait l'enfant comme l'un des siens et qu'elle le prenait sous sa protection. À partir de ce moment, on estimait que la garde de l'enfant avait effectivement été transmise à la louve-mère adoptive.

En contrepartie, le jeune Vuk dut apprendre très tôt à imiter le hurlement de ses « frères-loups », puisqu'il venait d'être doté d'une nouvelle identité. Celle-ci lui avait été conférée par sa deuxième naissance, celle qui était liée à la magie et qui lui avait permis de pénétrer dans un espace nouveau, que sa vertu singulière devait soustraire à la maladie sinon à la mort.

Dès lors, quand ses parents appelaient le jeune Vuk, ils le faisaient

volontairement très fort. On sait en effet que, dans la pensée magique, nommer un objet, un être ou un animal doit le contraindre à se présenter, à paraître et peut-être à agir. Par des appels réitérés et sonores, l'enfant serait mieux protégé, car on appelait aussi à ses côtés ses frères-loups.

Le lien avec l'animal protecteur fut encore renforcé lors de la première coupe de cheveux car, en vertu de la tradition, Vuk dut alors montrer à son parrain ses « dents de loup » (dents de lait). Finalement, on apprit au jeune garçon qu'il ne devait pas avoir peur s'il venait un jour à rencontrer un loup : il aurait seulement à le regarder, droit dans les yeux, et à lui dire : « Laisse-moi passer, frère[36]. »

Maintenant, il serait intéressant de savoir quelle était l'attitude de Karadžić à l'égard des croyances populaires. Qu'en pensait-il réellement ? Les respectait-il et si oui, comment ?

Certains indices semblent montrer que Vuk s'est personnellement plié à deux exigences liées à la coutume que nous avons rappelée. Devenu adulte et fin connaisseur de la culture populaire, il s'abstint de commenter le rituel qui le liait au loup. La brièveté de la note qu'il publia au mot « Vuk », dans son *Dictionnaire serbo-germano-latin,* et l'allusion qu'il y fait dans ses *Proverbes serbes* en sont un témoignage éloquent. Dans la mesure où Karadžić connaissait parfaitement la richesse des coutumes qui étaient liées au loup dans la culture serbe, on peut penser que sa conduite relève ici du sacré de respect face au sacré de transgression. Afin de ne pas profaner les rituels qui semblaient le protéger, l'homme Karadžić aurait sacrifié les explications du savant. Pour préserver l'efficacité du pacte qui le liait aux loups, il lui fallait éviter d'en divulguer les détails et de les livrer aux profanes. Pour que le rite existe, pour qu'il ait un sens, il faut avoir foi en sa nécessité et respecter les obligations qui en découlent. Après tout, la foi ne dérive-t-elle pas du désir de croire ?

Sur un autre plan, qui est parfaitement symbolique, rappelons que Karadžić prenait soin d'écrire la première lettre de son prénom en minuscule : il procédait de ce fait à l'encontre de l'usage établi lorsqu'il s'agit de noter un prénom (orthodoxe ou autre), à plus forte raison lorsqu'il s'agit du sien. Peut-être tenait-il à souligner ainsi la relation privilégiée qui le liait au loup ? En ce cas, la majuscule « V », qui aurait désigné le seul prénom, n'aurait-elle pas constitué un barrage entre lui et l'animal-totem ? Au contraire, le « v » minuscule,

tracé consciemment et de manière répétée, était censé renforcer la relation directe avec l'animal protecteur.

Comme nous l'avons souvent vu en observant la civilisation du paysan russe, la culture serbe a longtemps préservé des croyances et des pratiques qui restent liées à la permanence d'un sacré non chrétien. De ce fait, nous avons pu évoquer les dimensions d'un mythe qui se concrétisait à travers certains temps — les moments de passage ; certains espaces — le haut lieu représenté par la colline ; certains symboles — le loup ; certains intercesseurs — le père devenu mage ; enfin la reconnaissance de certains interdits — le pacte tacite avec les loups.

Le cas de Vuk Karadžić est d'autant plus remarquable qu'il concerne un homme qui a contribué, plus que tous, à noter ces traditions et à nous les transmettre. Il nous a permis d'approfondir quelque peu l'étude d'un mythe fondamental dans toutes les civilisations traditionnelles — celui des animaux intercesseurs et des esprits protecteurs, dans le cadre des rituels de protection. Les mentalités prémodernes sont en effet sensibles à l'imaginaire autant qu'à l'expérience et privilégient des mythes explicatifs qui relient l'homme au sacré. À ce niveau, le mythe ne vise pas à rendre compte de la réalité, même s'il s'appuie sur un certain empirisme ; il cherche à donner un sens à la réalité. De fait, plus notre connaissance du monde est fragmentaire et incertaine, plus nous avons besoin de ces schémas de l'imaginaire, qui aident à résoudre les problèmes de l'au-delà comme ceux du quotidien.

V

Le lièvre

Chez de nombreux peuples, l'image du lièvre est liée à la fécondité, parfois à la lubricité, en raison de l'ardeur amoureuse qui semble le caractériser. Cet animal étant assimilé au lapin dans le symbolisme du peuple russe, il est censé sortir la nuit, au clair de lune, et se trouve souvent lié à cet astre *(mesjac)* dont le nom rime avec le sien *(zajac)*. Comme la lune relève aussi en russe du principe masculin [1], il se dessine un lien triangulaire entre la fécondité, le lièvre et la lune, qui représente un des symboles actifs du renouvellement cyclique de la vie [2].

LE LIÈVRE ET LA FÉCONDITE

Le lièvre figure en bonne place dans les dictons érotiques des Slaves [3], mais aussi dans les danses et les rondes (sous le diminutif *zajn'ka* en russe) qui accompagnent les rituels de noces. On le retrouve aussi à cette occasion en Biélorussie et en Ukraine, en Serbie et en Pologne.

Dans la Russie paysanne, le thème du lièvre revient systématiquement au cours de la semaine qui précède le mariage, puis pendant la noce elle-même. Il est évoqué dans les chants rituels, par le biais de périphrases qui s'accompagnent de gestes : si le lièvre bondit d'un côté, cela signifie la richesse (il « prend de l'or ») ; s'il saute de l'autre

côté, les fiancés doivent aussi « sauter le pas », et l'assemblée leur demande de s'embrasser (ils franchissent alors « la rivière profonde »).

Lors des accordailles, on « frappe le lièvre » en prétextant qu'il écrase les choux dans le potager (une conduite signifiant, dans la région de Kalouga, que le mariage va bientôt être consommé). On le bat encore symboliquement avant le départ du fiancé pour la cérémonie religieuse : n'a-t-il pas coupé la route du jeune homme, ce qui est un signe de mauvais augure ? (région de Smolensk). De même, on utilise l'expression « attraper un lièvre » en plaçant un bâton ou une poutre en travers de la route, avant d'exiger du train de noce une rançon (de la vodka ou de l'argent), qui correspond au droit de passage (région de Novossibirsk et Russie du Nord).

Pendant la noce, la jeune fille demande au lièvre de ne pas faire les cent pas dans l'entrée de l'izba et de ne pas trépigner d'impatience ; elle lui promet de venir dormir avec lui, c'est-à-dire avec son fiancé.

C'est aussi le lièvre qui surveille le four pour savoir si le pain de noce est cuit (immigrants russes de la région de Kharkov) — un pain qui représente ostensiblement un symbole phallique. Après la nuit de noce, les femmes mariées (et elles seules) chantent en chœur : le lièvre pleure parce qu'il ne trouve plus de choux (région de Podolsk). Près de Vologda, c'est une danse évoquant le lièvre qui est interprétée[4]. À l'évidence, tous ces rites ont un lien étroit avec la magie de la fertilité dans laquelle le lièvre joue un rôle fonctionnel de premier plan[5].

Là ne s'arrête pas la signification symbolique de notre quadrupède. On l'imagine en effet également lié aux forces impures *(nečistaja sila)*, dans un système mythologique où les animaux forment une composante essentielle.

LE LIÈVRE ET LES FORCES IMPURES

Chez les Slaves, le lièvre fait partie du groupe des animaux qui servent d'intermédiaire entre les hommes et les puissances occultes. Lorsqu'un lièvre est issu d'une métamorphose, il peut incarner l'âme d'un mort (au même titre que les oiseaux ou les papillons), ou représenter un être protée comme l'ours ou le loup. S'il est noir, il incarne l'esprit de la maison (le *domovoj*) — un être bon ou mauvais comme lui, selon l'attitude que l'on adopte à son égard[6].

En Russie, le lièvre et le génie des eaux (le *vodjanoj*) sont censés avoir les pires relations : dès lors, autant ne pas prononcer le nom du lièvre lorsque l'on est en bateau, de peur de déclencher la colère du *vodjanoj* qui pourrait provoquer une tempête[7].

En Ukraine comme en Tchécoslovaquie et en Serbie, le lièvre a été mis directement en relation avec les créatures que l'on considérait comme les représentantes du démon : animal-protée, il est devenu une des créatures dans lesquelles le sorcier ou la sorcière s'incarnent volontiers. De même, des contes bulgares nous montrent comment le diable chevauche un lièvre pour aller jusqu'à Dieu, afin d'assister au mariage du soleil[8].

Comme le lièvre semble loucher (d'où son surnom de *kosoj* en russe), on pense qu'il est porteur du mauvais œil : ainsi un lièvre qui coupe la route du train de noce est un mauvais présage ; s'il s'approche d'une maison, cela annonce un feu ou la mort d'un des habitants[9].

Dans la Serbie du siècle dernier, le nom du lièvre ne devait pas être prononcé devant une femme enceinte, et l'on ne devait pas lui montrer de lièvre mort, sinon son enfant pourrait loucher ou dormir les yeux ouverts. Ce genre de croyance n'est pas propre au monde slave ni à l'Europe. En Extrême-Orient, un lien étroit était établi entre trois éléments que nous avons évoqués — le lièvre, la lune et la femme. Les Chinois, par exemple, considéraient que, si une femme enceinte s'exposait aux rayons de la lune (comme le font les lapins et les lièvres), son enfant naîtrait avec un bec de lièvre.

L'idée que le lièvre avait partie liée avec les forces du mal conduisait à penser qu'il était dangereux de manger sa chair — croyance très répandue chez les vieux-croyants, pour lesquels il s'agissait d'un acte impur[10]. (Cette idée était partagée par les chiites d'Anatolie, mais pour une tout autre raison : le lièvre était à leurs yeux l'intermédiaire entre Allah et les croyants[11].)

La double symbolique du lièvre explique donc bien l'importance qui était la sienne dans les représentations populaires.

VI

La grenouille et la fertilité

Afin d'entrevoir d'autres liens que les cultures slaves ont tissés entre le monde animal et le merveilleux, nous aborderons un des mythes qui relient la grenouille à la notion de fertilité : c'est celui de la princesse-grenouille. Pour cela, il nous faut rapprocher plusieurs éléments qui sont apparemment hétérogènes. Cette démarche nous amènera à préciser une série d'hypothèses qui pourraient constituer un début de décryptage.

UN PUZZLE À RECONSTITUER

À côté d'illustrations tirées d'une chronique polonaise, d'un trésor remonté à la surface par des archéologues, nous analyserons des récits ethnographiques du siècle dernier, puis un conte russe, enfin une ballade bulgare. Comme pour les pièces d'un puzzle, leur adjonction à la place adéquate et dans le sens idoine devrait permettre de reconstruire un ensemble dont le codage s'est progressivement effacé de la mémoire collective. La reconstitution de cette mosaïque pourrait nous aider à retrouver la fonctionnalité de signes apparemment arbitraires, et d'envisager le sens caché d'un cérémonial archaïque. Une fois réactivé et comme réamorcé, ce rituel nous offrira peut-être une certaine perception du mythe sous-jacent qui se trouve lié à une vision très ancienne de la fertilité.

La Chronique dite de Radziwill, qui remonterait au XIIIe siècle, est

le premier élément du puzzle. Dans une copie effectuée deux siècles plus tard, nous trouvons des illustrations qui présentent des jeunes femmes en train de danser, visiblement lors d'une célébration rituelle. Une de leurs caractéristiques est d'être revêtues de longues robes dont les manches, très longues, touchent presque le sol.

Une confirmation de ce trait nous est apportée par les ethnographes russes, qui connaissent bien ces vêtements. Ils étaient encore portés, au milieu du XIXe siècle, dans certaines parties des provinces de Nijni Novgorod, de Riazan et de Penza[1]. Les manches avaient une longueur qui pouvait atteindre 1,50 m à 2,50 m ; une ouverture placée sous les aisselles permettait de les retenir, soit pendant le travail soit en permanence[2]. Dans la région de Riazan, ces longues manches ne s'enfilaient même pas sur les bras mais se nouaient et s'enroulaient autour du cou[3]. Nous avons là le deuxième élément de notre puzzle.

La troisième composante lui est directement liée, et nous en avons connaissance grâce à l'archéologie. Sur des bracelets du XIIe siècle retrouvés à Kiev figurent les prêtresses d'un culte païen oublié. Pourtant le motif gravé sur le métal nous fait comprendre que ces jeunes femmes revêtaient des robes aux longues manches avant d'entamer leurs danses sacrées. Sans doute détachaient-elles alors les bracelets qui retenaient leurs manches aux poignets, afin de scander des mouvements rituels, au son des cithares et des triangles. Ces manches qu'elles déployaient, à l'instar du griffon dans la mythologie de l'Asie mineure, devenaient alors comme des « ailes ». Peut-être simulaient-elles alors un envol, afin de protéger l'arbre de vie qui relie le ciel et la terre, et de multiplier les richesses ?

Si nous avons bien affaire à une danse sacrée, son interprétation peut être éclairée en rapprochant notre sujet d'un autre élément — le conte de la princesse-grenouille — dont il nous faut citer le passage essentiel pour notre sujet :

> Le roi voulut donner un bal pour voir laquelle de ses brus dansait le mieux. Tous les invités et les brus étaient déjà arrivés, sauf le prince Ivan qui pensait : « Comment y aller avec ma grenouille ? » Notre prince Ivan se mit à sangloter. La grenouille lui dit : « Ne pleure pas, prince Ivan ! Va au bal » ; et la grenouille sortit, ôta sa peau, se para merveilleusement ! Elle arriva au bal ; le prince Ivan se réjouit et tout le monde applaudit en voyant sa beauté. On se mit à manger ; la princesse-grenouille suça les os, puis les mit dans sa manche ; elle but et versa le reste dans l'autre manche. Voyant ce qu'elle faisait, les autres brus mirent aussi les os dans

leur manche et, après avoir bu, elles versèrent le reste dans l'autre manche de leur robe. Le moment de la danse arriva ; le roi envoya chercher ses brus aînées, mais elles le renvoyèrent à la grenouille. Celle-ci se mit à danser aussitôt avec le prince Ivan : elle dansa, tourna tout à fait à merveille ! Elle agita sa manche droite : apparurent des forêts et des ruisseaux ; elle agita sa manche gauche : s'en envolèrent des oiseaux de toutes sortes[4]...

Nous retrouvons ici le principe de la multiplication des richesses, qui résulte lui-même de trois événements concomitants : le passage de l'état de grenouille à celui de princesse, une transformation qui devient possible grâce à l'habit qu'elle endosse alors et à la danse rituelle qu'est le bal de la cour. Ce point précis va nous permettre de faire un nouveau pas vers la compréhension de notre rituel de fertilité, dont on retrouve certains aspects dans les cérémonies nuptiales du siècle dernier.

Dans les noces de la Russie centrale, il était une coutume qui rappelle le mythe que nous venons de voir — la conquête d'un nouveau statut par le biais d'un changement d'habit. Dans le gouvernement de Voronej, la marieuse aidée du garçon de noce ôtait à la fiancée sa pelisse courte *(polušubok)* et la revêtait de la longue pelisse *(šuba)* qu'elle venait d'apporter au nom du fiancé. Comme la grenouille change de peau pour se métamorphoser, le passage de la jeune fille à l'état de femme mariée était marqué symboliquement par le rituel initiatique du changement de « peau ». De plus, la qualité du vêtement avait en soi une signification magique : la fourrure qu'elle revêtait était chargée d'attirer sur elle abondance et fertilité.

Dans la province de Riazan, la mariée se conduisait comme la princesse du conte : elle plaçait dans sa manche droite (côté positif et favorable) quelques morceaux de pain et de gâteau ; mais il devait s'agir d'entames, un signe propitiatoire. La jeune femme les mangeait après le mariage religieux *(venčanie)*, car ces premiers morceaux devaient concrétiser un destin favorable, lié à la prospérité, à la continuité de la lignée, à l'interaction entre les générations.

Par trois fois le rituel était ainsi placé sous le signe de la fertilité, le chiffre trois étant lui-même important puisqu'il dénote le principe du changement, comme tous les nombres impairs. Dans ce cas précis, il marque la venue de la jeune femme et son intégration au foyer du mari, auquel elle ajoute une nouvelle force de travail et donc une richesse bien réelle.

Sous une forme antithétique, ce mythe et nombre de ses composants se retrouvent dans les chants populaires notés en Bulgarie au XIXe siècle : des esprits élémentaires y prennent alors la forme de jeunes femmes qui entretiennent des rapports complexes avec le monde des hommes. Ce sont les *samodivy* (ou *samivily)*, dont la puissance surnaturelle vient aussi, pour l'essentiel, des tuniques qu'elles revêtent.

Lorsqu'elles entament leurs danses rituelles, les *samodivy* dégrafent leurs bracelets ornés à l'effigie de Simargl, le griffon ailé qui relie le ciel à la terre : leurs longues manches se libèrent alors et leur permettent de prendre leur envol, telles les prêtresses qui figurent sur les bracelets kiéviens du XIIe siècle[5]. La ballade de *La Samodiva mariée malgré elle* éclaire de manière complémentaire le mythe qui nous intéresse :

Stoïan paissait les veaux
Dans les lieux de danse des *samodivy*
Et se divertissait à jouer de la flûte ;
Les *samodivy* se rassemblèrent,
Se rassemblèrent et dansèrent,
Dansèrent et se fatiguèrent,
Puis en l'air prirent leur envol
À travers les verts sapins
Où sont les sources limpides,
Et par les prairies en fleurs
Jusqu'aux plaines unies.
Toutes trois se déshabillèrent.
Elles ôtèrent leurs robes,
Posèrent leurs mouchoirs aux bords brodés,
La verte ceinture virginale
Et leur veste merveilleuse.
Nues, elles entrèrent [dans l'eau]
Et se baignèrent.
Stoïan poussa son troupeau
Et lui fit descendre la pente,
Il surprit les *samodivy*.
Stoïan s'empara de leurs robes,
Les *samodivy* sortirent,
Nues toutes trois, sans chemise,
Et toutes trois supplient Stoïan :
« Stoïan, jeune berger,

Donne-nous, Stoïan, nos vêtements,
Nos vêtements merveilleux. »
Stoïan ne veut pas les leur donner.
La plus âgée lui dit :
« Rends-moi, Stoïan, ma robe,
Car j'ai pour mère une marâtre,
Et ma mère me tuerait. »
Stoïan rien ne lui répondit,
Mais il lui remit sa robe.
La seconde dit à Stoïan :
« Rends-moi, Stoïan, mes habits
Car j'ai des frères, ils sont neuf
Et ils nous tueraient et toi et moi. »
Stoïan rien ne lui répondit
Mais il lui remit ses vêtements.
La troisième, on l'appelle Marika ;
Celle-là dit à Stoïan :
« Rends-moi, Stoïan, mes habits,
Mes habits merveilleux,
Car je suis l'unique [enfant] de ma mère,
Je lui tiens lieu de fils et de fille.
Toi, Stoïan, ne cherche pas
À prendre une *samodiva* pour femme,
Une *samodiva* n'enrichit pas une maison,
Et n'aurait pas soin de tes enfants. »
Stoïan doucement lui répondit :
« C'est une telle jeune fille que je cherche
Qui soit l'unique enfant de sa mère. »
Et il l'emmena chez lui,
La vêtit d'autres habits
Et se maria avec elle.

Le début de cette ballade précise très nettement que le caractère surnaturel de ces jeunes femmes vient de leurs robes, auxquelles s'ajoutent deux attributs caractéristiques : les mouchoirs qu'elles utilisaient pendant leurs danses et qui étaient brodés. Ce dernier point n'avait pas seulement un caractère esthétique ; les motifs possédaient un caractère symbolique dont nous verrons par la suite les significations. De plus, les jeunes filles nouaient autour de la taille une ceinture verte — un code expliquant le statut de vierge que devait avoir ces « prêtresses ».

Ce statut leur était-il imposé ? Les *samodivy* étaient-elles stériles, comme les *rusalki* ? Faisaient-elles partie de la catégorie des « morts insatisfaits » — ces humains qui n'avaient pu mener leur vie à son terme, poussés par des circonstances tragiques qui les avaient empêchés de connaître les rites de passage adéquats ? Or ces rites étaient seuls capables de les faire passer de la catégorie des vierges à celle des femmes (aptes à procréer) ; puis de la catégorie des vivants à celle des morts véritables — ceux qui reposent en paix, avec eux-mêmes et avec les autres.

Rusalki et *samodivy* relèvent d'archétypes à la fois proches et différents : ce sont des jeunes femmes qui, ayant perdu leur virginité malgré elles, repoussent la maternité. Seulement, les *rusalki* sont le plus souvent condamnées à la stérilité, tandis que les *samodivy* refusent les enfants que leur imposent les hommes.

La ballade bulgare nous montre aussi que l'origine de leur état surnaturel se trouve comme inversée. Les *rusalki* sont devenues des êtres surnaturels en fonction d'un schéma que nous trouvons dans la mythologie des ophélies du XIXe siècle : séduites puis abandonnées, elles n'ont pas été consacrées en tant que femmes par les rituels nécessaires — ceux du mariage. Plongeant de désespoir dans les eaux de la rivière, elles ne connaîtront pas non plus les funérailles des humains, ces autres rites indispensables pour leur permettre de partir vers l'au-delà — le royaume des ancêtres. Jeunes filles comme les autres, les *rusalki* acquièrent malgré elles un statut surnaturel, auquel elles sont en quelque sorte condamnées, car elles sont entrées dans la catégorie des « morts insatisfaits ».

Au contraire, dans la ballade, la *samodiva* est dès l'abord un être surnaturel. Elle devient une simple femme, capable d'avoir des enfants, lorsqu'elle est contrainte au mariage. Elle ne retrouvera son état initial, surnaturel, que lorsqu'elle aura quitté les humains en remettant ses vêtements sacrés — ceux qui lui donnent la possibilité de s'envoler et d'abandonner sans remords ses enfants.

La ballade bulgare nous permet aussi de mieux comprendre cette coexistence entre des aspects païens et des éléments chrétiens qui sont souvent complémentaires. En effet, le témoin de mariage de la *samodiva* et de Stoïan n'est autre que saint Jean, qui sera aussi le parrain de leur premier enfant, selon la tradition des Slaves du Sud. Saint Jean est parfaitement intégré à la vie qui l'entoure ; il y joue

même avec le feu, puisqu'il s'arroge un rôle tentateur sinon diabolique.

N'est-ce-pas lui qui demande à Stoïan de faire danser sa femme, au son de son fifre de berger ? N'est-ce pas lui qui cherche à savoir pourquoi la *samodiva* n'interprète pas le rituel sacré, qui nécessite vêtements et instruments adéquats ?

Stoïan se mit à jouer...
Et Marika se mit à danser
Comme dansent les êtres humains.
Saint Jean lui dit :
« Marika, ma chère commère,
Pourquoi, commère, ne danses-tu pas
Comme dansent les *samodivy* ? »
« Saint Jean, mon compère,
Prie, compère, Stoïan
Qu'il me donne mes habits,
Mes habits de *samodiva,*
Sans eux je ne puis danser. »
Et saint Jean lui en fit la promesse,
Et Stoïan se laissa persuader ;
Stoïan se trompa lui-même [croyant]
Comme elle lui avait donné un enfant,
Qu'elle ne penserait pas à s'en retourner ;
Et il prit les habits,
Les prit et les lui rendit.
Et Marika fit une pirouette,
Puis s'envola par la cheminée,
Se posa sur la maison
Et siffla à la façon des *samodivy.*
Ensuite elle parla à Stoïan :
« Ne te l'avais-je pas dit, Stoïan,
Qu'une *samodiva* ne tient pas une maison ? »
Elle battit des mains, battit des mains,
Puis elle prit son essor
Et bien loin s'en alla,
Dans les vertes forêts solitaires
Jusqu'au séjour des *samodivy,*
À la source de la virginité ;
La Marika se baigna, sa virginité lui revint
Et elle s'en retourna chez sa mère.

En un élan, la *samodiva* va reconquérir les deux pôles d'indépendance et de virginité qui constituent l'essence de sa liberté. Repoussant le principe de fertilité, jusque dans la maison qu'elle refuse d'enrichir, elle rejette aussi la notion de stabilité, qui est liée au foyer en tant que centre du monde. Elle prendra son essor vers la forêt (ce lieu mythique par excellence), en passant par le conduit de la cheminée qui est considéré comme un des liens avec l'autre monde. Pour elle, comme pour la grenouille du conte, il faut partir vers le paradis verdoyant où l'attendent les siens.

Ce codage nous montre aussi que la *samodiva* est redevenue un être surnaturel, puisque pour l'être humain la forêt signifie le lointain (à l'inverse du foyer et de sa cheminée), le danger (à l'inverse de la sécurité domestique), la solitude (face au groupe ami — celle des autres *samodivy* qu'elle retrouve).

Une dernière question retiendra notre attention : le thème de la *samodiva* est-il unique, ou bien apparaît-il sous d'autres formes, au niveau des grands mythes universels ? À travers l'image de la *samodiva,* nous retrouvons en fait, sous une enveloppe bulgare, un sujet « itinérant » qui s'est incarné dans le mythe des femmes protées : ce sont les femmes-serpents (dont Mélusine est l'archétype) et les femmes-cygnes.

Au niveau structurel, ce dernier schéma est comparable à celui des *samodivy* : un jeune homme entre dans un jardin interdit, y voit des femmes qui se baignent nues après avoir déposé leurs enveloppes d'oiseau, conquiert l'une d'elles en lui confisquant ses plumes et l'emmène chez lui. Il en a bientôt un enfant, mais la jeune femme réussit à récupérer son plumage et s'envole au loin[6].

Le mythe qui naît à partir de la volonté de ces femmes est essentiel : il représente un regroupement sous une forme qui les protège des hommes dont le but semble être de limiter ou de supprimer leur indépendance. Nous retrouvons ici le thème des amazones et celui de la stérilité voulue, tout au moins le refus de la fécondation par le seul désir de l'homme. Nous retrouvons aussi le souhait d'organiser une société de femmes pour les femmes. La culture populaire russe connaît bien ce phénomène : le chapitre que nous avons consacré au bouleau nous a montré que s'actualisait chaque année un « pacte d'amitié » entre femmes *(kumlenie),* qui était conclu au printemps ou au début de l'été.

Par rapport au mythe de la non-fécondité acceptée, revendiquée

et conquise, celui de la princesse-grenouille est antinomique. Il s'agit là d'une créature-protée qui épouse son rôle. À l'inverse des *samodivy* ou de ses belles-sœurs, elle incarne la fécondité voulue, intrinsèque à sa nature. C'est en cela, justement, qu'elle est grenouille.

VII

Le serpent et le dragon

De tout l'ensemble des représentations mythologiques, celle du serpent est sans doute l'une des plus complexes : n'est-il pas capable de détruire l'ordre existant, mais aussi d'en restaurer l'équilibre ; n'est-il pas de ce fait le médiateur entre le cosmos (au sens grec de l'ordre) et le chaos ? En ce sens, l'image du serpent n'est pas contradictoire : elle est plutôt dialectique, car elle permet de déboucher sur un état nouveau, qui est une synthèse des contraires antérieurs. En lui, la vie et la mort aboutissent à la résurrection — celle qui vient après sa période d'hibernation et son changement de peau [1]. Pour essayer de mieux éclairer le mythe, nous l'aborderons de manière comparative.

Lorsque le serpent prend la forme du dragon, il crée une relation entre deux éléments antinomiques — l'eau et le feu — qui sont à l'origine de la fertilité (la vie) ou de la sécheresse (la mort). Il peut en effet libérer l'eau du ciel ou au contraire la retenir. Dispensateur de la pluie, de l'eau-semence, maître des femmes par conséquent, il contrôle l'équilibre et la fécondité du monde lorsqu'il apporte avec lui l'humidité.

Chargé de veiller sur l'avenir, que sa sagesse lui permet de connaître, le serpent est aussi celui qui protège la famille. Dans nombre de civilisations dont font partie les Slaves, il est le génie tutélaire de la maison, l'ancêtre de la race.

LE SERPENT OU LA PROTECTION JALOUSE

À partir de matériaux issus principalement du folklore biélorusse et lituanien, deux chercheurs russes très remarquables (V. Ivanov et Vl. Toporov) ont tenté de reconstruire le prototype d'un mythe indo-européen — celui du serpent poursuivi par le dieu de l'orage. Au terme de cette lutte, le serpent finit par se réfugier dans l'eau, qui est l'élément originel dont il est sorti et qu'il contrôle étroitement[2].

Dans ce domaine, nous savons que son rôle est ambigu : il protège les eaux avec un soin tellement jaloux qu'il peut les retenir et provoquer la sécheresse. D'ailleurs, la rivière que garde le serpent-dragon n'est-elle pas souvent une rivière de feu ? Pour en faire une vraie rivière et délivrer les eaux, il faut tuer le serpent, comme le montre le mythe du dieu du tonnerre (en Bulgarie, tuer une couleuvre n'est-il pas un rituel destiné à provoquer la pluie[3] ?).

Protecteur des eaux, le serpent est aussi le gardien des frontières. Autrefois, on le sculptait sur les fontaines, sur les barrières et même sur les églises. De ces points d'observation, ou dans la montagne de cristal qu'il habite, il veille éternellement sur les trésors enfouis. De l'Australie à l'Europe, une croyance très répandue fait le lien entre la tête du serpent et les pierres précieuses, entre l'œil du serpent et le diamant ou le quartz. Le plus souvent, il s'agit de pierres transparentes, lumineuses, qui sont associées aux puissances magiques. On les retrouve dans les rituels chamaniques comme dans les schémas des rites d'initiation les plus connus[4].

Le serpent, en tant que maître de l'initiation et gardien des mystères, se rencontre aussi en Bulgarie. Jusqu'au siècle dernier, lorsqu'on y enterrait de l'argent ou des objets précieux, on prononçait une incantation pour que la corde qui avait permis de placer la cassette en terre se transformât en serpent protecteur[5].

Ce rôle de protection rapproche le serpent de l'ancêtre qui veille sur ce qu'il a de plus cher — la maisonnée, celle qui tire de lui son origine. Dans l'ensemble du monde slave, l'ancêtre de la race fut longtemps honoré sous la forme d'un serpent que l'on situait sous le seuil ou sous le foyer, mais du côté droit, considéré comme positif. En Biélorussie comme en Pologne, la couleuvre était d'autant plus appréciée dans ce rôle qu'elle passait pour être la reine des serpents.

Si l'une d'elles venait à s'installer au pied du mur de la maison, on y voyait un présage heureux.

Gage de prospérité, le serpent devint amulette et porte-bonheur. On connaît la vogue des bracelets ou des bagues en forme de serpents, de l'Antiquité à nos jours. En Bulgarie, on brode son effigie sur les chemises d'homme ou sur les tabliers des femmes, où il devient symbole de fertilité. Pendant le carême, il donne sa forme aux petits pains que l'on mange pour se protéger des piqûres de serpents. En Russie, on le retrouve sur de nombreux phylactères du haut Moyen Âge, que l'on appelle précisément *zmeeviki* (de *zmeja* « serpent »). Nous avons là un symbole très caractéristique de la double foi, puisque les serpents qui figurent à l'avers de la médaille font bon ménage avec ce qui est représenté à son revers — un motif chrétien qui est très souvent la Vierge à l'Enfant[6].

À côté du concept de protection figure celui de fertilité, auquel le serpent est étroitement lié.

LE SERPENT ET LA FERTILITÉ

Dans leur reconstruction du mythe indo-européen du serpent poursuivi par le dieu de l'orage, V. Ivanov et Vl. Toporov ont établi une série de séquences :

1) Le Dieu de l'Orage se trouve en haut, par exemple sur une montagne, au ciel (en compagnie du Soleil et de la Lune), au sommet de l'Arbre cosmique ternaire, orienté selon les points cardinaux.
2) Le Serpent se trouve en bas, au niveau des racines de l'Arbre cosmique, sur de la laine noire.
3) Le Serpent dérobe des bêtes à cornes (et les cache dans une grotte, derrière un rocher) ; le Dieu de l'Orage brise le rocher et délivre le bétail (ou les hommes).
4) Le Serpent se cache successivement sous divers êtres vivants ou prend leur apparence (un homme, un cheval, une vache, etc.). Le Serpent se cache sous un arbre ou sous une pierre ; le Dieu de l'Orage monté à cheval ou sur un char frappe l'arbre de son arme (une masse prenant la forme de la foudre) et le brûle, ou bien frappe la pierre et la brise.

5) Après la victoire du Dieu de l'Orage sur le Serpent, l'eau se manifeste (il pleut) ; le Serpent disparaît dans les eaux souterraines[7].

Nous avons là un mythe explicatif qui est fondamental pour une grande partie de l'humanité. On le retrouve dans les innombrables légendes du serpent-avaleur d'eau. Nous en rappellerons brièvement trois exemples caractéristiques, qui sont pris volontairement à des époques éloignées et chez des peuples fort différents.

L'Égypte ancienne nous présente le combat de Râ, dieu du soleil, avec le serpent du monde souterrain Apopis : ce dernier a englouti les eaux du Nil souterrain, mais Râ les libère à la suite de sa victoire. La Chine connaît une incantation à la pluie inscrite dans la pierre : « Serpent qui retiens les pluies, laisse-les s'échapper. » Quant à l'Australie, elle nous offre des légendes qui associent le Serpent à la fécondité de la terre (la mère originelle), mais aussi des danses qui permettent de conjurer la pluie et le terrible Serpent Arc-en-ciel[8].

Les Slaves opèrent une nette distinction entre les différentes sortes de serpents, en fonction du danger qu'ils représentent pour l'homme. Nous savons que ceux qui sont inoffensifs (en particulier la couleuvre) ont été assimilés aux forces protectrices et, par conséquent, aux ancêtres qui veillent sur la maisonnée. Au contraire, les vipères sont considérées en Pologne comme ennemies du soleil[9], ce que les Serbes et les Bulgares expliquent en disant qu'elles retiennent la pluie. Pour la faire tomber, des jeunes gens les chassent en chantant et en agitant des clochettes : le 14 avril, pour la Saint-Jérémie, ils sont chargés de les sacrifier au terme d'un rituel, en utilisant un instrument spécifique.

En Russie, lorsque le bétail est en mauvaise santé, on s'efforce de tuer les serpents alentour, car ils passent pour incarner la maladie. Pourtant, la complexité du serpent est telle que la médecine populaire utilise la peau du serpent, son sang, sa tête et même son venin[10]. Cette ambiguïté, que nous avons évoquée, correspond à l'ambivalence du sacré dans les croyances archaïques.

Dans le monde indo-européen, la notion de fertilité est étroitement liée au temps. Le dieu du tonnerre qui triomphe du serpent est généralement associé à un jour précis de la semaine. C'est le *dies Jovis,* le jour de Jupiter (notre jeudi), le *Thursday* des Anglais (le jour de Thor). Chez les Slaves de l'Est, le jeudi est aussi lié à la pluie ou à l'absence de pluie : « Pleine lune le Jeudi saint, printemps arrosé »,

dit le proverbe. De même, le jeudi est rattaché à un rituel de fertilité et de protection : se laver ce jour-là, avant le lever du soleil, garantit une bonne santé[11].

Dans les récits populaires du monde slave, le serpent-dragon est l'éclair qui féconde les femmes-nuages ou les vaches-nuages ; lorsqu'il touche la terre, il la fertilise en déclenchant les pluies salutaires. Dans le contexte des civilisations anciennes, le serpent agit sur la fertilité par un phénomène de rétention-libération, qu'il s'agisse des femmes ou des eaux, les deux éléments se combinant pour donner la vie. D'ailleurs, dans les légendes russes, le serpent est directement associé au phallus — l'eau qu'il garde ou qu'il libère représentant explicitement la semence. La secte russe des *skopcy* (castrats) ne disait-elle pas que, pour atteindre l'état idéal de pureté, il fallait « tuer le serpent », c'est-à-dire se faire châtrer[12] ?

LE SERPENT-DRAGON : DE LA TERREUR À LA SÉDUCTION

Le serpent qui protège et qui rend fertile peut aussi séduire ou tuer. Pour cela il se mue en dragon et crache alors sa flamme comme un soleil brûlant[13]. N'a-t-il pas repéré du haut du ciel les jeunes filles les plus belles pour les faire se consumer d'ardeur ? En Russie comme ailleurs, le dragon est d'abord ravisseur : « Soudain, voici que le dragon de l'Onde noire se mit à venir survoler ce jardin. Un jour où les filles du tsar s'y attardaient à regarder les fleurs, il surgit d'on ne sait où et les emporta sur ses ailes de feu[14]. »

S'il décide d'enlever des jeunes femmes, il les emmène au plus profond de la terre pour les enfermer dans ses grottes immenses. Là se trouvent tous ses trésors, parmi lesquels l'eau vive qu'il retient prisonnière[15]. Comme le dieu de l'orage a délivré l'eau des griffes du dragon, le preux libérera la jeune prisonnière, qu'il soit celui des récits populaires ou celui des textes chrétiens. L'un comme l'autre représentent sans doute une hypostase d'un dieu ancien.

Dans les légendes slaves, le serpent-dragon peut aussi se transformer en tourbillon, en brouillard ou en nuée : lorsqu'il enlève alors des femmes, il leur donne à manger des êtres humains, ou bien il les

dévore. S'il ne les ingère pas, il s'insère en elles et peut les faire mourir d'amour. Car les serpents aux cornes d'or ne se contentent pas de téter le lait des vaches[16] ; ils dessèchent les femmes en suçant leur poitrine pour absorber leur lait[17]. Ils choisissent alors de prendre l'apparence d'un homme dont la jeune fille tombe irrémédiablement amoureuse :

> De ses baisers, la jeune femme deviendra incandescente comme l'aube empourprée ; de ses prévenances, elle s'épanouira comme le soleil écarlate ; sans lui, elle se morfondra dans l'affliction ; sans lui, elle ne regardera plus la lumière du jour ; sans lui, elle se consumera, se consumera[18]...

En Russie, on voit dans les étoiles filantes des serpents de feu qui se précipitent à leurs rendez-vous d'amour, auprès de femmes solitaires. À l'endroit où tombe l'étoile, la jeune fille perd sa virginité. Elle devient sauvage, hâve et pâle ; elle s'en va, cheveux au vent, sans prendre soin d'elle, et n'a plus longtemps à vivre. Dans les Balkans, ne dit-on pas d'une femme devenue folle qu'elle est aimée d'un dragon ?

Curieusement, le dragon peut lui-même tomber amoureux de la jeune fille, surtout lorsque celle-ci a violé un tabou : ainsi, elle sera sortie dans la campagne au cours d'un orage, elle se sera regardée dans une coupe qui n'était pas couverte ou encore elle aura bu l'eau de cette coupe.

En Bulgarie, le dragon amoureux n'est dangereux que pour les jeunes filles qui n'ont pas encore subi le rituel de nubilité, le jour de la Saint-Lazare. Cette cérémonie comporte plusieurs éléments empruntés aux rites nuptiaux, la communauté marquant ainsi pour la première fois le passage du groupe des filles à celui des femmes en âge de se marier[19]. En s'unissant aux jeunes filles qui n'ont pas été initiées, le serpent leur confère une autre forme de connaissance et leur transmet une part de sa force magique. De leur union naissent des êtres à double vie et à double apparence — beautés et sorcières, preux et magiciens à la fois.

Cet archétype est bien connu de l'Antiquité classique, par exemple dans les légendes qui entourent la naissance d'Alexandre de Macédoine et d'Auguste. Nous savons qu'en Russie tel est le cas de Volx, qui est né du commerce qu'une femme avait eu avec un serpent merveilleux. À sa naissance, la terre trembla, la mer oscilla, des montagnes de nuages furent ébranlées et des pluies diluviennes tombèrent

sur la terre. Dans le *Dit de la troupe d'Igor*, le prince Vseslav est lui aussi le fruit de semblables ébats : de là son destin tragique qui le fait régner le jour et se transformer en loup dès la tombée de la nuit.

Ainsi le serpent est-il à la fois maître de l'eau, et donc de la fertilité, et maître du feu qui dévore et qui tue. Protecteur et séducteur, il incarne ces deux rôles dont la polarité est complémentaire et qui mêlent les strates païennes à la vision biblique. Car l'Éternel dit au serpent, au « séducteur du monde entier[20] », à celui qui induisit Ève en tentation : « Puisque tu as fait cela, tu seras maudit entre tout le bétail et entre tous les animaux des champs, tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie[21]. »

VIII

Les oiseaux

Les oiseaux accomplissent ce que les hommes ne peuvent faire mais dont ils ont toujours rêvé : rompre les attaches qui les retiennent à la terre, s'envoler, comme l'a tenté Icare. Nous avons là un des liens qui a toujours uni l'homme à l'oiseau. Il est d'autant plus fort qu'il se double d'un rapport privilégié entre l'oiseau et l'âme : dans les mythologies traditionnelles, celle-ci ne se libère-t-elle pas du corps, au moment de la mort, pour partir vers les cieux ?

Évoquant un autre voyage, le prince Vladimir Monomaque (1053-1125) disait en parlant des oiseaux migrateurs qui viennent des pays chauds : « Nous sommes étonnés de voir les oiseaux célestes arriver du paradis » *(... ptica nebesnyja iz irja idut)*[1]. Cette conception du lieu des béatitudes ne dérive que partiellement des Saintes Écritures. Elle provient sans doute en partie de la géographie païenne des Slaves, pour lesquels le paradis était un jardin merveilleux où résidaient les morts, quelque part à l'Orient, par delà la mer, là où se lève le soleil[2].

Dans les légendes russes, plusieurs oiseaux sont liés au monde de l'au-delà : tel est le cas du coucou, qui en garde les clefs ; de l'Oiseau de feu, dont le plumage a conservé la couleur du soleil — un témoignage de force vitale ; de l'alouette, dont le nom dialectal *vyrej*[3] désigne aussi le paradis *(irij/vyrij)* dans la Russie préchrétienne[4]. Aujourd'hui encore, l'alouette est fêtée le 9 mars[5], précisément parce qu'elle est « la première à arriver du paradis ». Dans un chant ukrainien, c'est un faucon qui se lamente :

Malheur à moi, à ma pauvre tête,
D'avoir trop tôt quitté le paradis[6]...

L'ÂME ET L'OISEAU

Parmi les mythes liés aux oiseaux figure l'image quasi universelle des âmes-oiseaux, qui se posent sur les branches de l'Arbre du monde[7]. C'est aussi le mythe du Phénix qui, sous l'apparence de l'Oiseau de feu, se retrouve dans les contes slaves[8].

Dans la culture traditionnelle du monde russe, l'âme semble plus précisément liée à la femme-oiseau : il n'est pas impossible que la mémoire de la langue ait conservé cette relation dans le diminutif d'affection *duša, dušen'ka, dušečka* (petite âme), qui est appliqué à la femme, et à elle seule. Pour sa part, la jeune femme est appelée *lastočka,* car elle est cette hirondelle qui doit partir pour construire son nid sous un autre toit[9]. De son côté, la fille mûre reçoit le nom de *lebed'* (cygne), en raison de sa beauté et de la transformation que lui apporte le mariage[10]. Quant à la veuve, elle devient un coucou *(kukuška),* qui se lamente sur la dépouille de son époux défunt, comme le faisait une princesse russe au XIIe siècle :

Mais j'entends la voix de Yaroslavna.
Dès l'aube, dans son angoisse,
Elle lance son appel, tel un coucou :
« Je m'envolerai, tel le coucou, au fil du Don,
Je tremperai ma manche de castor dans la rivière Kayali.
J'essuierai les plaies sanglantes de mon prince
Sur son corps vigoureux[11]. »

LES OISEAUX ET LA DIVINATION

L'Antiquité classique connaissait bien le rôle que jouaient les oiseaux dans les rites de divination, par exemple les oies du Capitole. Dans ce domaine, les Slaves attachaient aussi une grande importance aux oiseaux, comme le note Maksim Grek au XVIe siècle. Dans leurs chants, mais aussi dans leurs vols, les Russes pensaient lire des présages que *Le Sermon sur les mauvais esprits* permet d'expliciter au moins partiellement :

Nous croyons aux oiseaux et aux pics, aux corbeaux et aux mésanges, dit un « mauvais esprit » ; lorsque nous voulons aller quelque part, [nous observons] quel oiseau chante devant nous, et nous nous arrêtons en écoutant si c'est à droite ou à gauche ; s'il chante selon notre désir, nous nous disons : cet oiseau nous est propice[12].

LA POULE ET LE COQ

La Russie traditionnelle voit dans le coq et la poule des intermédiaires qui ont la capacité de révéler aux êtres humains les mystères de la vie et de la mort, et qui contribuent aussi à renforcer leur fertilité[13]. Lors des veillées de Noël, les jeunes filles ont coutume de disposer des petits tas de graines dans une izba, avant d'y lâcher une poule : le tas qu'elle choisit de picorer en premier désigne celle qui va se marier la première.

Comme le montrent les gravures populaires, ce rite est quasiment l'apanage des jeunes filles, qui tentent aussi de deviner les qualités ou les défauts de leur futur époux. Pour cela, elles placent sur le sol de l'izba un miroir, un tasse remplie d'eau et des graines : si la poule se regarde dans le miroir, le futur sera coquet ; si elle boit de l'eau, ce sera un ivrogne ; si elle picore les graines, il sera riche[14].

Par ailleurs, la poule est au même titre que l'œuf un symbole de fécondité et de renouveau. Aux yeux des paysans russes, ils disposent tous deux de ressources internes qui leur permettent d'exercer une influence positive sur la fertilité. C'est pourquoi, avant leur nuit de noce, les jeunes mariés doivent manger de la poule, dans l'idée que ce mets renforcera immanquablement leurs aptitudes à la procréation. C'est aussi une poule vivante qui entre dans la dot de la fiancée, tant chez les paysans que chez les citadins[15]. De même, au moment de l'achat du « lit de la mariée », dans la maison du fiancé, la marieuse entame une danse propitiatoire avec une personne déguisée en poule.

Dans la région de Riazan, mais aussi dans les milieux des artisans et des petits marchands des faubourgs, une coutume s'est longtemps conservée : le garçon de noce, lorsqu'il fait servir de la poule aux invités, désigne celle-ci par un nom de femme, le plus doux possible,

avant de décrire par le menu « ses qualités et sa beauté ». Le contenu érotique de son discours est d'autant plus évident qu'il l'émaille souvent de jurons rituels. Puis le garçon de noce s'adresse aux jeunes mariés et leur souhaite d'avoir autant d'enfants que la poule en a eus, et le chiffre qu'il cite est en général fantastique.

Dans les campagnes russes du début de ce siècle, on parle encore de « dieux des poules » (en la personne des saints Cosme et Damien), mais aussi d'un « dieu des poules » *(kurinyj bog)*. Pour les paysans, celui-ci les protège en particulier contre le *domovoj* et la *kikimora*, ces esprits des lieux qui sont capables de leur faire peur, de les écraser ou tout simplement de les enlever. Dans le gouvernement de Iaroslavl, ce « dieu » est représenté par une pierre trouée ou par un vieux pot, placés au-dessus des poules pondeuses : c'est là, disait-on, que s'installait leur protecteur. Le pot avait parfois une forme anthropomorphe, avec une tête, un nez, des oreilles et des yeux, et le fond en était toujours percé : l'orifice représentait l'ouverture féconde comme symbole de la création, tandis que l'ancienneté des objets les reliait aux ancêtres — eux aussi garants de fertilité et de protection[16].

À la même époque, en Biélorussie, le coq est surnommé *budimir* (« celui qui éveille le monde »). Tous les matins, il annonce cette victoire et devient par conséquent symbole de lumière. En tant que tel, on lui reconnaît la capacité de mettre en déroute les forces néfastes liées à la nuit. En hiver, si le coq chante plus tôt qu'à l'ordinaire, le moujik y voit un signe de dégel précoce ; en été cela annonce la pluie (de même si les poules s'ébrouent dans la poussière)[17].

Les capacités que l'on prête au coq et à la poule de prévoir l'avenir en firent des créatures insignes : c'est pourquoi on les utilisa dans les rituels de sacrifice afin d'obtenir la faveur des puissances de l'ombre, de même qu'on le faisait pour le cheval[18].

Le coq, le sacrifice et la mort

Chez les Slaves païens de la Baltique, le coq était l'oiseau consacré à leur dieu suprême Svantovit[19]. On estimait que son immolation rituelle avait le pouvoir de mettre en communication l'homme et la divinité, le profane et le sacré, en raison des dons exceptionnels qui lui étaient attribués.

De nombreux témoignages confirment ces sacrifices : ils avaient

lieu en particulier lors des funérailles, ce qui confirme le rôle psychopompe attribué au coq, au même titre qu'au cheval. L'un et l'autre étaient considérés comme des intermédiaires privilégiés entre la terre et le ciel, vers lequel ils conduisaient les âmes des défunts.

Au début du Xe siècle, le voyageur arabe Ibn Fadlan précise qu'un coq et une poule furent égorgés lors des funérailles d'un seigneur « russe[20] ». Cinquante ans plus tard, l'écrivain byzantin Léon le Diacre nous apporte un autre témoignage dans sa description des rituels qui accompagnèrent le siège de la forteresse de Derestr (l'antique Durostrum, aujourd'hui Silistria). À cette occasion, les troupes du prince de Kiev précipitèrent dans les eaux du Danube des coqs, mais aussi des nourrissons, ce qui constitua une partie des rites funéraires accomplis à la mémoire des soldats russes tombés au combat contre les forces byzantines[21].

Le lien entre le coq et la mort s'est maintenu en Russie jusqu'à une époque récente. Dans certaines régions, le lit sur lequel un proche parent venait de mourir était installé dans le poulailler. On l'y laissait trois jours, pensant que le chant du coq allait chasser les forces impures apportées par la mort[22].

Le coq et la prospérité de la maisonnée

Le coq était associé aux rites de fondation d'un édifice, qu'il soit public ou privé, et le phénomène de christianisation n'a pas interrompu cette coutume. En Serbie, on a retrouvé un squelette de coq sous le seuil d'une église qui date du XIIe siècle[23]. Faut-il s'en étonner ? Dans un autre registre, ne se dresse-t-il pas sur les clochers de nos églises, tout en étant un symbole de la République ? Lors des grands matchs de rugby n'est-il pas toujours la mascotte de l'équipe de France, sous l'appellation de coq « gaulois » ?

En Russie, le coq était la victime désignée lors des rites chargés d'assurer la prospérité de la nouvelle demeure. Les archéologues en ont retrouvé la trace dans les fondations de nombreuses maisons de Novgorod, où des os de coqs et de poules reposent à côté de crânes de chevaux[24]. Quel que soit l'animal sacrifié, la coutume voulait que l'on consommât sa viande tout en buvant force bière et hydromel. On enterrait ensuite les restes du festin rituel *(bratčina)*, auxquels la cérémonie avait conféré une puissance magique. De la même façon,

on plaçait en terre les coupes qui avaient servi à boire. Dans les fouilles effectuées en Biélorussie, les puisoirs que l'on a retrouvés avaient tous une poignée ornée d'un symbole qui rappelait le coq : l'artiste avait sculpté sa tête, sa crête ou encore sa queue, ce qui montre bien la puissance qui lui était attribuée[25].

Au XIXe siècle, des poules ou des coqs noirs étaient encore sacrifiés dans le but de protéger les communs, aux alentours de l'izba. Dans la région de Kostroma, on coupait la tête d'un coq sur le seuil du séchoir ou du bain, et l'on répandait son sang dans les coins afin d'écarter les forces du mal qui pouvaient y trouver refuge[26]. De même, le coq ou la poule permettaient de savoir si une maison qui venait d'être construite pouvait ou non être habitée. En Ukraine, près de Kamenets-Podolsk,

> on lâchait dans l'izba un coq noir et une poule qui y demeuraient une nuit entière ; si tout se passait bien, cela signifiait que l'on n'avait pas à craindre de diable ; s'ils disparaissaient... il fallait trouver un moyen d'en chasser le malin[27].

En Biélorussie, le rituel était plus complexe et pouvait durer six jours, comme la création du monde (nous le verrons plus en détail dans le chapitre consacré à l'izba). La septième nuit, si aucun animal n'avait subi de dommage, le maître de maison apportait avec lui les symboles de l'hospitalité — le pain et le sel *(xleb-sol')*. Puis il invitait le *domovoj* à transférer ses pénates dans la nouvelle izba, et prononçait pour cela une incantation en tenant un coq dans ses mains[28]. Si le coq ou le serpent familier venaient à mourir, on pensait aussi que le maître de maison n'avait plus longtemps à vivre.

Ces coutumes liaient le coq au sort de la maisonnée, mais aussi à celui du bétail, dont il assurait la prospérité au même titre que le *domovoj* ou que le serpent. Pour le paysan, le lien entre le coq et le *domovoj* était d'ailleurs évident : n'était-ce pas lui qui transportait le corps du *domovoj* lorsque celui-ci venait à mourir ?

Quant à la mort du coq, elle devait avoir lieu avant qu'il n'ait sept ans. Dans le cas contraire, il devenait dangereux, car il risquait alors de pondre un œuf d'où sortirait un serpent de feu. Alors, si un sorcier s'emparait de cet œuf et le gardait au chaud contre lui, avant de l'enfouir dans du fumier, une chose extraordinaire devait se passer : au bout de six semaines, un serpent sortirait de l'œuf et apporterait or et argent au sorcier[29]. Cet « œuf de coq », plus petit que l'œuf de

poule et qui ne contenait qu'un jaune sans blanc, était sans doute un œuf de serpent. Cela ne doit pas nous étonner si l'on prend en considération les liens entre le coq et le serpent dans l'imaginaire du paysan. Pour lui, « l'esprit qui veille sur la cour [*dvorovik*] peut prendre la forme d'un serpent à tête de coq, avec sa crête ; la nuit, il apparaît sous la forme du maître de maison avec la même couleur de cheveux[30] ».

En Bulgarie (régions de Varna et de Burgas), le 20 janvier ou le 2 février sont l'occasion de fêtes familiales consacrées à la santé des enfants, plus exactement des jeunes garçons. Ce jour-là, une tradition veut que l'on immole un coq (là aussi il s'agit le plus souvent d'un coq noir) dont la viande est consommée par les participants. Ce sacrifice s'accompagne d'un cérémonial particulier. Selon les villages, il a lieu le soir ou au petit matin, ce qui rappelle les descriptions faites par Léon le Diacre au Xe siècle, avec sans doute un sens comparable, lié au symbole masculin[31].

L'AIGLE

Parmi les croyances liées à certains oiseaux, l'aigle jouissait d'une véritable vénération, chez les Slaves comme chez bien d'autres peuples. En Macédoine, en Bosnie et en Serbie, l'aigle est le maître des orages : il peut détruire par le feu, accabler de malheurs ou de maladies ceux qui cherchent à l'atteindre ou à le blesser. Médiateur entre le ciel et la terre, il est en étroite relation avec le chêne (sur lequel il se perche), et donc avec la foudre[32]. En Bulgarie, ces croyances sont plus complexes : une de leurs composantes dérive en effet du substrat proto-bulgare, pour lequel la vision du monde liée au chamanisme forma une des bases de la culture populaire. Là comme en Sibérie et en Asie centrale, l'aigle est un symbole clanique : ses fonctions de maître et de protecteur sont proches de celles du dragon, avec lequel il est souvent identifié.

LE COUCOU

Le coucou et la mort

Pour les Slaves, le coucou gris est la personnification de la douleur et du deuil. À force de pleurer son frère mort, une jeune femme en aurait pris l'apparence : « C'est pourquoi, dit Vuk Karadžić, presque toutes les femmes serbes qui ont perdu un frère fondent en larmes si elles entendent le chant du coucou. » Son nom a même donné le verbe *kukati,* qui signifie en serbe « se lamenter[33] », comme en russe populaire *kukukovat'*[34].

Dans l'ensemble du monde slave, on estime qu'il suffit de compter les appels réguliers du coucou pour savoir combien d'années il vous reste à vivre. Cet oiseau est en effet considéré comme un des intermédiaires unissant les vivants et les morts[35], et son chant est associé à celui des *rusalki,* qui représentent aussi le royaume des ombres[36].

De 1971 à 1981, des ethnographes russes ont pu enregistrer sur magnétophone une cinquantaine de pleurs rituels liés au coucou, aux limites de la Russie et de la Biélorussie (régions de Pskov, de Vitebsk et de Smolensk)[37]. Ces lamentations ne sont pas le fait de pleureuses professionnelles, comme c'était le cas au siècle dernier lors des funérailles ou pour le départ d'une jeune recrue à l'armée. Il s'agit de « complaintes au coucou », qui sont toujours personnelles et intimes. Les récitantes sont des paysannes d'un certain âge, qui ont perdu un fils ou un mari dans des circonstances tragiques, pendant la dernière guerre ou plus récemment ; elles peuvent aussi pleurer la maladie d'un proche, la solitude ou la nostalgie de leur région natale.

Pour épancher leur chagrin, ces paysannes s'isolent dans les champs, dans la forêt ou près d'un marais, car elles trouvent inconvenant de le faire devant des témoins. Au printemps comme en été, le chant du coucou y crée le climat de tristesse approprié : lui aussi « pleure » les disparus, comme il peut incarner l'âme d'un défunt ou sa présence physique. C'est pourquoi la pleureuse lui demande des nouvelles de l'au-delà, avant de lui donner des informations sur elle-même et sur ses proches, puis de lui transmettre des injonctions ou des demandes qu'il doit communiquer à ses chers disparus[38].

Lors de son mariage, l'orpheline évoque aussi le coucou. Elle s'isole des autres en se rendant au cimetière, sur la tombe de ses parents,

où elle demande à sa mère de lui apparaître sous la forme d'un coucou, pour pleurer avec elle et pour la consoler[39].

Cependant, le coucou n'est pas seulement lié à la tristesse et à la mort ; il est aussi perçu en fonction du symbolisme que véhicule la fête chrétienne de l'Ascension, quarante jours après Pâques.

Le coucou, les femmes et le printemps

Nous avons vu que les paysannes russes avaient coutume de se lier par un pacte d'amitié *(kumlenie)* qui ne dépendait que d'elles et dont les hommes étaient écartés[40]. Ces serments étaient conclus au cours du printemps et au début de l'été, pour l'Ascension ou pour la Pentecôte, lors du jeudi de la Trinité (Semik) ou pour la Saint-Jean.

Dans le premier cas, ce rituel ne se contentait pas de rapprocher les femmes les unes des autres ; il mettait aussi en parallèle la résurrection du Christ et le renouveau du printemps, au moment précis où l'on entend chanter le coucou pour la première fois[41]. Selon les régions, cette coutume s'appelle *kreščenie kukuški* ou *poxorony kukuški* (le baptême ou les funérailles du coucou) :

> Pour célébrer ce rite, les villageoises de la province de Toula se rendent dans la forêt ; elles y recherchent deux bouleaux aux longues branches, qu'elles lient en forme de couronne, à l'aide de foulards ou de serviettes, et attachent leur croix aux arbres. Dans la moitié supérieure de la couronne, elles posent le coucou ou l'herbe appelée « les larmes du coucou », ou encore une couronne datant de la fête du Semik. Toutes les amies décidées à conclure un pacte d'amitié à l'occasion du Coucou passent alors deux à deux de chaque côté de la couronne et, à trois reprises, échangent un baiser à travers la couronne[42].

Le « coucou » lui-même était fait à partir d'une racine fourchue que les femmes avaient trouvée dans la forêt ; elle la revêtaient d'une chemise, d'un sarafane et d'un foulard, qu'elles avaient confectionnés la veille. Elles plaçaient ensuite le « coucou » dans le « nid » qu'elles avaient fait en liant les cimes de deux jeunes bouleaux. Le soir venu, elles enterraient le coucou en chantant :

> Adieu, adieu, petit coucou,
> Adieu, adieu, coucou bigarré,
> Aux nouveaux bouleaux,

> À la belle aurore,
> À la nouvelle herbe.

Dix jours plus tard, les femmes se réunissaient à nouveau dans la forêt pour ressusciter le coucou. Elles déterraient le mannequin et le posaient sur des branches en chantant :

> Petit coucou bigarré,
> Petit oiseau,
> Le printemps est arrivé,
> Le beau printemps
> Nous a apporté du grain[43]...

Tout en chantant, les paysannes s'offraient mutuellement des noisettes, des colliers ou des foulards pour renforcer encore leur amitié.

Il est clair que le baptême ou l'enterrement du coucou correspondent à un pacte qui vise d'abord à symboliser la solidarité des femmes. Le fait qu'il se situe au printemps, au moment du renouveau de la nature, en fait par ailleurs un rite calendaire chargé de décupler leur fécondité :

> La couronne du Semik est supposée contenir en elle la force végétale de la terre. Les femmes qui s'embrassent à travers ces couronnes, intègrent cette force non pas en tant que simples individus, mais en tant qu'individus de sexe féminin [...]. La force productrice de la terre doit se transmettre aux femmes [...]. Le rite du *kumlenie* prépare les femmes à une maternité future[44].

Comme le montrent les enquêtes ethnographiques du siècle dernier, le rite ne se déroulait pas en silence : il était accompagné de différents souhaits qui étaient formulés à l'adresse de chaque participante :

> Les toutes jeunes filles sont généralement accueillies en ces termes : « Il te faut encore grandir et t'épanouir » ; à une jeune fille nubile, on disait : « Que l'année prochaine on sépare ta tresse en deux, que les marieurs et les marieuses se présentent, que tu ne restes pas longtemps fille » ; aux femmes mariées, les souhaits ont un caractère approprié : « Que dans l'année il te naisse un fils, que vous soyez trois. » Les participantes murmuraient leurs désirs à l'oreille les unes des autres[45].

L'OISEAU ET SA COULEUR

L'Oiseau de feu et le Coq d'or

Dans la mythologie slave, l'oiseau apporte avec lui le printemps, car il escorte le soleil qui vient réchauffer la terre après les gelées de l'hiver. Devenu Oiseau de feu, il est, par excellence, le symbole astral que décrivent les contes russes : « Vers minuit, Ivan-Tsarévitch aperçut une grande lueur qui s'approchait du jardin, et bientôt on y vit clair comme en plein jour[46]. »

Le soleil et le feu sont aussi en relation étroite avec le coq, au point que le moujik parlait du « coq rouge » *(krasnyj petux)* pour qualifier le feu. Nous savons que même lorsque le feu consumait son izba, le paysan conservait à son égard une attitude de respect fataliste. Dans le conte du Coq d'or, ce dernier montre qu'il ne craint ni l'eau ni le feu, car il domine ces deux éléments. Lorsque le mauvais boyard le précipite dans un puits, le Coq d'or en boit toute l'eau ; lorsqu'on le jette dans le poêle, il se protège en recrachant l'eau absorbée[47].

Curieusement ces trois éléments — le coq (ou la poule), l'eau et le feu — se retrouvent dans un rituel de la vie quotidienne. Si un incendie réduisait en cendres la cabane dans laquelle il prenait son bain, le paysan estimait que le mal avait été causé par le *bannik* — l'esprit qui s'abritait dans cet endroit impur. Pour l'amadouer, il convenait alors de lui faire un sacrifice. Une fois la cabane reconstruite, on se saisissait d'une poule que l'on plumait ; on l'enterrait ensuite sous le seuil sans lui trancher le cou, mais après l'avoir étouffée. Il fallait ensuite sortir du bain à reculons, sans cesser de faire de profonds enclins au maître des lieux que l'on avait courroucé[48].

L'oiseau blanc

En Russie comme dans bien des pays, le cygne blanc était considéré comme un oiseau hors du commun. C'était un péché de le tuer, car il était censé résulter de la métamorphose d'une femme — légende qui a été adaptée dans le célèbre *Lac des cygnes* de Tchaïkovski.

De tout temps, cet oiseau a été lié à la neige : cinq siècles avant

notre ère, Hérodote disait que les Scythes parlaient de plume en évoquant les flocons de neige ; dans la Russie du siècle dernier, la neige qui recouvre les champs étaient comparée à des cygnes couvant leurs œufs. C'est pourquoi, lorsque ces oiseaux s'envolent pour les pays chauds, on dit en russe qu'ils emportent la neige sur leurs ailes.

La symbolique du cygne est en fait plus complexe, comme le souligne le dicton nordique : « Le cygne a des plumes blanches mais sa chair est noire. » Cette opposition radicale entre le blanc et le noir se retrouve chez la cigogne : en Serbie, si la première cigogne qui revient au village est entièrement blanche, on y voit un signe de stérilité et une année de famine ; au contraire, si elle est tachée de boue, la récolte sera bonne[49].

L'oiseau noir

Dans les rites liés à l'habitation, nous verrons que l'inconscient collectif utilise le codage de la couleur noire (du coq ou du chat par exemple) pour marquer le lien avec les forces mystérieuses, qui sont le plus souvent négatives.

En ce sens, le corbeau représente un des oiseaux qui incarnent le malheur : sa couleur et ses croassements lugubres annoncent des périodes de pluies désastreuses, des tempêtes de neige ou pis encore — la mort qu'il « porte dans son bec[50] ». Si le corbeau est le compagnon des sorciers, en Russie comme ailleurs, la pie accompagne les sorcières, à moins que celles-ci ne prennent leur apparence.

Par ce biais resurgit une strate de croyances beaucoup plus ancienne que la simple incarnation du mal par le sorcier ou la sorcière. En russe, les deux mots qui les désignent *(vedun* et *ved'ma)* dénomment ceux qui « savent » — la racine **ved-* signifiant la connaissance dans les langues slaves. C'est pourquoi le corbeau leur est étroitement lié, puisqu'il est un des oiseaux capables de connaître l'avenir. Tel est d'ailleurs le cas dans le mythe chrétien des origines, où le corbeau est chargé de voir si la terre commence à reparaître au-dessus des eaux, charriées par le Déluge : « Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche et il lâcha le corbeau, qui alla et vint jusqu'à ce que les eaux aient séché sur la terre[51]. »

Dans certains contes russes, la situation peut s'inverser : c'est par-

fois aux hommes que le corbeau demande d'éclairer ses rapports familiaux :

> Vassia alla au palais, parla au roi et ordonna d'ouvrir la fenêtre près de laquelle les corbeaux volaient. Il dit au roi : « Votre Majesté, vous voyez que trois oiseaux volent ici : le corbeau, sa femelle et leur fils ; le corbeau se dispute avec sa femelle pour savoir à qui appartient leur fils, au père ou à la mère, et ils demandent un jugement. Votre Majesté ! Dites, à qui appartient le fils. » Le roi dit : « Au père. » À peine le roi eut-il prononcé ce mot que le corbeau et son fils s'envolèrent à droite, et la femelle s'envola à gauche[52].

Ces quelques exemples nous montrent l'importance que les Russes, comme de nombreux peuples, attachent au monde des oiseaux. Messagers entre le ciel et la terre, ils connaissent les arrêts des dieux et peuvent dire aux hommes leur avenir ; liés au royaume des ancêtres, ils participent de leur double valence, apportant avec eux la prospérité aussi bien que la mort.

IX

Les animaux et la mort

LES FUNÉRAILLES DES ANIMAUX

En Russie, dans la région de Vladimir, certains animaux n'étaient pas seulement portés en terre ; ils avaient droit à des funérailles qui s'imposaient en raison de leur statut ou des conditions de leur mort[1]. Dans le premier cas, il pouvait s'agir d'un cheval, mais seulement d'un cheval de selle, d'un coursier qui ne servait jamais aux travaux ordinaires : « Son propriétaire le transportait sur un traîneau, comme un défunt, la tête en avant ; il l'emmenait jusqu'à un champ, creusait un trou au bord du chemin, puis retournait le traîneau sur la tombe[2]. »

Dans le nord de la Russie (gouvernement de Vologda, région de Solvyčegosk), le cheval qui mourait était transporté à travers champs sur un traîneau, même l'été, selon un rituel comparable à celui qui était réservé aux êtres humains dans cette région. On l'enterrait ensuite au bord de la route, de telle façon qu'il puisse reposer sur son côté gauche, puis on retournait le traîneau sur la tombe, que l'on entourait d'une palissade[3].

Dans l'Oural (district de Perm), il existait un véritable « cimetière d'animaux ». Dans une clairière près du village de Komarova, on voyait ainsi des traîneaux qui étaient tous dirigés dans le même sens. Un témoin du début du siècle en compta huit : chacun d'eux était placé sur un petit tertre qui recouvrait la tombe d'un animal. Interrogés sur la raison pour laquelle ils laissaient les traîneaux sur les tombes, les paysans répondirent seulement qu'ils faisaient comme leurs

pères ; ils procédaient ainsi même l'été et aucun d'eux ne se serait avisé de ramener chez lui le traîneau[4].

Un deuxième cas d'enterrement rituel se présente lorsque la mort d'un animal était attribuée au « mauvais œil » ou, de façon plus large, à une intention maligne — origine généralement supposée de la maladie ou de l'épidémie qui frappait le bétail. Chaque famille déléguait alors une personne, qui suivait le chariot (ou le traîneau) sur lequel l'animal était transporté. Le cadavre était installé dans une fosse, allongé ou bien debout, et l'on plaçait sur lui quelques branches de genévrier, avant de refermer la fosse « à clef ». Cela signifie effectivement qu'une serrure était fermée à clef symboliquement au-dessus de la fosse encore ouverte, dans laquelle on jetait ensuite la serrure et la clef. Parfois, on gardait cette dernière qui était suspendue quelque part dans la cour de la ferme. Comme l'expliquaient les paysans eux-mêmes, il s'agissait de « mettre sous clef l'esprit impur dont les méchantes gens avaient infecté l'animal innocent, ce qui avait causé sa mort ».

Après avoir refermé la fosse, les paysans y plantaient parfois un bâton ou encore un pieu de tremble. Dans certains villages éloignés, ils faisaient un feu sur la tombe, toujours avec du bois de genévrier, et les hommes sautaient par-dessus, bientôt suivis par les femmes. On expliquait cette coutume en disant qu'à cause du feu, les loups ne touchaient pas à la fosse, mais sautaient par-dessus pour éviter la maladie.

Un dernier acte rituel était accompli, qui consistait à retourner sur la « tombe » le chariot ou le traîneau qui avait servi à transporter l'animal. On laissait l'un ou l'autre six semaines sur la fosse refermée, avant de les reprendre ; parfois ils y restaient à demeure et n'étaient utilisés que pour des enterrements similaires.

À l'évidence, nous avons là une série d'actes rituels qui se situent très loin de la vision chrétienne du monde. Celle-ci n'apparaît que lorsque les paysans priaient les saints martyrs Blaise et Nédosie (Nedosija) pour le repos de leurs bêtes ce qui, malgré tout, n'était pas non plus très orthodoxe...

LES ANIMAUX, LES HOMMES ET LEURS FUNÉRAILLES

L'enterrement traditionnel des animaux est d'autant plus frappant qu'il correspond assez largement aux rituels funèbres que les paysans déployaient à l'égard des humains. Dans le nord de la Russie, on a longtemps gardé l'habitude de porter les morts au cimetière sur un traîneau, même en été. De même, deux rituels de purifications étaient mis en œuvre, pour les animaux comme pour les humains. Pour ces derniers, on disposait aussi des petites branches de genévrier sur le chemin du cimetière, avant d'en jeter dans la tombe. De même, on enfonçait un pieu de tremble sur la tombe d'un mort, s'il était soupçonné de maléfices ou si l'on estimait qu'il « ne se tenait pas tranquille ».

La peur que les paysans éprouvaient à l'égard des morts concernait donc les deux catégories d'êtres animés — les hommes et les animaux —, ce qui explique la proximité des deux rituels. De là dérive aussi l'idée de fermer la tombe — la sceller pour les êtres humains, la mettre sous clef pour les animaux[5].

Le sens des funérailles animales

Le fait d'enterrer les animaux de manière rituelle remonte aussi, sans nul doute, aux croyances préchrétiennes. Il s'agissait alors de protéger de la mort le monde alentour. Trois sortes d'enterrements sont à distinguer.

Le premier avait lieu lorsqu'un animal domestique succombait à la maladie, dans des conditions qui paraissaient provoquées par un esprit du mal. L'enterrer de manière rituelle, c'est-à-dire obligatoirement aux limites de la cour, du terrain, du village, signifiait supprimer la force de mort qui y avait fait son foyer.

Une deuxième forme d'enterrement rituel consistait à enterrer un animal vivant, qui incarnait les maux dont souffrait le village (le plus souvent l'épidémie qui ravageait le bétail). On enfouissait le plus souvent un chat noir, parfois un lièvre (région de Riazan) ou un chien (région de Nijni Novgorod). Ces animaux remplissaient (si l'on peut dire) la fonction de bouc émissaire qui étaient sacrifiés pour le

bien de la communauté. Là aussi, il s'agissait d'enterrer la mort qui rôdait.

Le troisième cas, enfin, se rencontre dans le rite d'*opaxivanie,* qui représente une cérémonie très codifiée. Son but est de détruire la mort qui menace le village, et qui s'est incarnée dans un animal domestique. L'enterrement rituel d'un animal est alors un des éléments d'une cérémonie complexe, qui s'est maintenue dans la Russie centrale jusqu'au début de ce siècle (nous y reviendrons en détail dans une autre étude).

Rappelons enfin que l'animal qui venait de mourir d'épidémie était souvent enterré debout (en particulier les bovins), « pour que le reste du bétail se tienne droit », c'est-à-dire ne tombe pas lui-même victime de la maladie, au propre comme au figuré[6].

LES ANIMAUX ONT-ILS UNE ÂME ?

Un peu plus haut dans ce chapitre, nous avons vu que les paysans s'efforçaient d'obturer les fosses et les tombes parce que les animaux se montraient parfois « insatisfaits » après leur mort, au même titre que les hommes. Leur esprit *(dux)* était donc capable de venir troubler les vivants et, là aussi, le parallélisme est frappant entre les uns et les autres. Certains paysans de la région de Vladimir affirmaient ainsi :

> Un animal possède un esprit au même titre qu'un être humain (un esprit justement et non une âme), mais il n'est pas baptisé ; il [l'esprit] reste sur terre pendant les 6 semaines qui suivent la mort de l'animal, comme pour l'homme. Pendant ces 6 semaines, le même ange conduit son âme par monts et par vaux, pour lui montrer ce qu'il a fait de bien et de mal, même si l'animal est innocent. Et il ressuscitera lui aussi au moment du Jugement dernier[7].

On voit ici comment les idées chrétiennes ont recouvert des conceptions anciennes qui existaient avant la conversion, en particulier celle concernant la proximité de vie et de destin entre toutes les créatures qui vivent sur cette terre. Il est clair que les animaux qui étaient morts de maladie étaient enterrés rituellement, non pas parce

qu'ils étaient particulièrement vénérés, mais parce que l'on craignait leur esprit insatisfait. Là encore, le parallélisme avec les êtres humains est frappant.

Lorsque les animaux mouraient prématurément, ils n'avaient pas non plus épuisé le capital de vie dont ils disposaient *a priori (vek, dolja).* Pour connaître le repos, il leur fallait le dissiper dans une « vie après la vie », qui ne pouvait qu'être nuisible. C'est cela justement qui menaçait l'équilibre entre la vie et la mort : il fallait alors trouver une parade, qui s'incarnait dans les rituels d'enterrement que nous venons d'évoquer.

Là encore, la richesse des matériaux que nous apporte le monde animal, la subtilité des représentations symboliques qu'il nous présente confirment bien l'idée de Claude Lévi-Strauss selon lequel les animaux étonnent les hommes « non parce qu'ils sont bons à manger, mais parce qu'ils sont bons à penser ».

Livre IV

L'IZBA

Introduction

Au début de ce siècle, le poète N. Kliouiev évoquait la longue file des maisons de bois, cette « Russie des izbas, convoi sans fin, [qui] prend son essor au carrefour des nuages[1] ». Il voyait dans l'izba le symbole parfait de la Russie et de sa spiritualité[2], comme Serge Essenine qui fut le dernier poète du village, le héraut et le chantre de la Russie en bois. À son tour, celui-ci a chanté « l'izba aux rondins dorés », celle qu'il voyait déjà disparaître sous les coups de boutoir de la Révolution, de l'industrialisation et du matérialisme militant : « Tout est anéanti, l'église, le village, les lointains, les champs, la forêt », écrivait-il au début des années 1920[3].

Cette nostalgie profonde de la Russie paysanne, son écrasement voulu et systématique, a été de nouveau ressentie très douloureusement par les « écrivains du terroir », les *počveniki* des années 1960-1970, qui ont décrit l'agonie du village. Pour tous, l'izba forme en effet un ensemble qui unit la civilisation matérielle[4] et la dimension spirituelle de la culture russe ; elle est l'archétype de cette civilisation rurale qu'elle exprime et transcende à la fois[5]. Elle est l'image d'un monde et l'axe de ce monde.

L'izba se présente comme un livre, comme un « texte » original qui nous informe sur le paysan, sur sa vie, ses croyances et son talent d'artisan, sur sa famille et sa communauté. Il faut y voir un ensemble de signes, de symboles et de rites, une *imago mundi* dont on peut essayer de déchiffrer les arcanes. En Russie, la tâche reste envisageable, dans la mesure où la désacralisation de l'habitat a progressé plus lentement que dans les autres parties de notre continent[6].

Comme l'a bien noté Mircea Eliade, le monde n'est pas seulement

imprégné de sacré parce qu'il a été créé par les dieux. Les dieux ont fait plus : « Ils ont manifesté les différentes modalités du sacré dans la structure même du Monde et des phénomènes cosmiques[7]. » Or l'izba, pour des poètes comme Kliouiev, recèle une cosmologie étrange, qui se caractérise

> par une réduction de l'univers aux dimensions du corps humain et une dilatation du corps à l'échelle du Tout. Entre le macrocosme et le microcosme, il y a l'izba, quintessence du Tout divin, animé par l'Esprit[8].

UNE CIVILISATION DU BOIS

En Russie, au milieu du XIXe siècle, seuls les magasins et l'éclairage public permettent de distinguer les agglomérations urbaines des villages, ou plus exactement de « l'océan » des villages russes. Cet éveil tardif du phénomène d'urbanisation se reflète parfaitement dans la liste des villes russes, qui n'a été établie officiellement qu'en 1852, à la fin du règne de Nicolas Ier. À cette époque, la dimension moyenne des agglomérations urbaines était inférieure à 700 maisons, et 82 % d'entre elles étaient encore en bois.

Naturellement, Saint-Pétersbourg faisait figure d'exception car, depuis sa fondation, Pierre le Grand avait obligé l'aristocratie à y construire des palais et des maisons de pierre. Cependant comme le peuple et la plupart des marchands n'avaient pas les moyens d'utiliser ce matériau, la capitale comptait encore plus de 70 % de maisons en bois en 1851[9].

Jusqu'au tournant de ce siècle, la Russie relève bien d'une civilisation du bois : comme l'izba, les chapelles, les églises et les icônes, les fortins et les forteresses sont faits exclusivement de bois ; de même les chaussées, qui sont recouvertes de planches. En Sibérie, on écrit encore sur écorce de bouleau au début du XIXe siècle et, dans toute la Russie, l'écorce de tilleul sert à tresser les chaussures de tille *(lapti)* au moins jusqu'à la révolution de 1917. C'est dire combien le travail du bois est primordial[10]. C'est dire aussi que la cabane ou l'izba ne sont pas réservées au village. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, elles dominent dans les villes, où les maisons en bois sans étages

forment encore 65 % des habitations, 25 % d'entre elles ayant encore leur toit de chaume[11].

Ceci dit, essayons maintenant de préciser ce qui fait le lien entre les deux facettes, matérielle et spirituelle, de l'izba.

BÂTIR

Comme le note un rapport de 1898 pour la région de Vladimir :

> Les matériaux permettant de construire l'izba et les différents bâtiments sont préparés par les paysans eux-mêmes, qui le font progressivement, tandis qu'ils n'achètent que peu de choses à la ville. Ils vont chercher dans la forêt les poutres qui doivent former les murs [...]. C'est là aussi qu'ils ramassent la mousse. Ils préparent eux-mêmes l'argile et achètent les briques à une usine du voisinage, la chaux à la ville, de même que le fer, les clous, le verre et quelques menus objets. Dans l'ensemble, la construction d'une izba ordinaire ne revient pas cher au paysan, si l'on prend en considération que le transport des matériaux et leur préparation passent par les mains du maître de maison, qui aide très activement les charpentiers. Quant à l'aménagement de l'izba traditionnelle, il n'est ni complexe ni compliqué[12].

Si monter une izba relève du travail du charpentier, nous voyons que la préparation des matériaux dépend le plus souvent du maître de maison et de ses proches. Au village, l'entraide est essentielle pour épauler celui qui veut se loger[13].

Le moment venu, on décide de choisir les arbres dans la forêt, puis de les abattre et de les transporter à l'endroit déterminé. Il faut ensuite élaguer les troncs et en faire un *srub* (une charpente), qui se présente comme une véritable « cage de rondins ». Celle-ci est faite de poutres encastrées, dont on calfate les interstices avec de la mousse goudronnée[14].

Il s'agit là de l'izba proprement dite, mais il reste à y construire le poêle — un élément essentiel dans ces contrées au climat rigoureux, qui rend parfaitement insuffisant le foyer ouvert de la cheminée occidentale. Ce poêle est en fait comparable à nos fours de boulanger[15] :

> Il comporte un socle, où l'on allume le feu, et, surmontant celui-ci, une

voûte en terre glaise : cette voûte, une fois surchauffée, ne retient pas seulement la chaleur à l'intérieur, de telle sorte qu'on puisse y faire cuire divers aliments, mais elle la fait rayonner tout autour et chauffe ainsi la pièce plus régulièrement et plus longtemps qu'un feu découvert [16].

Là encore, c'est au maître de maison qu'il revient de préparer le four (qui peut occuper jusqu'au tiers de l'izba), avec l'aide de sa parentèle et de ses amis. Ceux-ci apportent l'argile, qu'ils vont fouler au pied afin de la rendre malléable ; puis c'est à un spécialiste — le *pečnik* — qu'il revient de bâtir le poêle :

Dans un coin de la pièce, observe Pierre Pascal, il établit d'abord un soubassement *(opeček)* : un rectangle de petits rondins. [... Le poêle] est construit de briques. Il a une cheminée qui aboutit à un tuyau extérieur. Sa gueule *(čelo)* regarde la façade. Devant elle est une surface libre *(čestok)* sur laquelle on peut tenir au chaud les plats, asseoir un enfant [...]. Sur le côté libre et sur le devant sont aménagés plusieurs enfoncements destinés à de menus objets, un emplacement pour mettre à sécher les bandes servant de chaussettes *(portjanki)*. En bas, dans un cadre de bois, plusieurs ouvertures sont pratiquées où le chat et les poules peuvent se blottir. Le four sert à cuire le pain, à faire la cuisine, à faire bouillir des chaudrons d'eau pour la nourriture des bêtes, à chauffer l'izba. Par-dessus, comme il est long et large, on peut dormir à plusieurs ou simplement rester allongé au chaud [17]...

Une série de questions se pose maintenant, si l'on veut essayer de pénétrer la spiritualité de cet univers.

I

Bâtir et consacrer

L'UNIVERS ENVIRONNANT ET SA DIMENSION SPIRITUELLE

Dans nos représentations, le monde alentour n'a rien d'homogène. Face à l'espace sauvage se trouve celui que l'homme a organisé, modélisé, « domestiqué ». C'est celui de la ville et du village, du hameau, de la cour, de la maison — autant de cercles concentriques qui représentent le cadre familier, intériorisé, des périmètres assimilés par chaque individu. Dans cet espace investi se trouve l'eau du puits, qui est pacifiée et comme humanisée, par rapport à celle de la source, qui coule spontanément et où résident les fées.

Au sein même de l'izba, nous sommes entourés par le monde extérieur qui ouvre sur l'inconnu. Le village est encerclé par la forêt, où l'ordre humain n'est pas encore né. Au-delà se trouvent les limites, les marges qui ne sont déjà plus sûres : la lisière du champ ou du bois, la rivière — ce lieu où coule l'eau sauvage.

S'ils ne sont pas homogènes, les lieux alentours ne sont pas neutres non plus. Les hommes qui s'y insèrent les modifient radicalement et les structurent sur trois niveaux : un espace social, qui est celui de la communauté dans laquelle vit le paysan ; un espace religieux, qui relève de l'invisible, de l'imaginaire et du sacré ; un espace du travail, que constituent la forêt défrichée, brûlée, essouchée, puis le champ labouré.

Nous savons qu'avant d'installer son izba, le paysan détermine avec circonspection l'endroit où il peut le faire. Certes, beaucoup de villa-

ges russes se sont construits le long des chemins, où ils peuvent s'étendre sur un ou deux kilomètres, parfois davantage. Les maisons sont alors alignées de part et d'autre de la route, avec souvent une rue parallèle, où se trouvent les maisons pauvres avec quelques hangars[1]. Lorsque la disposition est ainsi prédéterminée, l'exposition des maisons ne dépend que très peu de chaque individu, et elle n'est pas forcément la plus appropriée. Cependant, lorsque l'alignement n'est pas rendu obligatoire par la situation du village, ce sont essentiellement les croyances religieuses qui déterminent l'orientation de l'izba, qui est mobile par sa nature même.

À une période plus ancienne, c'est la mise en valeur de la terre qui détermine le mode de vie du paysan, l'obligeant à se déplacer avec son abri, d'un essart à l'autre, au fur et à mesure que le sol s'épuise. C'est en cela que l'izba est fonctionnelle, car elle se démonte comme un meuble, ce qui est un atout important dans les conditions d'une agriculture sur brûlis.

Même à l'heure actuelle, la mobilité de cette construction (ou plutôt de cet assemblage) est considérable. L'izba démontée se transporte d'un village à l'autre, si l'on change de travail ou si l'on ne peut plus vivre dans un hameau dépeuplé[2]. La nouvelle de Soljénitsyne *La Maison de Matriona* nous en donne un exemple parfait.

Construire une maison, c'est aussi délimiter un cercle, créer son propre « centre du monde », autour duquel tout va se mettre à rayonner. La maison est en effet un axe symbolique, un monde-refuge, qui fait face à l'univers extérieur comme l'ordre s'oppose au chaos :

> En prêtant l'oreille au grand fracas des vagues,
> La mère-isba sourit,
> Et derrière le poêle dans un cri de cygne
> Meurt la lutte des mondes[3].

Pour Kliouiev, qui est l'auteur de ces lignes, l'izba est comme un nid, doux, calme, apaisé : « La vie dans l'isba ressemble singulièrement à la vie intra-utérine. Et il semble que ce soit ce paradis d'avant la naissance que Kliouiev cherche à retrouver », dit très justement une des plus fines analystes de sa vision du monde[4].

Comme toute édification d'un nouvel habitat correspond à un commencement, à une véritable Création qui rappelle le démiurge et l'ordonnancement de l'univers, la construction d'une izba correspond bien à une naissance. Ou plutôt ce n'est pas de « construction » qu'il

faut parler mais de « Nativité », pour reprendre le terme de Kliouiev, qui est réservé d'ordinaire à la naissance du Christ[5].

Nous sommes bien à l'aube de la création du monde car, dans la représentation que le paysan russe se fait de son izba, le coin aux icônes symbolise l'aurore ; le plafond — la voûte céleste ; la grosse poutre du plafond — la voie lactée. Ainsi, pour tout homme, même s'il n'est pas fondamentalement imprégné par le sens du sacré, l'habitat n'a rien de cette « machine à habiter » dont parlait Le Corbusier.

Cette formule « moderniste » et volontairement provocatrice se situe aux antipodes de la conception traditionnelle de la maison, pour laquelle la plupart des actes que nous appelons « quotidiens » ont aussi (et peut-être surtout) une valeur rituelle. Dès lors, afin de revêtir cette sacralité, la coutume impose un ordonnancement de l'espace qui détermine le lieu où bâtir, le temps et la manière. Suivre les préceptes anciens, c'est faire en sorte que les forces du surnaturel deviennent favorables à celui qui modifie, qui perturbe l'ordre des choses.

Pénétrer dans une grande izba du nord de la Russie permet de saisir rapidement pourquoi cette habitation forme un réceptacle du surnaturel, un sanctuaire où coexistent et se superposent des strates de croyances chrétiennes (avec les icônes et l'endroit où elles se trouvent) ou païennes (avec le *domovoj* et le poêle), qui représentent une complémentarité de forces[6].

Il faut voir aussi que la sacralité de cet espace protecteur s'effrite, lorsque l'on passe en sens inverse du coin aux icônes au poêle, puis au centre de la maison (matérialisé par la poutre maîtresse) ; de la maison au centre de la cour et à sa périphérie ; enfin de la cour au centre du village, puis à ses limites. Plus on s'éloigne de cet *axis mundi* que représente le foyer protecteur, plus le surnaturel sera affecté d'un coefficient négatif. Dans la cour, il est incarné par le *dvorovoj*, tandis que dans chacun des bâtiments qui s'y trouve réside un esprit des lieux. Lorsqu'il s'ajoute à cet endroit un élément impur (comme l'eau du bain) ou non dominé (comme l'eau de la rivière), on voit se renforcer les capacités de nuire des esprits surnaturels — ainsi le *bannik* et le *vodjanoj*, puis le *lešij*, qui hante la forêt.

Dans cet espace extérieur, les dangers vont en augmentant, plus on s'éloigne du centre où l'on a décidé de vivre. Choisir un emplacement pour y installer sa demeure devient dès lors un acte majeur, qui engage tout l'avenir de la maisonnée et doit s'accompagner des

vérifications nécessaires. Il s'agit d'abord de considérations pratiques (qui déterminent globalement le site), puis de la prise en compte d'un système de valeurs qui indique si le lieu est favorable ou défavorable, pur ou impur.

Endroits suspects ou favorables

Jusqu'au début de ce siècle, le paysan ne construit jamais son izba dans certains endroits suspects, et ils sont légion à ses yeux : ainsi le lieu où se trouvait autrefois un bain ; celui où s'est retourné un chargement ; le passage d'une ancienne route ; un terrain contesté par deux rivaux ; l'endroit où quelqu'un s'est blessé jusqu'au sang, avec une hache ; le coin où un loup ou bien un ours ont traîné leur proie avant de la dévorer ; pis encore, l'emplacement où l'on a retrouvé des ossements humains[7]. Tous ces lieux concentrent les forces du mal ou signalent à la mort le chemin à suivre.

Au contraire, l'endroit propice est celui où le bétail vient se reposer paisiblement. En Ukraine, nous dit un observateur du XIXe siècle, « on fait sortir le bétail de l'enclos et on le laisse aller à sa guise jusqu'à ce qu'il se couche pour ruminer. L'endroit où les animaux se couchent est considéré comme le plus favorable pour construire la *xata*[8] ».

Là comme ailleurs, « ce sont les animaux qui révèlent la sacralité du lieu : les hommes ne sont pas libres de choisir l'emplacement sacré : ils ne font que le chercher et le découvrir à l'aide de signes mystérieux[9] ».

Pourtant tous les animaux ne sont pas bons à suivre... Dans l'imaginaire collectif, les cornes de la vache et surtout du taureau sont un signe de prospérité, tandis que celles de la chèvre ou du bouc rappellent le diable. Ici encore viennent coexister strates chrétiennes et strates païennes.

Parmi les endroits idoines pour installer sa maison figurent aussi ceux qui ont déjà été habités, car ils ont été « éprouvés ». Ils ne sont défavorables que lorsqu'ils ont été marqués par certains signes néfastes : ainsi lorsqu'une maison a été détruite par le feu ou par une tempête, et si les gens qui l'habitaient n'ont pas survécu.

Avant de se décider définitivement, il faut enfin interroger le sort. C'est le troisième stade de l'opération, qui présente le double avantage d'interroger l'avenir et de structurer l'espace en réduction qui paraît favorable, après une localisation plus large.

L'espace

Le soir venu, le paysan russe place quatre petits tas de graines aux quatre coins de la future izba dont il délimite très précisément le périmètre[10]. Si les graines ne sont pas touchées pendant la nuit, l'endroit est considéré comme propice : on procède alors au marquage définitif, qui va créer la frontière entre l'espace extérieur et l'espace intérieur. Ce dernier sera clos par des murs et par une serrure, tandis que la porte et les fenêtres serviront de symboles, ou mieux de « filtres », qui permettront ou qui refuseront le passage entre les deux mondes, dans des conditions définies par l'usage (nous y reviendrons)[11].

En Biélorussie, une autre façon d'ordonnancer l'espace consiste à rassembler des pierres de quatre champs différents. L'avantage est double : comme les tas de graines, les pierres disposées aux quatre coins définissent un continuum qui réduit les dimensions du macrocosme à celles du microcosme ; par ailleurs, ces pierres qui sont prises dans un espace déjà conquis par l'homme permettent d'investir le site à construire et de le faire sien. Il reste ensuite à s'adresser aux ancêtres, en leur demandant leur intercession, pour que l'endroit soit définitivement intégré dans le système coutumier des relations religieuses et sociales[12].

Le temps

Pour construire sa demeure dans des conditions optimales, il faut aussi inclure son action dans le cycle temporel. Il convient de le faire avec sagacité, en liaison avec les rythmes saisonniers, en fonction des fêtes, des mois et des jours, car eux non plus ne sont pas neutres.

Les paysans russes de Sibérie attendaient la nouvelle lune (comme pour les semailles) et le début du printemps pour entreprendre une construction. Ils cherchaient aussi à faire coïncider ce travail avec une grande fête religieuse — l'époque du Grand Carême (ou carême de Pâques qui dure six semaines), la Pentecôte et surtout la Trinité,

considérée comme le moment le plus favorable[13]. Le proverbe russe rappelle : « C'est à la Trinité qu'on construit sa maison », car c'est alors que cesse l'interdiction de couper des arbres[14].

Pour commencer de bâtir, il restait à choisir un jour favorable dans la semaine (par exemple le mardi ou le jeudi en Ukraine). On ne devait jamais entamer un nouveau travail les autres jours, et surtout pas le samedi (« sinon, par la suite, on ne pourrait le continuer que le samedi[15]... »).

Pour le paysan d'Europe orientale, le temps et l'espace n'avaient donc rien d'uniforme, et seule la tradition permettait de déterminer les moments et les lieux véritablement fastes. La même situation se retrouvait au niveau du choix des arbres destinés à composer l'izba, car ils avaient des caractères extrêmement marqués.

LES COMPOSANTS

Nous savons que, dans les mentalités paysannes, l'arbre est doté d'une dimension qui est à la fois matérielle et spirituelle. C'est en fonction de ce double critère que l'on sélectionnait l'arbre qui convenait le mieux à la construction de l'izba ou à la fabrication des ustensiles de la vie quotidienne. Or, dans l'izba, tout est en bois à l'exception du poêle[16] ; tout est chevillé, car le fer ne fera qu'une entrée tardive dans les campagnes. En général, les paysans russes éprouvaient une véritable aversion pour les objets en fer, qu'ils percevaient comme une nouveauté dont le caractère insolite entraînait leur méfiance[17]. Le fer était « impur » à leurs yeux, et jamais ils n'auraient admis de voir un morceau de fer souiller leur cercueil. Les clous n'avaient-ils pas servi à fixer le Christ sur la croix[18] ? N'étaient-ils pas le symbole de la ville et de la grande industrie, deux dangers que les paysans percevaient comme majeurs pour la civilisation traditionnelle ?

Construite entièrement en bois, l'izba donne une impression qu'a très bien rendue le marquis de Custine dans ses lettres sur la *Russie en 1839*. Il note, en pénétrant dans une de ces grandes izbas du Nord :

> Je me crois dans la chambre principale de quelque bateau plat naviguant sur une rivière ; je me crois aussi dans un tonneau ; tout est en bois ; les murs, le plafond, le plancher, les sièges, la table, ne sont qu'un assemblage de madriers et de douves de diverses longueurs grossièrement taillés[19].

Pour chaque usage, le paysan va repérer les arbres dans l'environnement qui est le sien. Il les choisit l'un après l'autre, éliminant d'abord ceux qui ont des défauts, qui ne sont pas suffisamment droits ou élancés.

Lorsque la communauté décide de construire une église ou une chapelle, il convient de ne pas se précipiter (sauf si elles sont « votives », auquel cas il faut les construire en un jour). Pour faire « de la belle ouvrage », le maître d'œuvre doit d'abord « se libérer de toute souillure » : il fait maigre et ne boit plus d'alcool ; il prend un bain et enfile une chemise propre. Puis il prie Dieu en se souvenant du proverbe : « Commence en invoquant Dieu et termine de tes propres mains[20]. »

Dans le nord de la Russie, la construction utilise surtout les conifères — pins et mélèzes, qui sont d'abord sélectionnés pour leur taille (entre huit et dix mètres), ce qui détermine l'ampleur de la cage ou des cages de rondins qui vont constituer l'izba. Dans les provinces occidentales, il s'y adjoint le tremble ; en Russie centrale on utilise aussi le bouleau, mais moins souvent le tilleul qui est trop tendre, ou le chêne qui n'est pas abondant dans toutes les régions de Russie[21]. Dans le Sud au contraire, ce dernier est partout présent, et nous savons qu'il faisait l'objet d'un culte chez les Slaves païens, lié à Perun, le dieu de la foudre.

Dans la Russie du début de ce siècle, cette proximité de l'homme et de l'arbre a été chantée remarquablement par les « poètes-paysans » : « Tout provient de l'arbre, écrit Essenine dans *Les Clefs de Marie* ; telle est la religion, la pensée de notre peuple[22]... » L'arbre ne vit-il pas à côté du paysan, dans la familiarité de ses gestes humains ?

> Je rêve aux soirs d'avril, à leur humide crépuscule,
> Quand notre vieil érable semblait être accroupi
> Pour se réchauffer devant le brasier du couchant.

Kliouiev va beaucoup plus loin : pour lui, l'izba vit, au même titre que le bois, et la tradition souligne une généalogie qui est essentielle à ses yeux : l'homme descend de l'arbre et, à son tour, l'homme

engendre l'izba de bois. C'est aussi cette filiation qui explique l'attachement de l'être humain à son izba[23]. C'est elle encore qui se situe à la base du respect de l'arbre et des interdits qui empêchent d'abattre certains arbres, malgré leurs qualités intrinsèques.

L'ART ET LA MANIÈRE

La hache ou la scie ?

Au village, la hache ne quitte presque jamais le paysan, qui la porte en général passée à la ceinture. C'est elle, notait Tolstoï, qui permet au paysan de « construire une maison aussi bien que de tailler une cuillère[24] ». Indispensable à la plupart de ses activités, elle lui donne la possibilité de tailler des rondins, de faire un coffre, une écuelle, un chariot ou une araire[25]. Le dicton le dit bien : « C'est la hache qui habille, c'est elle qui chausse, c'est aussi elle qui nourrit[26]. » Celui qui sait la manier peut trancher un objet comme l'éclair ; il en fait jaillir des étincelles s'il vient à frapper un silex.

Ces capacités ont conféré à la hache une dimension spirituelle, qui rejoint l'antique tradition des religions préchrétiennes du nord de l'Europe, avec le dieu Thor des Scandinaves, armé d'un marteau, ou le Perun des Slaves, armé d'une hache[27].

Les amulettes du monde slave ancien précisent cette relation : elles montrent que la hache de Perun était ornée de symboles qui dénotaient le tonnerre et la foudre. Elle incarnait la force de la création, et l'on trouve des rituels qui vont du haut Moyen Âge au XIXe siècle russes, montrant que ces croyances avaient une fonctionnalité.

Récemment, des archéologues ont mis au jour dans la région de Smolensk un fortin datant des XIe-XIIIe siècles. Lors des fouilles, ils découvrirent une hache dans les madriers qui formaient les fondations de l'enceinte ; ils s'aperçurent aussi que ces derniers avaient été partiellement brûlés, selon une technique qui permettait de renforcer leur solidité tout en solidifiant la glaise placée dans les interstices[28]. Étant donné la valeur d'une hache à cette époque, celle qui a été découverte ne devait pas se trouver là par hasard. On peut penser qu'elle avait été jetée dans les flammes dans un but rituel — rendre

les murs invincibles. Certains rites du siècle dernier vont nous aider à préciser cette hypothèse.

Au XIXe siècle, au début du printemps, le vacher ukrainien avait coutume de frapper sa cabane de sa hache, en signe de protection, avant de mener paître son troupeau. Ailleurs, on pensait qu'il suffisait de ficher sa hache dans la porte de l'étable pour que le bétail ne se perde pas. De façon plus élaborée, les paysans de la région de Voronej avaient coutume d'allumer un feu rituel et d'y lancer une hache pardessus le bétail qu'ils avaient poussé près du feu, dans l'idée de le rendre plus fort et plus productif[29]. Il est tentant de comparer ce geste à celui que faisait le dieu Perun dans la mythologie slave, lorsqu'il lançait sa hache de feu (la foudre) à travers le ciel pour déclencher la pluie, la fertilité et les richesses.

À l'inverse de la hache, la scie est rarement utilisée dans les campagnes de la Russie centrale[30]. Elle n'y fait son apparition que dans la deuxième moitié du XIXe siècle, lorsque les cours d'eau commencent à être utilisés pour actionner des scieries. La fabrication de planches s'accélère alors dans le Sud, où le bois est plus rare, et elles servent à fabriquer les murs extérieurs et les planchers. Dans le Nord les rondins restent apparents et donnent au village russe sa spécificité : « La plupart des habitations ne présentent que des poutres superposées, sans écorce et noircies par le temps[31] », observent les voyageurs. Au contraire, les maisons nouvellement construites se distinguent à la fois par leur emplacement au bout du village (lorsque celui-ci s'étire le long d'une route) et par la couleur claire de leur bois.

L'izba est donc constituée par des rondins non équarris, ce qui accroît leur conservation naturelle en maintenant les anneaux annuels intacts[32]. Cela n'empêche pas l'izba de pourrir à ses extrémités, là où les troncs sont taillés pour être encastrés les uns dans les autres. Pour la remettre en état il faut scier l'extrémité des rondins, ce qui réduit d'autant l'habitacle, mais n'arrive qu'une ou deux fois dans une vie[33].

Charpentiers ou artisans du malheur ?

Dans les cultures rurales, où le travail de la terre prédomine par essence, les hommes dont les occupations ne sont pas directement liées au sol ont toujours été regardés avec un mélange d'étonnement et d'admiration, de méfiance et de suspicion[34]. Dans les campagnes

russes, tel est le cas du forgeron ou du meunier, du bûcheron, du berger ou du guérisseur, autant de métiers antiques et mystérieux.

Pour savoir ce que les autres ne connaissent pas, ces hommes peuvent-ils disposer seulement de talents ordinaires, se demande le paysan ? Ne sont-ils pas liés aux forces surnaturelles ? Le vocabulaire nous fournit une partie de la réponse. Ne parle-t-on pas en français des « hommes de l'art » — mot d'où dérive le terme « artisan » aussi bien que celui d'« artifice » ? Justement, par quel artifice sont-ils en possession de cet art ? La langue russe est plus explicite encore, puisque « celui qui sait » y est assimilé au sorcier ou à la sorcière (*ved'ma*, de la racine *ved-* « la connaissance », comme nous l'avons déjà signalé).

Plusieurs faits confirment ce statut ambigu et secret des métiers non agricoles. Le forgeron ou le charpentier ne gardent-ils pas jalousement leurs connaissances pour eux, pour leur groupe ou leur confrérie ? De plus, dans quel cadre travaillent-ils ? Celui de la forge et du moulin (où séjournent les éléments les plus mystérieux de la vie — le feu et l'eau), ou encore dans la forêt et ses arcanes. D'ailleurs, plus ces artisans sont habiles, plus ils doivent avoir commerce avec les forces surnaturelles, plus ils se sont compromis avec elles. De là dérive la notion de mal dont on les suppose capables.

Prenons l'exemple des charpentiers. Si le terme du contrat conclu pour construire la maison n'est pas respecté à la lettre, si la nourriture n'est pas assez bonne, si on ne les régale pas après l'achèvement de chaque tranche des travaux, ils chercheront à se venger. On les connaît : ils vont faire en sorte que la maison ne puisse être chauffée l'hiver, demander aux esprits des lieux de venir effrayer les nouveaux habitants ou même... essayer de gagner quelques mètres pour installer la maison précisément à un endroit funeste — là où ils savent que l'on a enterré un pendu ou encore un mort qui n'a pas reçu les sacrements... À la veillée, les récits vont bon train : dans le gouvernement de Novgorod, raconte-t-on,

> les charpentiers avaient à ce point ensorcelé [la maison d'un paysan] que chaque membre de la maisonnée qui pénétrait dans l'izba neuve apercevait un mort dans le coin de l'entrée ; mais s'il entrait avec quelqu'un d'étranger à la famille, il ne le voyait pas. La première nuit, le fils fut jeté à bas du banc où il couchait. On décida d'abattre l'izba et d'en installer une nouvelle. On commença à l'abattre et l'on découvrit dans le coin de l'entrée un clou qui avait été pris à un cercueil[35].

On dit aussi que des charpentiers mécontents ont le pouvoir de déclencher un feu ou une tempête qui va ravager la maison. N'est-il pas vrai qu'ils sortent toujours vainqueurs de leurs combats avec le diable, au même titre que les forgerons et les fumistes ?

Comme le rapporte un observateur du début de ce siècle, les artisans jouaient parfois sur ces croyances : ils avaient plus d'un tour dans leur sac pour faire croire à leurs pouvoirs secrets et profiter de la crédulité des paysans. C'est ainsi que

> des charpentiers et des fumistes se mirent d'accord pour fixer dans une cheminée deux bouteilles vides dont il ne dépassait que le bord du goulot. (À la place des bouteilles, on peut aussi placer dans le mur des roseaux ou un sifflet...) Ils dirent aux propriétaires : « Tout serait pour le mieux, mais quelqu'un siffle dans la cheminée — impossible d'y vivre. » Ils demandèrent à d'autres fumistes de les aider, et ces derniers exigèrent un bon salaire. Ils se mirent au travail, enlevèrent les bouteilles mais pour les remplacer par des plumes d'oies, car ils disaient ne pas avoir reçu leur dû. Aux sifflements succédèrent des gémissements et des soupirs. Le maître de maison se tourna de nouveau vers les charpentiers, leur donna par avance l'argent promis, et tout revint dans l'ordre[36].

Lorsque tout se terminait bien, ajoute notre témoin, on comprend pourquoi prendre possession d'une maison nécessitait une cérémonie rituelle aussi forte qu'un mariage. Comme pour la pose de la première pierre, l'installation de la première rangée de rondins prenait une valeur solennelle : elle représentait un véritable rite de passage qui distinguait le moment de la création — le passage de l'être au non-être.

La victime expiatoire dans les rites de construction

Dans l'extrême nord de la Russie, une légende du Pomorié relate que, lors de la construction du monastère des îles Solovki, « les pierres étaient amenées sur un cheval blanc. On travaillait le jour mais, la nuit, elles s'enfonçaient toutes sous terre[37]... » (Pourtant ne dit-on pas, au contraire, en Russie que les pierres « poussent » ?) Par ailleurs, un récit de la Volga moyenne décrit un moulin que l'on vient de construire mais dont la roue, mystérieusement, refuse de tourner. Dans la même région, les chants épiques des Mordves[38] apportent un nouveau témoignage :

Le vieil Ibraja commença à apercevoir les moulins.
— Ô, mes frères, pourquoi ne fonctionnent-ils pas ?
— Ô, Ravaša, voici sept ans qu'ils refusent de moudre[39].

Tous recherchent la cause de ce phénomène extraordinaire et, pour comprendre, se renseignent sur des cas similaires : on parle d'un moulin ou d'une église dont la construction vient de se terminer et qui « attendent une jeune fille » : car ils exigent « une âme humaine », « une tête humaine » en sacrifice[40].

De fait, dans les cultures traditionnelles, toute construction (qu'il s'agisse d'une forteresse ou d'une maison, d'un pont, d'un barrage ou d'un moulin) imposait l'immolation d'une victime expiatoire. On a vu dans ce rituel un processus de compensation, doublé d'un geste sacré qui cherche à transmettre la vie à cette création nouvelle. C'est en ce sens qu'une légende serbe évoque un sacrifice de construction en disant qu'il est indispensable, sous peine de « voir le bâtiment réclamer par la suite la vie d'un être humain[41] ».

Le sacrifice vise d'abord à fléchir la colère des esprits surnaturels que l'on a troublés en érigeant le nouvel édifice — le génie du lieu, car on a empiété sur son territoire, et l'esprit de la forêt dont on a abattu les arbres. Au premier on rachète l'espace ; au second les arbres nécessaires à la construction[42]. Le sacrifice vise ainsi à rétablir l'équilibre du monde, que l'on a perturbé en créant un nouveau « centre » ou un autre lieu de passage. L'ordre ancien ayant été rompu, il faut réparer le « chaos » qui s'est instauré, ou tenter de le neutraliser[43].

Par ailleurs, l'oblation ne peut consister en une simple offrande. Pour donner vie au nouvel édifice, il faut l'animer, au sens strict du terme. On doit procéder à un « transfert d'âme », que seul permet un sacrifice sanglant dont le but vise la mort et la résurrection.

Ceci est d'autant plus vrai qu'à un niveau ultérieur, la construction est perçue comme naissant du corps même de la victime. En ce sens, l'immolation représente l'imitation symbolique du sacrifice primordial qui explique la Création par la mise à mort d'un Géant, dans la plupart des grands mythes fondateurs[44].

Par ce biais, les organes de la victime auraient donné naissance aux différentes régions de l'univers, ce que relatent les vieilles légendes russes. De même que la terre produit l'homme, qu'elle engloutit ensuite au terme de sa vie, toute construction se ferait à partir des différentes parties du corps de la victime. Faut-il voir là une des

origines de l'anthropomorphisme des édifices russes, dont nombre d'éléments constituants portent des noms qui désignent, de façon récurrente, les différentes parties du corps humain ?

En russe, la coupole extérieure de l'église se nomme *glava* « la tête » ; l'intrados de la coupole — *lob* « le front » ; la moulure qui orne le dessus des fenêtres — *brovki* « les sourcils » ; les abat-son — *sluxi* « les ouïes » ; les fenêtres — *okna,* de *oko* « l'œil » ; le tambour aveugle — *šeja/šejka* « le cou, le col » ; les toitures qui partent en pente douce de la racine du « cou » — *pleči* « les épaules » ; les pilastres qui divisent les façades — *lopatki* « les omoplates » ; les « reins » de la voûte — *pazuxa* ; enfin les fondations, ou plutôt la partie inférieure qui touche le sol — *podošva* « la semelle[45] ».

Cette perception métaphorique de l'église a donné lieu à plusieurs interprétations. L'académicien D. S. Lixačev y voit un symbolisme cosmique dans lequel « l'homme est un microcosme, et le temple une sorte d'être humain[46] ». Cette transposition n'est pas déconcertante si l'on se souvient que le Christ, puis saint Paul dans ses Épîtres[47], comparent le corps humain à un temple.

Fort de sa connaissance des textes sacrés, l'historien slavophile Ivan Zabelin n'hésitait pas à affirmer que l'évolution de la coupole plate vers le bulbe en forme de tête avait été précisément dictée par la volonté d'illustrer les métaphores pauliniennes[48]. En fait, comme l'a montré un excellent spécialiste de la question, ce n'est certainement pas la Bible, trop mal connue dans les campagnes russes, qui a pu dicter la vision anthropomorphique des églises. Il s'agit, plus vraisemblablement, d'une approche affective qui s'attache autant à la religion qu'aux édifices religieux qui l'incarnent[49].

De même, ce n'est probablement pas le thème de la mort et de la résurrection du Christ qui inspire la croyance russe selon laquelle « une maison se construit toujours sur la tête de quelqu'un ». Pour le peuple, cette maxime signifie que la première personne qui entre dans une demeure nouvelle, qu'il s'agisse d'un être humain ou d'un animal, sera la première à mourir[50].

Faut-il voir ici la trace d'une vieille idée, selon laquelle chaque maison habitée possède un esprit — le *domovoj* (du mot *dom* « la maison ») ? Dans certains récits, la première personne décédée dans la maison se transforme effectivement en génie du lieu[51]. Est-ce la raison pour laquelle les vieillards qui étaient las de la vie demandaient à pénétrer les premiers dans la maison nouvelle où allait s'installer

leur famille[52] ? Pour les autres, au contraire, il fallait absolument trouver un moyen pour détourner la Mort.

En Biélorussie, il existait à cette fin un rituel spécifique, dont certains aspects sont très éloignés de la vision chrétienne du monde. Avant de s'installer dans une nouvelle maison, le paysan y transportait d'abord les icônes familiales, puis la table avec un morceau de pain entamé, en signe de prospérité (région de Vitebsk)[53]. À côté de ces rituels liés au christianisme orthodoxe, on trouve des coutumes qui remontent aux époques archaïques où dominait une tout autre relation avec l'univers environnant — ainsi le transport des cendres du foyer ancien et du *domovoj*.

Par ailleurs, nous savons qu'avant l'installation définitive des maîtres de maison, on faisait séjourner successivement une série d'animaux dans la nouvelle demeure. La première nuit, on installait une poule et un coq ; la seconde, une oie, un chien ou un chat (noir de préférence) ; la troisième, un cochon ; la quatrième, une brebis ; la cinquième, une vache ; la sixième, un cheval. Si aucun animal n'avait péri ou même simplement souffert, les maîtres de maison venaient y passer la nuit suivante, la septième, qui correspondait en quelque sorte à l'achèvement de la création du monde. On voit aussi que les animaux étaient placés dans l'izba selon un ordre précis, qui ne correspondait pas à leur taille, mais à leur proximité vis-à-vis des êtres humains : c'est ainsi que le coq et la poule étaient considérés par le paysan comme étant les plus éloignés de lui, tandis que la vache et le cheval lui étaient les plus proches[54].

À côté des animaux et de la personne la plus âgée de la maison, les légendes populaires montrent que la victime peut être la première personne qui vient à passer près de la construction — surtout s'il s'agit d'un enfant ou d'une jeune femme, car ils sont considérés comme envoyés par le destin. Nous en avons une évocation très suggestive dans un récit qui a été mis en vers en Russie, à la fin du XIXe siècle. Il concerne la ville de Nijni Novgorod, à l'époque où les murs en bois de son kremlin[55] furent remplacés par des murailles de pierre :

— Demain, dit le prince aux artisans,
Venez de bon matin,
Travailler au kremlin,
Là, à l'angle où part la route,
Une tour vous construirez.

— Si tu l'ordonnes, prince.
Seulement, nous avons une coutume
Qui ordonne d'enterrer vivant
Le premier qui passe là,
Au début des travaux,
À l'endroit où le mur doit s'élever.
Cette coutume antique,
Il faut la respecter,
Car Novgorod est forte
Parce que sous une tour,
Derrière le mur de Sainte-Sophie,
Un jeune enfant fut enterré jadis...
Afin que tiennent les murailles...
— Je sais, je n'ai pas oublié,
Et ce n'est pas à toi à me le rappeler.
J'ai déjà ordonné qu'aujourd'hui
La coutume soit accomplie[56].

La victime désignée par le sort fut Aliona, la jeune épouse d'un marchand de la ville. Le premier jour des travaux, elle partit chercher de l'eau sans se douter de rien, avec sa palanche et ses seaux. Au retour, elle prit un raccourci, un sentier à flanc de colline, et aperçut une fosse « grande comme une tombe ». Par curiosité elle s'en approcha et les maçons l'entourèrent sous le prétexte de lui demander à boire. Ils se saisirent d'elle, la ligotèrent sur une planche et la descendirent dans la fosse, avec les seaux et la palanche (la coutume exigeait que la victime fût accompagnée de tout ce qu'elle portait avec elle).

Pourtant, saisis de pitié, les ouvriers refusèrent de recouvrir de terre la jeune femme, et le contremaître dut s'y résoudre seul, en proclamant bien haut pour tromper son angoisse :

Qu'elle meure, elle seule,
Pour la ville entière.
Nous ne l'oublierons pas ;
Mieux vaut qu'une seule périsse
Et que forte soit la muraille.
L'ennemi, désormais,
Ne peut rien contre nous.

Cette tradition archaïque aurait-elle été systématique aux temps anciens, au sens réel ou mythologique ? Une preuve pourrait se trouver dans l'origine du mot russe *detinec* « la forteresse intérieure, la

citadelle » : celle-ci est liée au mot *deti* « les enfants », soit parce que les enfants devaient s'y réfugier lors d'une attaque[57], soit peut-être en raison du sacrifice initial d'un enfant. Le *Nomokanon* de l'Église byzantine[58] évoque cette tradition barbare de façon très précise, avec les sanctions qui étaient prises et les substituts souhaités à la victime humaine :

> Lorsque l'on construit une maison, il est coutumier de mettre un corps humain en guise de fondement. Que celui qui place un être humain dans les fondations soit puni de 12 ans de pénitence et de 300 enclins. Que l'on mette dans les fondations un sanglier, un taureau ou une chèvre[59].

On voit qu'à cette époque le droit de l'Église byzantine ne condamnait pas, en soit, les sacrifices sanglants mais seulement le fait qu'il s'agissait d'une victime humaine.

L'église ou la maison sont ainsi des êtres nouveaux, auxquels le sacrifice de compensation a offert la forme de l'homme ou de l'animal immolés. Dans la Russie ancienne, ce dernier est le plus souvent un cheval, comme le révèlent les excavations de nombreuses maisons de Novgorod datant du Xe au XIVe siècle.

Avec le temps, il est vrai, le rituel allait évoluer et la symbolique passer « de la cave au grenier » — du crâne de cheval déposé dans les fondations à l'effigie placée sur le toit. Nous avons vu que, dans le nord de la Russie, la toiture des izbas est souvent ornée d'une petite sculpture qui représente une tête de cheval stylisée *(konëk)*[60], tandis que le bâtiment représente son « corps » et les piliers des fondations ses « jambes[61] ».

Si le sacrifice d'un cheval ou d'un taureau n'était plus que rarement pratiqué au XIXe siècle (il l'était essentiellement en Ukraine), des devinettes y font encore allusion. À la place de ces animaux, on tuait parfois un coq ou une poule, comme on le voit dans la région de Koursk :

> Dans l'ancien temps, on coupait la tête d'une poule sur le seuil d'une maison nouvelle, afin de détourner le malheur ; mais on ne mangeait pas sa chair. Aujourd'hui, pour repousser ce malheur que l'on ne cesse de s'imaginer, on enterre une tête de poule à l'angle de la maison que l'on construit[62].

Pourtant le rite le plus fréquent était le sacrifice non sanglant. Les

charpentiers plaçaient dans chaque angle du *srub* des pièces de monnaie pour assurer la prospérité, des graines ou de l'encens pour apaiser les forces impures (en particulier le *domovoj*), ou encore de la laine pour qu'il fasse chaud[63].

Ces actes étaient accomplis à l'occasion de la pose des premiers rondins, qui formaient le socle de l'izba et qui délimitaient son « univers ». Le territoire ainsi formé représentait un carré, en raison de la taille égale des troncs d'arbres qui constituaient l'habitat ; à cette matérialité du carré, s'ajoutait la dimension spirituelle : comme le cercle, le carré possède en effet une valeur de structuration très spécifique de l'espace et joue ainsi un rôle de protection.

II

Une géographie sacrée

Dans notre système de représentations symboliques, la maison s'oppose très fortement à l'univers environnant : face à ce monde qui est ouvert aux quatre vents, elle représente un espace fermé ; face à l'extérieur, le monde intérieur ; face aux dangers, un espace protecteur. En elle-même, elle constitue un modèle qui reproduit l'image du monde : les quatre parois sont tournées vers les quatre points cardinaux ; les fondations, les murs, le toit correspondent aux trois niveaux de l'univers — le monde souterrain, la terre et le ciel[1].

Pourtant l'espace fermé de la maison n'a pas seulement une valeur de protection contre les dangers matériels : il défend aussi l'être humain contre les forces invisibles qui peuplent à foison l'univers. En ce sens, après les limites du village, puis de l'enclos, les murs forment le troisième cercle de protection contre les incarnations du Malin qui rôde alentour[2]. Perçant le cercle ultime matérialisé par le seuil et les rebords, les puissances néfastes cherchent sans cesse à pénétrer à l'intérieur de l'izba, que ce soit par la porte, ou pis par les fenêtres. Pourtant, à l'intérieur du cercle ultime qui est celui de l'izba, elles paraissent s'essouffler en suivant le chemin qui mène de la poutre centrale au poêle, puis au « coin aux icônes ». Il s'agit en effet d'une progression, d'une montée à l'intérieur d'une sphère dans laquelle le sacré positif paraît les « asphyxier » de plus en plus.

Aux frontières extérieures qui entourent l'izba correspondent ainsi les frontières intérieures qui déterminent sa géographie sacrée. L'espace y est hiérarchisé, en fonction de limites aussi réelles qu'invisibles, qui se composent de lignes et d'angles spécifiques. Chacun d'eux a

un nom et une fonction qui dérivent de leur hiérarchie dans le système des valeurs coutumières.

LES AXES DU SACRÉ

Les angles représentent l'unité à la fois matérielle et symbolique à partir de laquelle l'izba se met en place. L'ensemble des angles forme un carré qui contribue déjà au partage entre le naturel et le culturel, simplement parce que la nature ne connaît pas l'angle droit. C'est d'ailleurs pourquoi une certaine tendance en architecture « écologique » refuse l'utilisation du carré comme symbole du construit. La culture populaire semble le pressentir, si l'on en juge par la devinette « Qu'est-ce qu'une izba sans angle ? », à laquelle il est répondu : « Une meule[3]. »

Sur le contraste géométrique qui oppose le coin du poêle à celui réservé aux icônes (nous y reviendrons en détail) se greffe une dimension qui, à un autre niveau, détermine la structure imaginaire de l'izba. Sur l'axe ainsi tracé se superpose ce que l'on pourrait appeler la « diagonale du sexe », qui sépare les hommes et les femmes à l'intérieur même de l'habitat. La Russie ancienne a connu ce phénomène, qui s'est conservé par exemple dans l'Oural, où les hommes ont longtemps gardé l'habitude de s'asseoir sur le banc de droite de l'izba, tandis que les femmes s'installaient sur le banc de gauche[4].

Sur cette diagonale vient encore se surimposer une autre strate de croyances — celle qui oppose le profane au sacré, ou plus exactement le sacré païen (le poêle et la femme comme gardienne des traditions les plus anciennes) au sacré chrétien, représenté par les icônes et le rameau bénit que l'on a rapporté de la Pâque.

L'espace de l'izba et ses angles

Par rapport à l'espace ouvert d'une pièce, un angle possède une valeur spécifique : celle-ci est d'autant plus grande qu'il s'établit entre les angles eux-mêmes une hiérarchisation de fonction, et donc de statut.

Dans l'izba traditionnelle, l'angle le plus bas de la hiérarchie se trouve en entrant, à gauche par rapport à la porte d'entrée (d'où son nom *dvernoj ugol*). C'est là que se tient le visiteur inconnu, l'étranger ; c'est aussi là que l'on abrite les jeunes veaux par grand froid. À droite de l'entrée se situe le poêle, dans un espace qui sert à la fois de cuisine, de séchoir et de coin de repos *(pečnoj ugol)*. En prolongement, l'espace compris entre le poêle et la partie qui donne sur la rue *(zadnij ugol, žornov ugol)* est réservé aux femmes et à leurs travaux[5]. Enfin, en diagonale par rapport au poêle, au fond à gauche de la salle commune, se trouve le *krasnyj ugol,* qui est le plus prestigieux.

Dans l'image du microcosme qui est celui de l'izba, la poutre centrale relie le coin aux icônes au poêle, l'autre lieu sacré de l'izba où se déroule une partie des rites de passage :

L'isba de causerie est à l'image de l'Univers,
La maîtresse poutre, c'est les cieux,
La soupente — la Voie lactée.
Le poêle est un continent[6].

Le « coin rouge » (krasnyj ugol)

Dans la maison paysanne, le « coin rouge » représente « une petite maison dans la grande[7] ». C'est lui qui est désigné par le plus grand nombre de qualificatifs : il est l'« aîné » *(perednij, staršij),* celui où l'on place la table familiale et les icônes *(obraznoj, božij)* ; c'est le coin d'honneur *(počëtnyj)* où se tient le maître de maison, celui où les invités sont reçus et où se déroulent les grands rites de passage. C'est là que s'assoient les mariés (d'où l'appellation de *knjažeskij,* car les jeunes mariés sont appelés prince et princesse au cours de la cérémonie de noce[8]) ; c'est aussi là que repose le défunt avant d'être emmené au cimetière[9].

Cet angle détermine l'essentiel de ce qui fait l'izba — depuis sa construction (c'est par rapport à lui que les charpentiers ordonnent leur travail) jusqu'à sa dimension spirituelle. La vénération qu'on lui témoigne explique le terme *krasnyj* qui le désigne en général. Cet adjectif signifie « beau » en russe (et ensuite seulement « rouge »), mais il qualifie aussi les portes de l'iconostase *(krasnye vrata* ou *carskie vrata),* dont la fonction est de séparer la nef du sanctuaire. Les icônes sacralisent cet angle, qui est dirigé vers l'orient (ou parfois vers le

sud), comme la nef des églises. Si la disposition de l'izba ne le permet pas, ce sont les icônes elles-mêmes qui sont orientées dans cette direction.

Le *krasnyj ugol* est donc véritablement un oratoire. Il est le lieu de recueillement et de cérémonie où se déroulent les événements essentiels de la vie — les prières quotidiennes comme les grands rites de passage. Deux fois l'an — à la veille de Noël et de Pâques — on y verse l'eau qui a servi à nettoyer les icônes. Les « images » saintes *(obraza)* y sont placées sur une étagère (*božnica,* car elles sont aussi appelées *bogi,* littéralement « dieux »), ou encore dans un *kiot* (une vitrine).

Entre les icônes, on prend soin de laisser une petite place, en pensant que c'est là que viennent se reposer les âmes des parents défunts. Dans les croyances populaires, celles-ci reviennent en effet dans leur ancienne maison le neuvième et le quarantième jour après le décès, puis une fois l'an, pour le repas rituel auquel les ancêtres sont invités. Les icônes sont alors décorées de rubans, et l'on dispose auprès d'elles une croix et des cierges, de l'eau bénite et des rameaux, parfois de petites branches de bouleau cueillies à la Trinité. À côté de la bible et des autres livres de prière, on y place au XXe siècle les photographies des défunts, des proches ou des grands personnages du régime, à commencer par Staline...

Tout naturellement, on se conduit dans le *krasnyj ugol* « comme à l'église » (région d'Olonets) : par respect pour ce lieu saint, on voile l'étagère aux icônes lors des divertissements bruyants, en particulier lors des festins de noce qui s'accompagnent toujours de chants et de danses.

Au sein même du coin « rouge », l'espace est hiérarchisé, car la sacralité s'accroît au fur et à mesure que l'on s'approche des icônes. Par ailleurs, comme le maître de maison se tient à cet endroit, on estime qu'une izba qui craque dans cet angle annonce sa mort. Si c'est un grillon qui s'installe contre le mur du fond, il annonce la mort d'un enfant (région de Novgorod).

Une géographie morale

Nous venons de voir que l'izba se divise en une partie « haute » (le coin aux icônes) et une partie basse (l'angle gauche de l'entrée). Dans toute culture, en effet, la catégorie du « positionnement » revêt

une signification majeure. Elle relève d'un espace codifié et réglementé, surtout lors des rituels calendaires et des grands rites de passage : la place occupée est alors essentielle. Cette sémiotisation de l'espace se manifeste à la fois par sa hiérarchisation et par le fait que le centre n'est pas un centre géométrique, comme c'est le cas dans une relation purement topographique entre le centre et la périphérie. Ce centre « alternatif » possède une signification morale et spirituelle, et il peut parfaitement être un angle. Il se constitue en effet en « centre d'attention », ce qui montre bien la valeur modélisante de l'espace perçu, de l'espace en représentation [10].

Le vocabulaire et les expressions du langage populaire traduisent bien le rôle fonctionnel du positionnement à l'intérieur de l'izba tel que nous venons de le voir : *sidet' pod obrazami* « être assis sous les icônes » signifie alternativement *byt' xozjainom* « être le maître de maison », *byt' počëtnym gostem* « être l'invité d'honneur », mais il concerne aussi le fiancé lors de la cérémonie nuptiale.

Si les marieurs se placent auprès du poêle lors des négociations qui peuvent conduire aux accordailles, c'est sous les icônes qu'ils s'installent, une fois le mariage décidé. Ce langage de l'espace et de la place, attribuée ou occupée, devient signifiant à l'extrême lorsque les rites de passage actualisent le sacré en lui donnant toute son intensité.

Ce rôle modelant de l'espace permet de réglementer certains aspects de la vie humaine, en particulier les phénomènes de socialisation et de désocialisation, les relations entre hommes et femmes, qui sont scandés par les rites calendaires et les grands temps de la vie — la naissance, le mariage et la mort.

Avant d'aller accoucher dans le bain, la paysanne qui prévoit des difficultés s'impose de faire le tour de la table ; quant à l'enfant qui vient de naître, on le place dans le coin aux icônes, qui le protège et qui permet de l'intégrer dans la communauté des croyants.

La fonction de l'espace est aussi essentielle dans les rituels de noce : il s'agit du passage de la maison de la fiancée à celle du fiancé (ou le contraire si le fiancé est trop pauvre ou orphelin), mais aussi de la place occupée par l'un et par l'autre, puis par leurs familles. Cet emplacement a un sens dans chaque segment du rituel de rapprochement, puis de fusion, que ce soit dans l'espace extérieur (village, maison) ou l'espace intérieur (chambre, lit, etc.).

Lors du repas de noce, le fiancé doit « acheter » sa place auprès de

la fiancée, sous les icônes. En s'installant à la place du maître de maison, les jeunes gens brisent alors symboliquement l'ordre familial, celui qui préside au quotidien, car le mariage récuse l'ordre ancien pour en établir un nouveau et permettre ainsi la prolongation de la vie. C'est là une dérogation qui doit être, puisque les mariés créent ce jour-là un nouveau centre du monde. Pourtant, même dans le cadre de ce « chaos » d'exception, ils se doivent de respecter l'ordre hiérarchique : l'homme se place ainsi au plus près des icônes, la femme au plus près de la porte.

Dans le rituel funéraire, on allonge le défunt sur le banc qui se trouve dans le *krasnyj ugol,* la tête dirigée vers les icônes, et chaque membre de la famille s'installe auprès de lui, en fonction de la place qu'il occupe dans le groupe. En disposant le mort pour la veillée funèbre, on observe aussi de quel côté s'orientent les flammes du cierge qui brûle à son chevet : « Si elles se dirigent vers le coin aux icônes, c'est bon signe ; si elles s'orientent vers la porte, c'est qu'il y aura bientôt un nouveau mort dans la maison [11]. »

Le lien entre le rituel funéraire et le coin au icônes est souligné à nouveau lors de la commémoration des défunts. Le quarantième jour, en attendant le retour du mort à la maison, c'est là que l'on prépare un lit à son intention, avec du linge propre ; puis la table est mise avec un couvert supplémentaire. Quand tout est prêt, les maîtres de maison s'inclinent sur le seuil en invitant le défunt à venir manger. Si ce dernier appartient à la catégorie des morts « insatisfaits » *(založnye pokojniki)* [12], c'est-à-dire s'il n'est pas décédé « de sa propre mort », on ne peut l'accepter à la table commune, et on lui donne à manger sous la table.

Le lien entre le coin aux icônes et la mort se retrouve d'ailleurs au niveau du vocabulaire : dans le sud de la Russie, le terme *pokut'e* désigne à la fois cet angle sacré et le cimetière.

Un autre signe discret nous renseigne sur la sacralisation de l'espace occupé, à l'intérieur de l'izba. L'emplacement du pot contenant l'eau avec laquelle on a lavé le défunt doit correspondre au rang que ce dernier a occupé dans la famille. Il n'est placé dans le coin aux icônes que lorsque l'eau qu'il contient a servi à purifier le maître de maison.

Le même lieu sacré est actualisé au moment des rites calendaires et des rituels de divination. Lors de la moisson, c'est également sous les icônes que l'on dépose la première gerbe et la dernière. De même

lors des fêtes du début de l'année *(svjatki)*, c'est dans le coin aux icônes, sous la nappe qui recouvre la table, que l'on étend de la paille. Après le repas, chacun va chercher à en attraper un brin, se disant que plus il sera long, plus le lin sera haut et de qualité.

Pour le Premier de l'an, on dispose des gâteaux dans l'izba avant d'y lâcher un coq. Si le coq pousse un des gâteaux vers l'entrée, c'est signe que la jeune fille de la maison va se marier dans l'année (et donc qu'elle partira de chez elle) ; au contraire, si le coq l'amène dans le coin aux icônes, elle ne se mariera pas et restera encore à la maison. De même, lors du balayage rituel de la maison, la jeune fille commence par le seuil, puis se dirige vers l'intérieur de l'izba jusqu'au coin aux icônes, en prononçant ces paroles : « Je pousse de jeunes gars vers l'intérieur de mon izba, pas des voleurs ; venez vers moi, jeunes fiancés qui vivez dans d'autres fermes. »

Ce mouvement de la périphérie vers le centre nous montre à nouveau le caractère contingent de ces deux notions. En fait, le centre de l'izba dans sa dimension sacrée se situe à la périphérie, qu'il s'agisse du coin aux icônes ou encore du poêle.

Frontières et limites

En abordant ce thème, nous retrouvons les archétypes fondamentaux de l'esprit humain et de ses représentations[13]. Nous avons vu que l'espace n'est ni neutre ni homogène : « Il présente des ruptures et des cassures ; il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres[14]. » Dans l'Exode (III : 5), le Seigneur dit bien à Moïse : « N'approche pas d'ici, ôte les chaussures de tes pieds ; car le lieu où tu te tiens est une terre sainte. »

L'espace, et pas seulement l'espace religieux, est donc affecté d'un coefficient qui peut être positif ou négatif. Pour être « bon », l'espace doit être fermé, replié sur lui-même, ce qui le rend protecteur. Au contraire, s'il n'est pas clos, s'il est « ouvert à tous les vents », pénétré de partout, il est ressenti comme mauvais voire néfaste[15]. Chacun a l'intuition de ce phénomène lorsqu'il ressent que la dimension intérieure d'une maison (ou à plus forte raison d'une église) participe d'un tout autre espace que la rue où elle se situe.

Le seuil[16]

La distinction qui s'établit entre ces territoires différents dérive au départ d'une matérialité : il s'agit de tout ce qui enclôt l'espace — les murs, la porte, les fenêtres, le seuil, qui créent, au sens strict du terme, un sanctuaire. La spécificité de ces enceintes successives vient du fait qu'elles séparent et qu'elles unissent à la fois l'intérieur et l'extérieur, en marquant une rupture mais aussi une solution de continuité. Le seuil est donc bien « la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent[17] ».

Dans un contexte religieux, le seuil devient la frontière du sacré. Or celle-ci est dotée d'une qualité singulière, car elle « participe déjà de la transcendance du centre[18] ». C'est pourquoi le tympan des églises occidentales représente les scènes de la Bible, les saints ou le Christ en majesté, et s'ouvre sur le mystère de la foi qui doit y rayonner.

Le seuil, en tant que sous-système de l'ensemble des limites, est donc doté d'une très forte sacralisation. Il marque le passage entre l'extérieur et l'intérieur, entre ce qui est « nôtre » et ce qui est étranger, entre ce qui fait partie de notre culture intérieure et ce qui s'y oppose, finalement entre le profane et le sacré. Sur le plan des archétypes, nous trouvons une opposition fondamentale cristallisée par une série de mythes — ceux qui gravitent autour de thèmes antithétiques comme la forêt et la maison ou comme les dieux gardiens des passages et des frontières.

Le seuil et ses gardiens

En raison de sa nature, le seuil participe donc de l'ensemble des frontières sacrées, qui ont pour effet de potentialiser les forces surnaturelles. De fait, il a ses gardiens et ses rites, que l'on trouve sur toute la planète, de la Grèce antique à la Nouvelle-Guinée.

À Rome, Janus était le dieu « aux deux faces adossées » : il marquait les sanctuaires, mais surtout les portes et les arcs. Gardien de tous les passages, il se situait entre le début et la fin, le passé et l'avenir ; il veillait à l'entrée et à la sortie du lieu qui lui était confié. Cette spécialisation en fit tout naturellement le dieu des commencements, auquel étaient consacrés le premier mois de l'année (janvier) et le premier jour du mois.

Dans toute civilisation traditionnelle, la porte et le seuil sont gardés par des divinités protectrices qui défendent l'entrée de la malveillance des hommes et des puissances démoniaques[19]. Les Papous avaient ainsi coutume d'« arroser de sang humain le seuil de chaque maison nouvelle[20] », ce qui représentait un sacrifice expiatoire aux démons du lieu. Nous retrouvons cette tradition dans les pays slaves, par exemple dans la Novgorod médiévale. On y offrait des sacrifices aux divinités gardiennes — en l'occurrence une tête de cheval, qui était enfouie sous le seuil et qui symbolisait l'animal tout entier. Dans les campagnes du nord et du centre de la Russie, on coupait la tête d'une poule sur le seuil de l'izba si elle se mettait à chanter « comme un coq » : un tel signe annonçait en effet une mort prochaine dans la maisonnée[21].

En 1980, en Carélie finnoise, une vieille paysanne raconta comment, quelques années auparavant, elle avait joué de malheur avec ses brebis. Pensant que « l'esprit de la bergerie ne les aimait pas », elle avait décidé de l'amadouer en tuant un agneau sur le seuil : « Il est vrai que j'ai choisi le plus faible », remarqua-t-elle en souriant[22]...

La force surnaturelle du seuil est donc très généralement admise[23] : en Russie, on l'expliquait par la présence d'un génie protecteur, étroitement lié au monde des ancêtres, qui pouvait prendre la forme d'un serpent ou encore du *domovoj*[24].

Le seuil est aussi un des endroits privilégiés si l'on cherche à deviner l'avenir : n'a-t-il pas la capacité de retenir ou de laisser passer les forces venant de l'extérieur, positives ou négatives, porteuses de prospérité ou de malheur ? Lors des fêtes de Noël et du Nouvel An, c'est souvent là que les jeunes filles entonnaient le refrain « Assise sur le seuil, par delà le seuil je regarde[25]... », qui venait s'intercaler entre les rituels de divination.

Le seuil, l'heur ou le malheur

Évoquant, dans *Eugène Onéguine,* une noblesse russe qui a su préserver ses liens avec la tradition[26], Pouchkine nous montre très nettement le rôle que joue le seuil. Il représente une ligne de partage entre deux mondes, dont l'un est positif (celui de l'héroïne) et l'autre négatif (celui d'Eugène, que le rêve transforme en un ours gigantesque qui règne sur des monstres). Dans son rêve, Tatiana se voit abandonnée sur le seuil d'une izba où vient de pénétrer l'ours qui l'a enlevée. En franchissant cette limite, il passe dans un autre monde qui peut être l'enfer :

Pour pénétrer dans la chaumière,
Sur le seuil il pose le corps
Et laisse sa proie au dehors.

Tania rouvre les yeux et tremble...
Ne voit plus l'ours ! ... Enfin !...
— Mais d'où vient ce vacarme,
N'est-ce pas le bruit d'un festin... ?
Inconsciemment elle tente
De regarder par quelque fente,
Et que voit-elle ? — À table assis,
Quinze ou vingt monstres réunis :
Un chien à cornes et, derrière,
Un autre à tête de dindon,
Un squelette plein d'abandon
Un bouc au buste de sorcière,
Un nain à queue, ainsi qu'un rat,
Une grue à croupe de chat[27]...

Dans cet au-delà, les règles de vie comme les apparences ne sont plus celles de notre monde. Le seuil joue bien le rôle d'un filtre, et il est lié fondamentalement aux puissances surnaturelles.

Chez les Slaves kachoubes, qui vivaient sur le littoral polonais de la Baltique, on disait autrefois que les riches enterraient leur or sous le seuil de leur maison : ils le plaçaient ainsi sous la protection du diable, pour que personne ne puisse le trouver[28]. De leur côté, les marchands russes ne voulaient pas tenter certains esprits du mal qu'ils imaginaient aussi à cet endroit. C'est pourquoi ils n'attendaient jamais les clients sur le seuil de leur boutique... de peur de les inquiéter[29]. Ils s'y tenaient d'autant moins qu'ils connaissaient le dicton : « On ne paie pas ses dettes sur le seuil », ou encore le proverbe de la Russie du Nord : « Qui reste sur le seuil accumule les dettes[30]. » Encore à ce jour, on évite de discuter sur le seuil, de peur « de voir naître des querelles[31] » ; on refuse de s'y asseoir ou d'y manger ; on s'abstient par la même occasion de transmettre quoi que ce soit par-dessus le seuil.

Dans d'autres circonstances, au contraire, il faut accomplir sur le

seuil certains rituels liés aux forces du mal, surtout si l'on souhaite repousser au loin une maladie ou un chagrin. Ainsi, pour délivrer un enfant malade du « mauvais œil », on le lave sur le seuil afin de chasser la maladie au-dehors, justement avec l'aide des esprits qui y séjournent[32]. Une autre manière de repousser le « mauvais œil » est précisée dans les souvenirs d'une vieille paysanne de Carélie (probablement russe si l'on en croit son nom de famille — Isakova) :

> J'étais petite et je devais partir en visite avec ma grand-mère [...]. Pour ne pas que je m'ennuie, elle prit de la cendre dans le poêle et me dit de détacher avec les dents un petit bout de bois sur le seuil, qu'elle rajouta à la cendre[33].

Le lien qui est établi ici est particulièrement intéressant : il souligne une sorte de synergie des deux endroits qui marquent le sacré « païen » de l'izba — le poêle et le seuil (face au coin aux icônes qui représente le monde de l'orthodoxie). L'un de l'autre sont en effet très proches, car ils sont en relation avec l'au-delà et donc avec tout ce qu'il signifie.

Le seuil et les rites de passage

Le rôle du seuil est fortement actualisé lors de moments spécifiques qui potentialisent ses virtualités — l'entrée et la sortie, et surtout les grands « rites de passage[34] ».

On ne se serre jamais la main par-dessus le seuil, que ce soit pour accueillir quelqu'un ou pour lui dire au revoir (en contrepoint, le lien s'établit inconsciemment avec la mort). De même, lorsque l'on se décide à franchir le seuil pour partir en voyage, on respecte certaines règles de conduite : toute la maisonnée s'assoit un moment en silence, en formulant une prière et des vœux intérieurs. Le proverbe le dit bien : « Sans Dieu, ne va pas même jusqu'au seuil. » Pour les mentalités traditionnelles, plus le voyage est lointain, plus il est dangereux : on s'éloigne en effet de la sphère qui est la sienne et qui est aussi celle des ancêtres protecteurs. De la même façon, quand on accueille des invités de marque en leur présentant le pain et le sel, l'action ne se déroule jamais ni *sur* le seuil ni à la limite exacte du village. On vient à leur rencontre, en sortant de la maison pour dépasser le seuil *(za porogom)*, puis on les fait passer devant soi pour qu'ils franchissent le seuil les premiers *(naperëd sebja čerez porog)*[35].

Lors du mariage, l'importance du seuil se renforce au fur et à mesure qu'avance la cérémonie : l'interdiction de se tenir sur le seuil, qui est déjà stricte avant le mariage, devient alors absolue.

En Russie comme dans bien d'autres pays, les jeunes filles ne devaient jamais toucher le seuil. Transgresser ce tabou eût pesé directement sur la fertilité du clan et tout d'abord sur celle des femmes : « Les jeunes filles ne doivent pas s'asseoir sur le seuil ; sinon les fiancés ne viendront pas et elles resteront vierges », disaient les paysannes, ou pour se résumer : « Jeune fille sur le seuil, mari ne trouvera[36]. »

Certains dictons disent exactement la même chose pour les garçons, ce qui montre bien que l'essentiel n'était pas la différence de sexe, mais la position par rapport au seuil. C'est pourquoi, le jour du mariage, le garçon d'honneur doit sauter par-dessus le seuil lorsqu'il entre dans la maison de la fiancée qu'il vient chercher[37]. Quant au fiancé, il pénètre de force dans l'izba, comme par effraction, ce qui pourrait symboliser la prise de la jeune femme et sa défloration à venir[38].

Quand les jeunes gens partent pour l'église, le garçon d'honneur veille à ce que les vêtements des fiancés ne touchent pas les montants de la porte et le seuil, ce qui serait de mauvais augure. De même, lorsque la jeune mariée entre pour la première fois dans la maison de son mari, elle doit absolument éviter de toucher le seuil du pied. Pour ce faire, deux solutions : son mari l'aide à franchir le seuil en la portant, ou bien elle saute elle aussi à pieds joints par-dessus le seuil (région de Vologda)[39]. Comme elle arrive dans un lieu étranger, elle ne doit pas en inquiéter les esprits protecteurs, les réveiller, puisque ce sont ceux du « camp adverse » et qu'ils ne lui sont pas nécessairement favorables[40].

En revanche, il est un instant très symbolique de la cérémonie où l'on doit obligatoirement se tenir sur le seuil. Lorsque le « train de noce » *(svadebnyj poezd)* s'approche de la maison de la fiancée, les deux marieuses (celle de la jeune femme et celle du garçon) se rejoignent sur le seuil. Chacune arrive avec du pain et du sel, mais aussi avec une bougie allumée qu'elle tient à la main. Toutes les deux posent alors le pied droit sur le seuil, puis unissent les bougies en les faisant fondre, afin qu'elles brûlent désormais d'une seule flamme. Elles s'embrassent ensuite en se plaçant cette fois de part et d'autre du seuil, ce qui représente un gage de fertilité pour le jeune couple[41].

On sait que, chez les Romains, l'enfant qui venait de naître avait

droit à la vie si son père le prenait dans les bras avant de le déposer sur le seuil. En Russie comme en Bulgarie[42], l'enfant que l'on ramenait chez ses parents après son baptême à l'église[43], était souvent déposé sur le seuil : seulement la marraine prenait soin de l'y placer en long, et non pas en travers ; le parrain le prenait ensuite dans ses bras et le tendait à la mère en lui disant : « Nous vous avons pris un enfant nouveau-né ; nous vous le rendons sanctifié par les prières et baptisé[44]. » Dans la région de Koursk, la marraine faisait passer la petite fille qui venait de naître par-dessus un rouet, pour qu'elle devienne une bonne fileuse ; lorsqu'un garçon naissait, elle le faisait passer par-dessus le seuil pour qu'il devienne par la suite un « protecteur de la maison[45] ».

L'arrivée de l'enfant baptisé dans le cercle familial est donc marquée le plus souvent par un contact direct avec le seuil, au même titre que l'union des mariés. En revanche, dans certaines régions (en particulier dans celle d'Oujgorod, en Russie subcarpatique), le passage par-dessus le seuil était considéré comme tellement dangereux pour les nouveaux membres de la famille qu'on leur évitait ce risque : quand on ramenait de l'église les enfants que l'on venait de baptiser, on les faisait passer par la fenêtre et non par la porte, « de peur qu'ils ne soient méchants et tapageurs[46] ». Tel était aussi le cas lorsqu'un veuf se remariait : sans doute pour ne pas avoir à faire face aux ancêtres irrités de son époux, la nouvelle épouse n'entrait pas par la porte mais par la fenêtre[47].

En Russie, tous les paysans connaissaient le proverbe : « Crains Dieu, la mort est près du seuil[48]. » L'expression est à prendre au pied de la lettre, car dans les gouvernements de Podolsk et de Poltava, le paysan ukrainien enterrait certains défunts sous le seuil de sa maison, avec l'idée qu'il les plaçait ainsi sous la protection de ses ancêtres : il s'agissait d'enfants mort-nés, ou d'enfants décédés avant d'avoir été baptisés et qui, par conséquent, ne pouvaient être placés sous la protection du Dieu chrétien. Cette pratique était visiblement très répandue dans le passé, et elle s'est maintenue jusqu'à une époque récente[49]. Elle signifie que sous le seuil commence non seulement un autre monde, mais très concrètement l'autre monde, celui des morts, qui se trouve comme en prise directe avec la maison par l'intermédiaire du seuil. L'endroit est aussi choisi dans l'idée que, chaque fois qu'une personne baptisée franchit le seuil, elle confère une certaine

onction à l'enfant non baptisé enterré dessous, puisqu'elle fait au passage le signe de croix[50].

Dans le nord de la Carélie, cette coutume a aussi perduré. Lors d'une enquête récente, une paysanne de cette région évoquait sa vie de jeune femme, au tout début du siècle : elle raconta comment elle avait enterré non loin de chez elle, dans un terrain vague, son nouveau-né qui n'avait vécu qu'une heure et n'avait pu être baptisé ; elle en avait enterré un second, mais cette fois sous la maison, car elle n'avait pu le porter à terme[51].

Dans la région de Kharkov, pour que les enfants qui venaient de perdre un de leurs parents n'éprouvent pas trop de chagrin, pour qu'ils n'aient pas peur la nuit dans la maison où s'était trouvé le défunt, on les faisait asseoir sur le seuil, au coucher du soleil ; un proche leur donnait un bout de pain avec du sel, qu'ils devaient manger après avoir dit dans leurs prières : « Apaise, Seigneur, l'âme de ton serviteur (de ta servante)[52]. » Le fait de s'asseoir sur le seuil était alors perçu comme une rupture très forte par rapport à la vie quotidienne puisque, en temps normal, « il n'était pas permis de s'asseoir sur le seuil, le soir, et d'y manger un bout de pain[53] ». En temps de deuil, au contraire, le contact avec le lieu où séjournaient les ancêtres pouvait apporter l'apaisement, surtout si l'on y amorçait un repas, qui devenait rituel en ces circonstances.

La porte et la fenêtre

Dans toutes les cultures traditionnelles la porte et la fenêtre possèdent une capacité surnaturelle : comme le seuil, elles jouent le rôle de filtre par rapport au monde extérieur, ce qui leur donne un pouvoir considérable sur les individus dont elles peuvent changer les dispositions et les capacités.

En Russie subcarpatique (Zakarpatié), lorsqu'un enfant en bas âge était très faible et semblait avoir peu de chances de survivre[54], ses parents avaient parfois recours à une coutume qui s'inscrit dans le droit fil des rites de purification et de re-naissance[55]. Au terme d'une coutume très codifiée, on lui faisait franchir une frontière sacrée — celle que représente la fenêtre et non la porte, qui signifie le lieu de passage ordinaire : il s'agissait de le transformer dans sa nature même, en poussant à la mort l'enfant malade, avant de faire renaître un être nouveau, sain et bien portant.

Tandis qu'ils nettoyaient l'izba, les parents « chassaient » l'enfant dans la cour, en même temps que les balayures. Des voisins, prévenus à l'avance, le ramenaient ensuite, mais seulement après lui avoir donné un nouveau prénom et donc une nouvelle personnalité[56].

Pour quelques kopecks, on pouvait aussi « vendre » l'enfant au premier venu, car il était considéré comme l'envoyé du Destin[57], à plus forte raison s'il s'agissait d'un mendiant[58]. Ce dernier le « cédait » ensuite aux parents sous une autre identité[59], ce qui permet de comprendre l'origine de pseudonymes comme Nenaš « qui n'est pas à nous » (et le nom qui en dérive Nenašev[60]), Najden[61] « trouvé », mais aussi Kraden « volé » et Prodan « vendu[62] ». Dans un village du Zakapartié, l'ethnographe P. Bogatyrëv a noté une variante très complète de cette coutume archaïque :

> Les parents dont les enfants meurent en bas âge vendent leur nouveau-né à une femme dont les enfants sont restés en vie, en le faisant passer par la fenêtre[63]. La femme achète l'enfant ; elle se tient dans la cour, avec du pain à la main. Elle dit : « Ni la mère ni le père, ni dans ce monde ni dans l'autre, n'ont rien à faire avec cet enfant. » Ensuite, l'acheteuse rapporte l'enfant dans la maison aux vrais parents, et déclare après l'avoir posé sur la table : « Grandis, car tu es mien. » Puis elle se tourne vers les parents et dit : « Élevez cet enfant pour moi. » Alors l'enfant reçoit le prénom Prodan[64].

L'informateur de Bogatyrëv ajoute encore une précision d'une grande importance, car elle montre bien les limites de la christianisation : « Il faut l'appeler ainsi et non par son prénom chrétien. » Celui-ci était en effet gardé en réserve, mais pour tromper le Mal qui pouvait ainsi se tourner vers une autre cible[65].

Finalement, la fenêtre s'oppose de façon radicale à la porte dans notre système de représentations symboliques : elle permet de sortir de la maison, mais pour connaître une autre vie et pour entrer en contact avec les forces surnaturelles. Nous allons voir que tel est aussi le cas pour une autre ouverture — celle du poêle et de son conduit — mais à un degré bien supérieur encore.

III

Deux éléments du sacré

LE POÊLE

L'espace du poêle et sa fonction symbolique

Comme le français parle de « feu » pour désigner une famille paysanne de l'ancien temps, le premier code de lois russe (la *Russkaja pravda*) utilise le terme *ogniščanin* pour dénommer le « responsable du feu » — celui qui a la charge de toute la maisonnée. De même, l'étymologie populaire rapproche le mot izba du terme *is''-topka* (lié au verbe *topit', istopit'* « chauffer »), car l'izba est d'abord la pièce chaude de l'habitation.

En Russie comme ailleurs, le paysan considère qu'un habitat sans feu est une maison sans vie *(nežiloj dom)*. Comment s'étonner, dans ce cas, que la bonne maîtresse de maison doive toujours « sentir la fumée », tandis que l'on surnomme le maître de maison « chapeau de fumée » *(dymnaja šapka)*. D'ailleurs, la racine *dym* « fumée » sert aussi à former le terme *dymnik*, qui désigne un rituel de mariage essentiel — la visite que les parents de la fiancée rendent au fiancé pour se faire une idée de ce qu'il possède[1]. Le poêle représente ainsi le centre véritable de la vie familiale et son élément essentiel[2] : « L'oie va vers le sud, dit le proverbe, le paysan vers son poêle[3]. »

Pour le poète Kliouiev, le poêle est « un continent ». Construit comme un four de boulanger, il peut occuper, selon les régions, le quart, voire le tiers de la surface de l'izba[4]. Sur un autre plan, la vision du poète assimilait le poêle au cœur (organe vital de ce corps

vivant que représente l'izba) ou encore au foie (en raison de la chaleur qu'ils dégagent tous deux), mais aussi parce que les mots qui les désignent en russe — *peč'* et *pečen'* — ont une consonance très proche et une même étymologie[5] (racine *pek-ti* « chauffer[6] »).

Après le coin aux icônes, le poêle constitue le deuxième pôle de la spiritualité russe, une relation privilégiée que traduit bien la conduite païenne du paysan qui « est sur son poêle et [qui] adresse aux briques une prière[7] ».

D'un point de vue chronologique, le premier « centre religieux » du paysan russe a sans doute été formé par le poêle et ce qui le constitue — les briques, le bois, la flamme et les cendres, de même que le feu s'élevait du brasier en bois de chêne, au centre du temple où les Slaves païens le vénéraient. Le poêle occupe ainsi une place exceptionnelle dans les croyances populaires, dans les représentations comme dans les rituels collectifs. Il focalise les dévotions liées à la vie et à la chaleur, à la lumière comme à la purification.

Le poêle et la vie

Ostensiblement, le poêle est un des éléments les plus significatifs de l'izba, car son importance est matérielle et rituelle à la fois. Sur le plan quotidien, le poêle a de multiples fonctions dans la vie paysanne : il est source de chaleur, lieu où l'on prépare la nourriture, endroit où l'on dort et où l'on se repose (en particulier aux extrêmes de la vie, pour les jeunes enfants comme pour les personnes âgées).

Dans bien des régions de Russie, c'est auprès du poêle que l'on se lave ; c'est aussi dans le poêle que l'on prend un bain de vapeur. Quant aux malades, c'est auprès de lui qu'ils trouvent le réconfort car, outre sa chaleur, on estime que le feu qui l'anime possède une valeur curative en raison de sa « pureté ».

Le poêle, qui enferme et qui retient le feu, représente donc le cœur de toute l'activité domestique. Il est le symbole essentiel de la maison, le facteur d'insertion dans le monde, à travers le fait culturel fondamental que représente le passage, la transformation du cru en cuit. Or nous savons que le cru correspond à ce que l'on n'a pas encore fait sien *(neosvoennoe)*, ce qui est impur *(nečistoe)*, comme la viande crue. Au contraire, le cuit est « domestiqué », consommable ; il représente une des bases fondamentales de la vie en communauté ; il se

situe à l'intersection de la vie domestique et de l'espace économique, de la sphère sociale et du domaine rituel et mythologique[8].

Le poêle et sa fonction d'intégration

Le poêle a une fonction d'intégration qui possède une double dimension — domestique et sociale. Dans le premier cas, il n'est que de penser à la vieille expression française — « être sans feu ni lieu ». Au contraire, la proximité physique du poêle marque la fusion dans le groupe : « Celui qui s'est assis sur le poêle n'est plus un étranger », dit le proverbe russe. De même, lorsque le paysan revient du marché où il a acheté une vache, une brebis ou encore un cheval, il a recours à un geste symbolique qui intègre l'animal à la maisonnée : il suspend au poêle la corde au bout de laquelle il l'a amené[9].

La deuxième dimension, qui est celle de l'intégration sociale, lui vient de ses origines et de la façon dont il est fabriqué. Nous savons que, dans le nord de la Russie, il existait une tradition appelée *pečebitie,* qui entrait dans la catégorie des travaux effectués en commun *(pomoči)*, par un groupe d'âge bien précis. À l'invitation d'un villageois qui venait de construire une izba neuve, garçons et filles se retrouvaient pour faire le poêle, dont la carcasse avait été installée au préalable par des artisans. On choisissait en général le dimanche soir, et les jeunes se regroupaient pour pétrir la glaise qu'ils avaient apportée avec eux. Ils le faisaient avec les pieds, ou encore avec des battoirs ou des marteaux. Le travail s'accomplissait au rythme des chansons et il était généralement terminé au bout de deux heures ; puis on rajoutait le conduit qui était fait de briques. Après cela commençaient les réjouissances et les danses, sur ce qu'il restait de glaise. Le maître de maison avait à cœur de remercier ses aides, en offrant aux filles des petits pains et des pains d'épices, et de la vodka aux garçons[10]. Vers minuit, tout le monde se dispersait, heureux d'avoir participé à une cérémonie qui dépassait la simple entraide villageoise[11]. La nouvelle maison avait été placée sous le signe de la prospérité, grâce au lien établi entre la jeunesse, la chaleur amoureuse et le poêle, dont le rapprochement symbolisait la fertilité. Dans la vision populaire, le poêle et le feu sont en effet deux symboles transparents — féminin et masculin — dont l'union garantit la fécondité et donc la poursuite de la vie.

Rappelons simplement que, lorsque le poêle était construit par des artisans spécialisés (les *pečniki)*, la maîtresse de maison devait aussi veiller à les régaler pour que le poêle ne fume pas, pour qu'il cuise bien le pain, qu'il garde longtemps la chaleur et qu'il consomme peu de bois. En cas de mauvais fonctionnement, en Ukraine notamment, on incriminait les artisans fumistes, les soupçonnant d'avoir placé dans le conduit des plumes ou des tessons de bouteilles afin de provoquer des bruits suspects. On les suspectait aussi d'avoir disposé une peau de serpent entre les briques, au lieu de l'encens ou des pièces de monnaie qui auraient dû assurer la bonne marche du poêle et donc le bien-être de la maisonnée.

Le poêle, la femme et la gauche

L'anthropomorphisme du poêle est frappant au niveau des termes qui désignent les parties qui le composent : en français comme en russe nous trouvons, à côté de la « bouche » du poêle, les « joues », les « jambes » et les « épaules[12] ». C'est clairement à la femme que ces termes font référence, comme le laisse entendre le thème du mariage et des noces.

L'endroit où se dresse le poêle est considéré comme « le coin des femmes » *(babij ugol)* — celui de la mère de famille, avec ses filles et ses brus — qui s'oppose en tant que tel au « coin des hommes ». Celui-ci se trouve à l'opposé, au niveau de la porte d'entrée, près du seuil, comme l'indique bien le terme russe *(podporož'e)*. Le maître de maison est en effet lié au monde extérieur, et c'est près de la porte qu'il travaille et qu'il choisit parfois de dormir[13].

De son côté, le poêle « créateur » est strictement dépendant de la femme, qui le domine totalement au point de l'incarner presque physiquement : « Le poêle est notre mère », dit fort bien le proverbe. De même, la typologie homme-femme, se retrouve dans le poêle qui chauffe : s'il craque à gauche, la maîtresse de maison risque de mourir ; si c'est à droite, c'est le maître. Ces données sont particulièrement significatives si l'on se souvient de l'identification du poêle à la femme et du feu à l'homme, qui était très répandue en Russie. Là encore, le fait d'allumer le feu, d'embraser le poêle était assimilé à l'acte amoureux — geste particulièrement clair dans les rituels de noces.

Le poêle et le mariage

Comme dans la plupart des cultures, le poêle est considéré par les Slaves comme le garant de l'unité familiale et des liens sacrés du mariage. C'est lui qui renforce l'union des époux, qui veille sur leur descendance et sur leur prospérité : « En un mot, il est l'incarnation de tout l'univers moral qui se trouve entre les murs de la maison[14]. » Dès lors, on comprend son importance à toutes les étapes que peut requérir la formation d'une famille — lors des rites de divination, dans les incantations, à l'occasion des noces ou au moment des naissances.

Les chants populaires rappellent sans ambiguïté à la fiancée que c'est dans l'espace réservé aux femmes qu'elle doit se tenir, derrière le pilier du poêle, ou derrière le rideau qui isole le plus souvent le coin des femmes (entre le poêle et la partie donnant sur la rue) :

Nous devons te punir, Marie chérie,
Nous te l'avons dit et redit :
Reste derrière le rideau,
Ne pousse pas le rideau cliquetant,
Ne t'assois pas de tout le jour
Dans le coin aux icônes,
Près des saintes icônes[15].

C'est seulement au moment du rite de passage qui doit la transformer en femme que la fiancée se dirigera vers le coin aux icônes, où elle sera admise avec son fiancé.

En Russie, les jeunes filles qui souhaitaient savoir si elles allaient bientôt se marier plaçaient leurs sandales sous le poêle avant d'aller se coucher : celle dont les chaussures avaient reçu le plus de cendres convolerait bien vite en justes noces (liées au feu, les cendres étaient considérées comme un signe de fertilité et donc de prospérité). Dans la région d'Arkhangelsk, au début de l'année, on jugeait de la qualité de la récolte mais aussi des hôtes à venir en fonction du nombre et de la taille des braises qui tombaient du poêle[16].

Lorsque les jeunes filles se décidaient à jouer un rôle actif pour tenter d'instiller l'amour dans le cœur des garçons, elles prononçaient l'incantation suivante, en se tenant auprès du poêle : « Qu'un jeune cœur brûle pour moi aussi fort que brûle ce bois[17]. »

Au stade ultérieur — celui des accordailles —, le poêle était le sym-

bole privilégié qui permettait aux marieurs d'indiquer le but de leur visite. Leur langage codé était essentiel pour que réussissent les tractations, car la coutume refusait l'utilisation d'expressions directes qui eussent paru déplacées et même inconvenantes en une telle occasion.

En Bulgarie, rapporte l'ethnographe A. Afanas'ev au milieu du siècle dernier[18], tout est clair lorsque les marieurs ouvrent le poêle pour rassembler les braises ; en Ukraine, pendant que se déroulent les accordailles, la jeune fille s'assoit près du poêle et pétrit de l'argile pour signifier qu'elle accepte le fiancé qu'on lui propose. Dans une autre région d'Ukraine (province de Tchernigov), elle grimpe sur le poêle ; si elle redescend lorsque les marieurs le lui demandent, c'est que sa réponse est positive : elle accepte de quitter le foyer qui a été le sien jusqu'alors pour rejoindre celui du jeune homme. En Serbie, la jeune mariée fait trois fois le tour du foyer : chaque fois, elle s'arrête pour prendre à la main une bûche enflammée. Elle la secoue pour qu'en tombent des étincelles, puis sa belle-mère lui passe une ceinture qui symbolise l'attachement de la jeune femme à sa nouvelle famille. Chez les Tchèques, il lui faut s'incliner devant l'âtre : elle doit jeter dans les flammes trois cheveux de sa tresse ; si elle est accompagnée d'une servante, celle-ci regarde dans la cheminée et couvre de cendres ses chaussures.

En Russie, le lien avec le poêle était tout aussi important. La marieuse *(svaxa)* s'approchait toujours du poêle avant de faire la demande : en été comme en hiver, elle allait s'y chauffer les mains « pour que l'affaire soit réglée sans problème ». Près de Koursk, c'est le marieur *(svat)* qui plaçait sa main sur le poteau qui soutenait le poêle. Dans le nord de la Russie,

> lorsque le fiancé va chercher sa promise, le poêle [de sa maison] doit être fermé ; de même, le poêle [dans la maison de la fiancée] doit être fermé lorsque le fiancé va la chercher pour la conduire à l'église. À ce moment-là, les parents de la fiancée attrapent la mère de cette dernière et lui mettent la tête dans le poêle pour qu'elle ne s'ennuie pas de sa fille. Au retour de l'église dans la maison du marié, la jeune femme regarde le poêle ou la colonne qui soutient le poêle [*pečnoj stolb*], puis elle fait par trois fois avec son mari le tour de la table dans le sens de la rotation du soleil[19].

Comme dans tous les rites de passage, le chiffre impair souligne le changement d'état et le tour de la table son intégration à la maison nouvelle.

À côté de son influence positive, le poêle peut aussi être un intermédiaire avec les forces du mal. Dans la région de Viatka, par exemple, tandis que le « train de noce » s'achemine vers la maison du marié, on bouche le conduit du poêle pour que des « hérétiques » (les sorciers) ne transforment pas en loups tous les participants[20].

Un autre aspect vient encore enrichir la sémantique du poêle. Sa dimension mystérieuse se renforce lorsqu'il devient symbole de création, grâce au parallélisme entre le four et le ventre, entre la préparation de la nourriture dans le four et la conception d'un enfant. Comme au moment de l'acte créateur, l'aliment est placé à l'intérieur du four, le plus souvent au moyen d'une perche, qui est assimilée à un symbole phallique ; puis cet aliment/semence s'y développe, avant d'en être retiré, c'est-à-dire avant de « naître ».

Si le bois craque dans le four et lance des braises à travers la porte restée ouverte, les paysannes les ramassent et les gardent jusqu'au jour de leur accouchement. En vertu du principe de la magie parallèle, elles les mettent dans de l'eau qu'elles boivent « pour accoucher aussi vite que les braises [ont] jailli du poêle[21] ». Là encore, une identification directe est établie entre la bouche du poêle et le corps féminin.

À ce sujet, de nombreux chants de noce indiquent sans détour que la bouche du poêle évoque la virginité de la jeune fille. C'est pourquoi, dans la province de Tver, les garçons de noce s'avançaient masqués dans le village, au lendemain d'un mariage : ils étaient armés d'un écouvillon et d'une bouche de poêle pour « proclamer » que l'affaire était faite.

Le poêle, l'enfant et la maladie

Dans le parler populaire, si un enfant se montre quelque peu déficient, malade ou mal formé, on dit en français qu'il a été « démoulé trop tôt »... Pour corriger ce manque, il convient de procéder à un « enfournement thérapeutique », qui est le plus souvent symbolique, comme le montrent les coutumes de bien des peuples européens, qui vont de la Corse[22] à la Russie[23]. Dans la région de Vologda, dès que l'enfant vient de naître, on le rapproche de la bouche du poêle[24], non pour le réchauffer mais pour « terminer » symboliquement sa cuisson.

L'enfant est alors assimilé au pain et à sa préparation : le placer dans le four chaud signifie le remettre *in utero* pour le rendre plus

fort : « Il n'a pas assez cuit dans le ventre de sa mère », disaient les paysannes russes de la région de Penza, et elles le « recuisaient dans le four ordinaire afin de le terminer et pour qu'il soit en bonne santé[25] ». Le four procurait ainsi à l'enfant une deuxième naissance, avec la mort de l'être malade, qui succombait dans le four en même temps que la maladie. Or la mort était bien réelle dans l'imaginaire paysan, puisque le poêle symbolisait l'entrée et le séjour dans l'autre monde, tandis que la deuxième naissance marquait le retour dans ce bas monde (nous avons déjà décrit ce phénomène de re-naissance, lorsqu'on faisait passer un enfant par une fenêtre pour le « vendre » à un passant ou à un voisin, qui le rendait ensuite à ses parents sous une autre identité, gage de vie nouvelle).

Cependant, le feu peut être rattaché au nouveau-né par un lien négatif : un feu qui s'éteint au moment d'une naissance signifie que l'enfant ne donnera rien de bon. On dit même, en Biélorussie, qu'il pourra devenir un voleur de grand chemin[26]... Pour éviter cela, lorsqu'on lavait l'enfant près du poêle avant son baptême, on lui disait : « Grandis pour être de la taille de cette poutre et de la largeur de ce poêle » (région de Toula)[27].

De même, immédiatement après la naissance, la marraine de l'enfant devait prendre des braises dans le poêle, aller jusqu'à un carrefour et les jeter par-dessus sa tête en disant : « Voilà qui va protéger le nouveau-né du mauvais œil[28]. » De son côté, le moujik prenait le poêle à témoin pour lui demander d'atténuer les maux dont il était affligé :

> Poêle, petit-père ! Tu ne connais ni l'affliction, ni la maladie, ni la douleur, ni les rhumatismes ; fais en sorte que l'esclave de dieu [suit le nom] ne connaisse ni le malheur, ni l'accident, ni le mauvais œil[29].

Dans la province d'Orlov, on amenait dans l'izba le veau qui venait de naître pour le placer contre le poêle : lui aussi devait être réchauffé, et surtout défendu contre les affections et les dangers qui le menaçaient.

Le poêle, la mort et l'autre monde

Pour les paysans du nord de la Russie il n'y avait pas de doute : « L'âme des morts se tient souvent près du poêle, là où se prépare la

nourriture[30]. » Au retour du cimetière, chacun plaquait sa main contre le poêle « pour que la mort ne reste pas[31] », ou encore « pour ne pas avoir peur du défunt[32] ». Dans la région de Rybinsk, on avait coutume « d'ouvrir la porte du poêle, de regarder quelques instants à l'intérieur et de cracher[33] ». Près de Vladimir, « en revenant chez soi après les funérailles, sans même se dévêtir, certains ouvraient la porte du poêle et s'y réchauffaient les mains » ; d'autres « se dirigeaient vers le poêle à reculons » avant d'exécuter le même rituel[34]. Le fait de toucher le poêle, de regarder dans le poêle, avant et surtout après les funérailles, est très répandu. Pour les observateurs de l'époque, cela permet « de ne pas avoir peur du mort » (région de Kostroma, Russie)[35], « de ne pas être effrayé », « de ne pas trop se languir du mort, de l'oublier plus rapidement » (Ukraine)[36].

On accomplit ces gestes « pour que la mort devienne muette comme le poêle et que crèvent les punaises, les blattes et les cafards » (Biélorussie)[37]. Ce dernier souhait est exprimé de façon plus nette encore dans d'autres matériaux de la province de Vitebsk : on agit ainsi « pour que meurent les blattes et les cafards et non pas les gens[38] ».

Dans les Carpates, « pour ne plus craindre son défunt mari, la veuve prononce par trois fois son nom dans le conduit du poêle[39] », ce qui rappelle le rite de recherche d'un individu ou d'un animal égaré, dont on crie le nom justement dans le conduit du poêle[40]. Près de Kalouga, on touche de la main le pain et le sel, puis le poêle, pour que le défunt n'ait ni faim ni froid. Par la suite, il suffit d'effleurer le poêle à nouveau pour reprendre contact avec le défunt et peut-être pour l'apercevoir : tel est le cas lors du repas funèbre du quarantième jour (région d'Olonets, Russie du Nord).

Une autre conduite rituelle consiste à regarder directement dans le conduit, dans la mesure où les âmes des défunts peuvent choisir ce moyen pour partir vers l'autre monde[41]. Cela avait l'avantage de dissiper le chagrin, car celui-ci « filait dans le conduit comme le faisait le regard[42] ». À l'instar de la cheminée, le conduit est en effet le symbole d'une communication mystérieuse avec les êtres qui vivent dans l'au-delà. Il est un des canaux par lequel transite le « souffle » qui anime le foyer, la fumée qui relie les deux mondes. Dans un autre registre, il est la voie qu'empruntent les sorcières pour se rendre au sabbat et, beaucoup plus récemment, le Père Noël pour apporter ses jouets[43].

Dans les villages russes, on considère qu'il est surtout donné aux êtres purs d'apercevoir les défunts. C'est cela qui incite les parents à

installer les enfants près du poêle, avant de les interroger sur ce qu'ils ont vu[44], en particulier les âmes des nouveau-nés défunts, qui passent aussi par la cheminée en redescendant sur terre. Pour un adulte, au contraire, il est très compliqué de voir un défunt, même s'il est invité à l'occasion du repas célébrant sa mémoire : s'il le souhaite vraiment, il lui faut grimper sur le poêle, vêtu d'une pelisse enfilée à l'envers ; de là, il doit regarder à travers un tamis qu'il dirige vers la place préparée à table pour le défunt[45].

Ce rituel était alors compris de tous. Dans ces moments magiques, le tamis (ou encore un collier de cheval qui peut jouer le même rôle) représente un objet qui n'est plus de *notre* monde, mais de l'*autre* monde, au même titre que la pelisse que l'on met à l'envers. En effet, un objet à travers lequel on regarde et qui est « vide », « ouvert », a une connotation négative : le creux du tamis (ou de l'intérieur de l'assiette) représente la bouche, l'ouverture, le passage de ce monde-ci vers l'autre monde — celui de tous les dangers[46]. Par là même, celui qui se place en contact avec le tamis ou le poêle, et qui utilise les instruments du monde des morts, devient lui-même un de ses habitants[47].

Ces exemples montrent que, dans les campagnes russes du XIXe siècle, le poêle est bien un des liens qui unit ce bas monde à l'autre monde, les vivants et les morts, entre lesquels se déroulent des échanges réguliers et très codifiés. La relation paraît tellement évidente, mais aussi tellement forte qu'un poêle allumé semble alors capable d'éclairer et même de réchauffer l'autre monde. Dès lors, un peu de nourriture placée dans le feu à l'intention des défunts, ou encore le fumet des aliments ne peuvent que les appeler à descendre sur terre.

On voit mieux, maintenant, pourquoi la sacralité du poêle en fait « l'équivalent de l'autel des églises[48] », au même titre que la table. Comme cette dernière, il était assimilé à « la paume du Christ[49] », mais il était doté d'une ambiguïté que la table ne connaissait pas. Nous verrons en effet que cette dernière se situe dans le cadre d'une religiosité qui dérive directement de l'orthodoxie, tandis que le poêle représente un sacré dédoublé. Dans le cadre de ce dédoublement, la face chrétienne s'estompe devant la présence païenne ; si la référence au Christ existe, elle est relativement mince, tandis que la relation avec l'autre monde — celui des défunts, des sorciers et des êtres surnaturels — reste privilégiée[50].

La symbolique du poêle est donc claire : au même titre que le seuil, il représente un des points d'intersection entre les deux mondes, en particulier au moment des grands rites de passage. C'est à cette symbolique que l'on se réfère lorsque l'on recherche une personne ou un animal perdu, en l'appelant à travers le conduit du poêle[51]. Le poêle est aussi un des vecteurs utilisé dans les rites de divination (pour connaître l'avenir, on regarde dans le poêle à la veille du Nouvel An)[52].

Très sollicitée lors des funérailles, cette ouverture témoigne du fait que la mort est bien un voyage : ouvrir le conduit permet le départ vers l'autre monde ; le fermer marque le refus de laisser s'en aller le défunt. C'est sans doute pourquoi il était interdit aux jeunes mariés de regarder dans le poêle au cours de leurs noces, ce qui aurait signifié regarder la mort en face[53]. Les paysans polonais disaient d'ailleurs à ce sujet : « Passer la main dans le four pour attraper un pain qui n'y est plus, c'est se rapprocher de la mort[54]. »

Garant de la stabilité, de l'ordre et de la prospérité, le poêle l'est aussi de la morale traditionnelle. C'est pourquoi le poêle est pris à témoin lorsque l'on est victime d'un vol (en particulier d'argent). De même, si quelqu'un commençait à prononcer des jurons à l'intérieur de la maison, on lui rappelait que « le poêle est à côté » (Biélorussie). En Ukraine, celui qui se préparait à en proférer pouvait tout à coup baisser la voix et chuchoter : « Je l'aurais bien dit, mais le poêle est dans la *xata* ![55] ».

LA TABLE

La table et le sacré

« Nous autres chrétiens, nous nous mettons à table à une bonne hauteur et non par terre comme les animaux. » Pour le prélat espagnol qui énonce ce précepte[56], au nom de la lutte qu'il mène contre les musulmans du XVIe siècle, la table où l'on mange à une certaine hauteur distingue doublement le monde chrétien : elle élève l'espèce humaine au-dessus du monde animal ; elle l'éloigne des mécréants et des infidèles, qui mangent en prenant place autour d'une table basse. Les conduites de table représentent en effet pour le chrétien un modèle de comportement, mais aussi un centre communiel qui reproduit le Cénacle où le Christ et ses apôtres avaient pris place.

A contrario, manger à même le sol est perçu comme une attitude

antichrétienne, ce que confirment certains rites néo-païens qui étaient pratiqués en Russie jusqu'au début de ce siècle. Tel est le cas des repas funèbres qui étaient pris en commun sur les tombes : le but essentiel était alors de se placer au contact direct des défunts, de se mettre en communion avec eux, et d'abord avec la terre qui les avait acceptés en son sein. La dichotomie que révèlent de telles attitudes était très consciente au Moyen Âge. Nous en avons la confirmation dans une œuvre tchèque du XIe siècle — la *Légende du Christ* — où l'on note que les princes restés païens devaient s'asseoir par terre, car ils n'avaient pas le droit de prendre place à table, à côté de ceux qui venaient de se faire baptiser[57]. De fait, tous les hommes ne sont pas également dignes de s'approcher de la table, car celle-ci est assimilée à l'autel où s'incarne le mystère divin : « La table *est* l'autel », dit le proverbe russe (« *Stol — èto prestol* »). Cette identification se reflète aussi dans l'étymologie du terme même d'autel, qui dérive du mot latin *altus,* qui signifie « ce qui est haut », « ce qui est exhaussé ». Le même phénomène se retrouve en Russie, où la table est perçue comme sur-élevée, en raison de son origine sacrée et parce qu'elle se situe dans le *verxnij ugol* — le coin « haut », le coin noble de l'izba, celui qui est consacré par la présence des icônes, celui où l'on doit se tenir avec respect, comme à l'église.

La table fait d'ailleurs partie intégrante du foyer : elle ne le quitte jamais, au point qu'elle revient automatiquement au nouveau propriétaire en cas de vente de la maison. Cette « fixité » de la table se retrouve dans certaines coutumes, et elle était utilisée dans certains rituels. Dans le district d'Orlov, par exemple, les paysans essayaient de rester le plus longtemps à table, tant pour le déjeuner que pour le dîner, dans l'idée que, plus ils y restaient, plus ils auraient à vivre longtemps au royaume céleste (la table était directement appelée « paradis » lors des rites de baptême de la région de Kharkov)[58]. Par ailleurs, dans la région de Voronej, on faisait tourner autour de la table les poules que l'on venait d'acheter en disant : « De même que la table ne quitte pas l'izba, de même, vous, les poules, ne sortez pas de la cour[59]. » Mentionnons enfin le fait suivant : dans plusieurs régions, après le repas du Nouvel An, le jeune berger avait coutume de rassembler toutes les cuillères : « Il s'accroupissait alors sous la table et les liait toutes ensemble ; elles devaient demeurer ainsi jusqu'au matin, pour que le troupeau reste bien ensemble tout au long de l'année. » En vertu de la loi de similitude, qui est une des bases de la magie, les poules devaient éviter de

s'échapper, et la position des cuillères devait se répéter au niveau des animaux, précisément parce que le rituel était accompli sous la table.

Dans l'izba, la coutume veut que la table soit installée aussi près que possible des icônes, ce qui explique déjà la vénération dont on l'entoure. De plus, on la recouvre d'une nappe en cas d'extrême urgence, ce qui l'assimile de fait à l'autel du sanctuaire (nous verrons que tel est aussi le cas lors des mariages). La table représente ainsi un des points de cristallisation du sacré de respect.

Dès lors, on considère comme un péché de frapper du poing sur la table, et l'on dit à ceux qui le font : « Ne cogne pas la table ; elle est la paume de Dieu[60] » qui est tendue aux hommes (nord de la Russie). Nous avons vu que cette expression *(bož'ja ladon')* est aussi utilisée pour désigner la terre et le poêle — les trois éléments fondamentaux qui contribuent à fournir au paysan sa nourriture de chaque jour.

Dans l'izba, il est inconvenant de poser sur la table des objets qui ne sont pas dignes d'elle, un chapeau par exemple, ou d'y laisser traîner des clés, car cela prédispose aux querelles ; on doit aussi en chasser le chat ou bien la poule qui y grimpent, puisque c'est sur la table que l'on place « ces dons de Dieu que sont le pain et le sel ».

En fait, rappelle un proverbe russe, « une table sans pain n'est plus qu'une planche » (« *xleba ni kuska — i stol doska* »)[61]. Le pain contribue en effet à focaliser le sacré, comme en Ukraine où l'on place sur la table du repas de noce des pains de différentes tailles qui sont censés représenter le ciel et les astres. La nuit, il faut multiplier les précautions car les forces impures y sont particulièrement actives : il convient de laisser un pain entier sur la table, ou bien de remettre les deux bouts l'un contre l'autre, pour laisser penser aux puissances du mal qu'il est entier et leur éviter la tentation d'y pénétrer. En revanche, on ne laisse jamais traîner un couteau sur la table : démons et diablotins risqueraient de s'en emparer et de s'acharner contre les membres de la maison...

La table, les rites de passage et de protection

La table revêt une grande importance dans les rites de passage — qu'ils soient calendaires ou familiaux, qu'il s'agisse de l'An nouveau, du baptême, des fiançailles et du mariage, ou encore de la mort.

Lorsque l'année meurt et recommence, au moment des *svjatki,* on

dispose de la paille dans le coin aux icônes et sur la table ; nous avons vu qu'après le repas, tous cherchent à attraper une paille sous la nappe : plus elle est longue, plus les récoltes seront de qualité, en particulier celle de lin. En Russie subcarpatique, lors du *Sočel'nik* (la veille de Noël), le maître de maison dispose du regain sous la table, avant d'y placer un harnais et un joug, pour qu'aucune bête sauvage n'attaque ses animaux domestiques et que personne ne leur jette un sort[62]. Il est clair qu'aux yeux du paysan la table transmet ses qualités au joug et au harnais pour que ceux-ci, à leur tour, protègent les animaux du malheur. Si l'on aborde maintenant les rites de passage, on voit que la table se situe tout naturellement au centre de la vie familiale, de la naissance à la mort. En Russie subcarpatique, lorsque l'on revient de l'église après avoir baptisé un enfant, « on l'installe sur un pain plat préparé sans levain, pour qu'il soit aimé dans la maisonnée aussi fort que le pain ». Dans un autre village de la même région, on lui fait toucher non seulement le pain mais aussi la table : on pose le bébé « sur la table pour qu'il soit aussi respecté qu'elle[63] ».

En Russie, la région de Riazan nous offre un bon exemple du rôle que joue la table dans les rites de mariage : on y fait asseoir la marieuse, avant de relier les pieds de la table avec une large ceinture *(kušak)*, « pour que la noce se noue bien ». Toujours en fonction du principe de similitude, on estime que les « conjoints » resteront liés entre eux comme le sont les pieds de la table.

Ce rituel se retrouve dans d'autres cas de figure qui ne diffèrent qu'en apparence. On y a recours pour protéger les animaux domestiques des bêtes sauvages, pour se défendre du malin, ou encore pour empêcher quelqu'un de trop parler (on lui « ferme » ainsi la bouche, au sens strict du terme). Chaque fois, il s'agit de mettre en œuvre la magie de contact (relier les pieds entre eux) et celle du parallélisme entre l'action que l'on met en œuvre et celle que l'on souhaite.

Lors des rites de mariage, la table a encore d'autres fonctions. Avant le repas de noce, on la recouvre d'une nappe mais en disposant celle-ci à l'envers, afin de détourner le mauvais œil *(porča)*. Par ailleurs, si l'on souhaite des jumeaux à la jeune mariée, il suffit de plier la nappe en deux et de la mettre en double sur la table.

La fonction de l'espace est aussi très nettement soulignée dans les rituels de noces. À table, la place occupée par les membres des deux familles relève d'une étiquette bien précise. Nous savons que, lors du repas, le fiancé doit « acheter » sa place auprès de la fiancée, sous les

icônes. Ce jour-là, sa situation exceptionnelle autorise en effet le jeune homme, moyennant cet « achat » symbolique, à occuper la place d'honneur qui est d'ordinaire réservée au maître de maison. C'est d'ailleurs à la table d'honneur que les jeunes mariés reçoivent la bénédiction de leurs parents, après avoir fait le tour de la table, le plus souvent dans la maison du fiancé, mais aussi dans celle de la fiancée, et même dans l'une et l'autre successivement.

À l'origine, il s'agit d'un rituel d'initiation, qui marque l'intégration symbolique au nouveau foyer. Dans le cadre familial, la table représente en effet un des symboles essentiels de l'ordre et de la stabilité, car elle est source de force et d'abondance[64]. Lorsque s'y ajoute la symbolique de l'eau par aspersion, la table devient promesse de santé et de richesse, en particulier lors de la naissance et du baptême, ou à la veille des deux plus grandes fêtes — Pâques et Noël[65].

La table a aussi une grande importance lors des rites funéraires, même si l'on évite d'y étendre les morts, que l'on allonge plus volontiers sur un banc. En Russie subcarpatique, lorsqu'on a emporté le défunt et balayé la maison, la famille se regroupe autour de la table : par trois fois, chacun est alors aspergé d'eau, puis chaque membre de la famille doit regarder un arbre et dire : « Comme cet arbre est fort et robuste, nous devons tous être forts et robustes. »

En Russie, le quarantième jour après le décès, on met un couvert supplémentaire à la table familiale. Quand tout est prêt, le maître et la maîtresse de maison s'inclinent sur le seuil en invitant le défunt à venir manger. Si celui-ci appartient à la catégorie des morts « insatisfaits », on ne peut l'accepter à la table commune et on lui donne à manger sous la table (région de Perm).

La table et le mouvement

Dans les coutumes qui concernent la table en tant qu'objet sacré, plusieurs sortes de mouvements rituels sont possibles : à côté du positionnement sur ou sous la table que nous venons de voir, on pouvait en faire le tour ou bien la déplacer dans une certaine direction (ce qui était interdit dans la vie quotidienne, y compris pour sortir de table, sous peine de causer la mort d'un proche parent !)[66].

Lors des fiançailles, les jeunes gens avaient coutume de ne pas se donner la main, mais de se tenir par une serviette rituelle pour tour-

ner trois fois autour de la table (le chiffre impair marquant toujours l'affirmation de leur nouveau statut, par rapport à celui qui avait été le leur jusqu'alors). Ils étaient parfois suivis autour de la table par tout le « train de noce » et même par les musiciens[67]...

De la même façon, la femme qui voulait faciliter ses couches s'imposait de tourner autour de la table familiale qui était le symbole de l'abondance et de la fertilité. Puis, tandis que la paysanne partait accoucher dans les bains, on tirait la table à sa suite jusqu'au milieu de l'izba.

Dans le rituel de noces, la jeune fille devait traîner la table familiale jusqu'au seuil, avant de partir rejoindre son fiancé à l'église. Il s'agit sans doute d'un geste de partage, qui avait pour but d'aider les autres jeunes filles, ses amies, à trouver un mari[68]. Par ailleurs, lorsqu'un feu se déclarait dans une habitation, on sortait la table familiale de la maison voisine avant de la porter autour du bâtiment en feu. Au préalable, on avait pris soin de la sanctifier en la recouvrant d'une nappe sur laquelle on plaçait un pain entier, du sel et une bouteille d'eau. L'idée essentielle est sans doute ici de tracer un cercle magique autour du feu, afin de le circonscrire et de l'empêcher de se propager aux maisons alentour.

Signalons pour terminer que la symbolique de la table inclut aussi l'idée de cheminement : dans la mesure où elle représente le centre du monde où l'on vit, elle est à la fois le début et la fin du chemin. Selon une coutume biélorusse, celui qui part embrasse la table familiale : si le voyage est long, il baise le milieu de la table ; s'il est bref, un ou deux angles ; et il fait de même au retour[69].

La table participe bien de cette double nature des objets, qui est à la fois matérielle et spirituelle. Insérée dans l'izba, elle forme la partie d'un tout ; elle se situe dans cet espace que l'homme a délimité, qu'il a fait sien en le séparant du monde environnant par un système de frontières et de filtres — les murs, la porte et les fenêtres. L'intérieur de ce lieu, qui est « domestiqué » au sens strict du terme, s'organise en fonction d'une symbolique dans laquelle se détachent la hiérarchie des angles et des fonctions, et deux centres de croyances « alternatives » — le poêle et le coin aux icônes. L'izba se lit ainsi comme un ouvrage, qui nous dévoile la vision d'un univers complexe et fertile, dans ses aspects religieux et esthétiques, économiques et sociaux.

En guise de conclusion

Il nous faut maintenant essayer de synthétiser notre travail, tout en donnant quelques ouvertures pour des travaux ultérieurs.

Dans la Russie du tournant de ce siècle, nous avons vu que la foi du paysan est plus complexe qu'on ne l'imagine au premier abord. Nous avons tenté de le montrer en cernant la « mémoire à demi-païenne » du paysan russe[1], à travers une série d'études de cas et par le biais de tentatives de reconstructions qui sont autant d'hypothèses de travail.

Nous savons maintenant que ces croyances, dans ce qu'elles ont de plus fondamental, ne relèvent pas de « superstitions » : elles représentent une approche originale du sacré, dont la clef a souvent été perdue, mais qu'il est parfois possible de reconstituer, au moins partiellement. Cette « originalité » se retrouve à bien des degrés dans nombre de civilisations traditionnelles arrivées au même point de développement, et il serait passionnant, dans une étude ultérieure, de mettre en lumière ces parallélismes.

Dans le présent travail nous avons seulement tenté de restituer une perception assez élaborée de l'air et du feu, une vision plus riche encore de la terre et de l'eau — ces deux éléments créateurs de l'univers, qui permettent la vie des animaux, des plantes et des hommes, que nous avons plus particulièrement observés en leur habitat.

Chemin faisant, nous avons évoqué la façon dont les Slaves considéraient certains arbres, qu'ils soient suspects comme le tremble ou vénérés comme le bouleau. Dans le cas de ce dernier, une constellation de représentations symboliques s'est dévoilée : le bouleau rapproche ainsi le culte de la nature et celui des ancêtres protecteurs, pour

incarner la fécondité, l'entraide et, plus tardivement, l'amitié des femmes.

De même, nous avons constaté que les animaux représentent une composante essentielle des réseaux mystiques, même s'il s'agit de créatures aussi dissemblables que le cheval ou le lièvre, les oiseaux ou l'aurochs. Une autre constellation se présente alors, qui allie la vénération du monde végétal et celle du monde animal (ainsi pour le culte du chêne et du sanglier).

Par ce biais, nous avons pu remonter vers certains mythes fondamentaux, dans lesquels des animaux comme l'ours ou la grenouille, le loup ou le serpent deviennent des intercesseurs essentiels dans le cadre de rites de protection. Les mentalités prémodernes sont en effet plus sensibles à l'imaginaire qu'à l'expérience pure et privilégient les visions qui relient l'homme au sacré, tout en donnant un sens à la réalité : plus notre connaissance du monde est fragmentaire, plus nous avons besoin de ces schémas d'interprétation, qui aident à résoudre les problèmes du quotidien comme ceux de l'au-delà.

Certes, bien des traits « distinctifs » que nous avons décrits se retrouvent, sous une forme ou sous une autre, dans de nombreuses cultures rurales qui se situent à la confluence de croyances anciennes et du christianisme, que ce soit en Europe, en Amérique ou en Afrique[2]. Il n'en reste pas moins que nous avons la chance, dans l'Europe du début de ce siècle, de pouvoir étudier des bribes de ces interprétations du monde, qui sont encore fonctionnelles en partie et dont l'origine remonte plus ou moins haut dans le temps.

Naturellement, tous les Russes du siècle dernier se considéraient comme chrétiens. Ils se seraient insurgés si on leur avait dit le contraire, et cette idée de fraternité religieuse les réconfortait dans le malheur ; elle les unissait aussi. Dans les campagnes d'Europe orientale, les paysans ne disaient jamais qu'ils étaient russes, biélorusses ou ukrainiens : ils étaient d'abord et avant tout orthodoxes *(pravoslavnye)*. Une telle certitude les distinguait des étrangers, qu'ils fussent Polonais catholiques ou Turcs musulmans — les uns et les autres étant de toute façon, des hérétiques et des « infidèles » à leurs yeux.

Nous savons que cette dichotomie fondamentale (« eux » et « nous ») se retrouve à tous les niveaux, à plus forte raison au sein de ces catégories mères que sont le temps et l'espace, le bien et le mal.

UNE VISION DÉDOUBLÉE DU TEMPS ET DE L'ESPACE

À travers les massifs d'investigation proposés dans ce livre, nous avons vu que le paysan russe du siècle dernier oppose très consciemment deux sortes d'espaces rituels. Le premier est chrétien : il s'incarne dans les deux centres majeurs de l'orthodoxie — l'église pour le sacré collectif ; le coin aux icônes pour le sacré individuel et familial. Le second est païen : il comprend des lieux comme le bain, le séchoir ou la forge, le carrefour ou la lisière, car les forces du mal sont censées y monter la garde ou bien s'y concentrer.

De même, à l'intérieur de l'izba, l'espace rituel comprend deux ensembles bien distincts, dont l'un est chrétien (de nouveau le coin aux icônes), tandis que l'autre relève de visions beaucoup plus archaïques, avec le poêle et le seuil. Si le premier est conçu comme un espace pur, le second est perçu comme impur.

Une dichotomie comparable se retrouve au niveau du temps rituel[3] : au temps pur des fêtes chrétiennes (la Pâque et la Noël) répond le temps impur des festivités païennes — l'An neuf et la Saint-Jean, qui correspondent au solstice d'hiver et au solstice d'été. À leur tour, ces deux types de temps et d'espace déterminent certaines conduites, qui orientent le paysan vers le pope ou vers le sorcier, ou qui le transforment lui-même en célébrant, tel un prêtre en son izba. C'est à partir de là que ses valeurs propres s'affirment le plus nettement.

UNE VISION DÉDOUBLÉE DU BIEN ET DU MAL

Les forces du bien se rencontrent dans les croyances chrétiennes comme dans l'imaginaire païen : dans les premières, nous trouvons au premier plan la Vierge, en qui les orthodoxes voient surtout la Mère du Christ — *Bogorodica* —, celle qui intercède auprès de son fils en faveur des pauvres pécheurs. Nous savons qu'ils voient aussi en elle l'antique « mère-terre humide » des peuples fixés à la glèbe. Quant à la face païenne du Bien, elle est incarnée par les ancêtres et par leur représentant au sein de la maisonnée — le *domovoj*.

Dans la religiosité du paysan d'Europe orientale, la notion de mal et ses incarnations ont diverses origines, que le langage populaire qualifie globalement de « force impure » *(nečistaja sila)*. L'expression est au singulier en russe, sans doute pour signifier qu'il est possible de regrouper le Mal, par delà des manifestations extrêmement diversifiées[4].

Pour le paysan, l'explication du Mal est d'abord d'obédience chrétienne : il est lié à Satan, à sa cohorte de démons, à ces anges déchus pour avoir lutté ouvertement contre Dieu. Mais très vite, les légendes populaires s'écartent de la version orthodoxe : elles dérivent souvent de textes apocryphes, qui expliquent à leur façon l'origine de la « force impure ». Celle-ci n'a-t-elle pas été créée par Dieu ? N'est-elle pas née de son reflet dans l'eau ou même... d'un crachat (une pratique courante chez le paysan russe et qu'il attribua sans problème au Créateur !)[5].

Nous savons par ailleurs qu'une autre origine de la « force impure » réside dans la différence radicale que le peuple établit entre deux sortes de défunts : ceux qui sont décédés de mort naturelle et les autres — ceux dont la vie s'est achevée brutalement, par une mort prématurée ou/et violente (en particulier le suicide). Au lieu de se ranger dans la catégorie des ancêtres protecteurs (représentés par le *domovoj*), ces derniers deviennent des morts « insatisfaits », car ils sont morts de « malemort ». Dans la mesure où ils n'ont pas vécu sur terre le laps de temps qui leur était imparti, ils vont devoir épuiser *post mortem* à la fois cette durée de vie et les forces qui leur restent. Ils entrent alors dans la catégorie des forces du mal et ne vont pas cesser de tracasser les vivants, en particulier leur famille. Leur apparence est très variable, puisqu'ils peuvent se transformer en vampire *(upyr')*, en ondine *(rusalka)*, en esprit des bois *(lešij)* ou en esprit des eaux *(vodjanoj)*.

Ces quelques noms nous désignent une autre explication de la force impure dans les mentalités populaires, qui cherchent à expliquer pourquoi les esprits du mal saturent l'univers et pourquoi ils sont si divers. Chaque ange rebelle que Dieu a précipité dans le vide aurait donné une force du mal spécifique, en fonction de son point de chute qui devint son lieu d'habitation[6]. L'eau a ainsi donné les ancêtres du *vodjanoj* et de l'*omutnik* (qui vit dans les tourbillons), la forêt *(les)* — le *lešij* (mais aussi le *borovoj*, si l'esprit est tombé dans un bois — *bor*), le champ *(pole)* — le *polevik*, la prairie *(lug)* — le *lugovik*, le

marécage *(boloto)* — le *bolotnik*, jusqu'à la meule de foin *(stog)* où se cache le *stogovoj*...

Ces engeances du Mal se sont ainsi répandues dans tout l'univers : elles cherchent à le dominer, qu'il s'agisse du monde naturel ou de l'entourage domestique, car chaque endroit a son esprit du lieu : la cour *(dvor/dvorovoj)*, le séchoir *(ovin/ovinnik)*, le bain *(ban'ja/bannik)*, la grange *(ambar/ambarnik)*, l'aire *(gumno/gumnik)*, et naturellement la maison *(dom/domovoj)* et tout ce qui la compose — le sous-sol *(podpol'e/poldpol'nik)*, le poêle *(pečka/zapečnik)* derrière lequel se cache un esprit[7].

La force impure est donc omniprésente, car si elle est liée à certains endroits, elle se situe aussi *entre* deux endroits : ainsi les lisières, les limites, les frontières — celles de la forêt, du champ ou du village — mais aussi les ponts, la bifurcation d'un chemin ou les carrefours.

À ce stade, le facteur temps est de nouveau important, dans la mesure où il actualise les forces du Mal : les temps de rupture ont ainsi leurs démons comme la *poludnica* à midi, les *nočnicy* (qui font souffrir les enfants au coucher du soleil) et surtout les vampires (qui viennent à minuit, mais qui repartent au lever du soleil).

Pourtant, en Russie comme ailleurs, les paysans savaient qu'ils n'étaient pas pieds et poings liés face à ces puissances. Ils leur opposaient d'abord des actes et des symboles chrétiens (les prières, la croix de baptême ou le signe de croix). Ils faisaient aussi confiance à des manifestations, à des actions nettement moins orthodoxes — le chant du coq qui éloigne les esprits du mal (au même titre que les chiffres pairs), certaines plantes ou objets qui les écartent à cause de leur odeur (comme l'absinthe), de leurs piquants ou de leur tranchant : on plaçait ainsi des chardons ou des orties sur le rebord des fenêtres ou à l'entrée de l'étable, un couteau ou une hache à même le seuil de la porte d'entrée...

En somme, chacun croyait en quelques règles fondamentales : un activisme très réel des forces tapies dans l'ombre, mais aussi une gradation du mal entre ces puissances ; on croyait aussi à une ambivalence entre le bien et le mal. Nous avons étudié le cas des arbres et des animaux, qui est caractéristique ; nous avons aperçu certains êtres surnaturels. Parmi eux, le *domovoj* n'est-il pas capable de faire peur, d'étouffer ceux qui lui ont déplu, et d'y prendre un malin plaisir ? Mais n'est-il pas prêt, par ailleurs, à les avertir d'un malheur, s'ils se sont amendés ; il peut aussi les protéger, ou encore se prendre d'affec-

tion pour un animal domestique qu'il entoure de soins (en particulier les chevaux, si la couleur de leur robe lui plaît).

Parmi les humains qui oscillent entre le bien et le mal, on trouve deux cas de figure : il y a ceux qui choisissent d'avoir partie liée, de façon permanente, avec les forces obscures (les sorciers et les sorcières qui, en Russie, sont assez souvent plusieurs dans un même village) ou ceux qui leur cèdent de manière ponctuelle (pour connaître leur destin, décider quelqu'un en leur faveur, ou encore lancer le « mauvais œil », par le biais d'incantations ou de malédictions...).

Le « paganisme » slave, tel que nous le saisissons dans son héritage lointain, au tournant du XXe siècle, n'opposait donc pas de façon catégorique les notions de bien et de mal et leurs représentants : certaines forces surnaturelles étaient alternativement bonnes ou mauvaises, favorables ou défavorables. Cette perception du monde explique sans doute le fait que, dans la religiosité populaire, les bons et les mauvais ne sont pas toujours là où l'on les attend.

Tandis que l'Église officielle voit dans les saints des êtres exclusivement bons, le moujik établit entre eux une série de distinctions, en fonction de leur « attitude » à son égard dans la vie quotidienne, au cours des travaux des champs ou des rites calendaires. Saint Nicolas (le gardien des loups avec saint Georges) est vu comme le grand protecteur, et les paysans le placent parfois au même niveau que le Christ. Au contraire, saint Élie peut être alternativement bon ou mauvais, tandis que saint Cassien (Kasian) a la réputation d'être franchement nuisible.

Pour ce qui est des « méchants », on nuance encore : les légendes et les récits populaires abondent en diables gentils, ou tout simplement bêtas, qui ne feraient pas de mal à une mouche.

Un autre cas intéressant, mais fort controversé, est celui du glissement entre les dieux païens et les saints chrétiens, de la même façon que les dévotions à la Mère de Dieu ont longtemps été assimilées à la vénération ancienne de la mère-terre humide *(mat' syra zemlja)*.

DOUBLE OU TRIPLE FOI ?

À côté des croyances dérivant du paganisme ancien et de celles issues du christianisme, il existe un autre courant, un autre système religieux. Celui-ci représente une troisième alternative, consciente ou inconsciente, que révèle bien le récit suivant. Lors de la fête de saint Georges, un paysan se préparait à placer deux cierges devant l'icône du saint terrassant le dragon : « Pourquoi deux ? lui demanda-t-on. — C'est, répondit le moujik, qu'il y en a un pour le saint et un pour le serpent[8]. »

Nous avons là, non pas un exemple de diglossie (avec un choix entre l'une ou l'autre variante), mais un phénomène de syncrétisme, une fusion consciente des deux « textes sacrés », que l'académicien N. I. Tolstoj qualifiait très justement de « triple foi » *(troeverie)*. Il s'agit là, en effet, d'une véritable « coexistence pacifique » entre paganisme et christianisme.

L'HÉRITAGE PAÏEN ET SON AVENIR

À l'heure actuelle, bien des Russes à la recherche de leurs racines s'efforcent de redécouvrir et de cerner cette « religion-patrimoine » qui forme une partie fondamentale de leur identité nationale. Cette quête n'est malheureusement pas à l'abri du danger de récupération idéologique, à laquelle veulent procéder certains mouvements de la droite extrême. Parmi eux figurent essentiellement les « nationaux-patriotes », qui sont à la fois anti-occidentalistes, ultra-orthodoxes et néo-païens. On trouve parmi eux des écrivains ruralistes comme Valentin Raspoutine, des peintres comme Ilia Glazounov et Igor Borodine, des essayistes comme Igor Chafarevitch[9].

Aujourd'hui, après la libération du carcan de l'idéologie, le combat d'idées est devenu ouvertement possible en Russie. Il est cent fois préférable à la situation qui prévalait sous le régime soviétique. Pourtant, l'essentiel est maintenant que le sujet reste du ressort de l'analyse désintéressée, et qu'il ne tombe pas dans le domaine du politique. C'est ce que nous souhaitons à « l'héritage païen de la Russie » et aux études qui le concernent.

ANNEXE

Sources et état de la recherche

LES ÉTUDES RUSSES ET SOVIÉTIQUES

Les sources russes avant 1917

Au tournant du XXe siècle, les documents publiés en Russie sur les croyances populaires sont abondants et le plus souvent de bonne qualité. Cette richesse est due à l'intérêt qu'une grande partie de l'intelligentsia manifesta pour l'histoire de son pays, pour les racines qui plongeaient dans un passé méconnu, comme source et composante de la « russité ». Dans la première moitié du XIXe siècle, trois facteurs avaient contribué à renforcer très sensiblement le sentiment national : l'invasion napoléonienne ; les mouvements postromantiques et herdériens [1] ; enfin le « ressourcement national » imposé par le tsar Nicolas Ier (1825-1855).

Dans ce contexte, un fait et une date s'imposent : il s'agit de la fondation à Saint-Pétersbourg de la Société impériale russe de géographie (*Imperatorskoe russkoe geografičeskoe obščestvo* — IRGO), en 1847. Nous avons là une ligne de partage des eaux entre l'enthousiasme quelque peu enfiévré des débuts et la collecte systématique de données, d'observations et de documents qui suivit.

Dès l'origine la Société de géographie se dota d'un secteur d'ethnographie qui mit au point une circulaire visant à rassembler des informations fiables sur la vie populaire en Russie. Son responsable — N. I. Nadeždin (1804-1856) — envoya une grande enquête dans les provinces de la Russie d'Europe, qui fut distribuée à plus de 7 000

exemplaires. L'intérêt qu'elle souleva fut considérable, et chaque année vit arriver son lot de réponses (1 290 pour la seule année 1852). Nombre d'entre elles avaient un contenu très substantiel, en particulier dans le domaine qui nous intéresse — les coutumes, les rites et les croyances de la paysannerie russe, qui avaient jusqu'alors été considérés comme un « non-sujet » par le monde académique[2].

La Société de géographie fut aussi très active par le biais de son *Messager* (le *Vestnik Imperatorskogo Russkogo geografičeskogo obščestva* — SPb., 1851-1860) et surtout de son *Recueil ethnographique (Ètnografičeskij sbornik)*. Le plus souvent, ce dernier proposait à ses lecteurs les réponses intégrales aux enquêtes réalisées par la Société (quatre volumes entre 1853 et 1864[3]). Cette édition fut poursuivie jusqu'à la Révolution par des *Mémoires* (*Zapiski Russkogo geografičeskogo obščestva po otdeleniju ètnografii*, 1867-1917). D'importants matériaux furent aussi rassemblés par la Section de langue et de littérature russe de l'Académie des sciences de Russie.

À Saint-Pétersbourg, le premier périodique qui publia des études sur la vie traditionnelle en Russie fut l'organe de presse du ministère de l'Instruction publique *(Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija)*, publié à Saint-Pétersbourg entre 1834 et 1917. Une autre revue de la capitale — *Russkaja starina* (les *Antiquités russes*, 1870-1918) — se consacra entièrement à l'histoire et à la culture russes des XVIIIe et XIXe siècles. Cependant, un grand pas fut accompli lorsqu'il devint possible de faire paraître des travaux plus savants dans des périodiques spécialisés.

Certaines enquêtes ne pouvant être publiées, faute de place dans les revues nationales ou locales, elles furent utilisées par les grands spécialistes de l'époque — L. Majkov, dans la série qu'il consacra aux conjurations ; P. Bessonov dans ses études sur la poésie populaire ; Vladimir Dal' dans son fameux *Dictionnaire raisonné de la langue russe*, mais aussi dans ses récits et ses collections de contes ; enfin Alexandre Afanas'ev, le meilleur représentant de l'école « mythologique », dans son grand livre en trois volumes *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu* (Les Conceptions poétiques des Slaves sur la nature)[4].

Comme il n'existait pas à cette époque de chaire d'ethnographie dans les universités (en Russie comme ailleurs), les professeurs qui travaillaient dans ce domaine enseignaient le plus souvent la littérature, la philologie ou l'histoire russes. À partir de 1890, la Société de

géographie proposa au public la revue *Živaja starina* (Le passé vivant), qu'elle édita pendant plus de vingt-cinq ans. La révolution d'octobre 1917 y mit très vite un terme, jusqu'à l'effondrement de l'U.R.S.S. en 1991. Après trois ans d'effort, la publication a pu renaître de ses cendres, à l'initiative et sous la direction de l'académicien N. I. Tolstoj, qui y fait paraître des études de grande qualité sur la spiritualité du paysan russe.

Entre-temps, un des maîtres les plus remarquables de l'ethnographie russe — D. K. Zelenin (1878-1954) — avait eu le mérite de faire un relevé, très savamment annoté[5], de toutes les archives rassemblées par la Société de géographie dans le domaine ethnographique : elles sont encore entreposées dans le splendide bâtiment de cette institution accueillante, où j'ai pu en consulter certains éléments au cours d'une mission de recherche.

Toujours à Saint-Pétersbourg, le département d'ethnographie du Musée russe et le Musée d'anthropologie, d'archéologie et d'ethnographie ont été très actifs. Ce dernier publie un *Recueil* (*Sbornik*) à partir de 1900[6], le seul dont la parution ne fut pas interrompue en 1917.

À Moscou, c'est l'université qui était la plus en pointe dans les recherches sur la culture populaire. Elle fit paraître à partir de 1866 les *Trudy ètnografičeskogo otdela*, puis, à partir de 1889, une des meilleures revues du genre *Ètnografičeskoe obozrenie* (*La Revue d'éthnographie*). Là encore, il est symptomatique que ce titre vienne d'être repris, afin de marquer la continuité de la science russe, par delà la période soviétique.

À l'époque impériale, Moscou était aussi le siège de la Société des amateurs de sciences naturelles, d'anthropologie et d'ethnographie, qui produisait depuis 1868 des *Travaux (Trudy ètnografičeskogo otdela IOLEAÈ)*[7], dont une partie importante était consacrée aux recherches qui nous intéressent.

Il faut aussi noter que plusieurs grandes villes de l'empire avaient des sociétés savantes qui possédaient leurs propres publications — ainsi Kazan, avec les *Izvestija Obščestva arxeologii, istorii i ètnografii pri Kazanskom universitete* (1878-1929) ; Kharkov, avec les travaux de la Société d'études d'histoire et de philologie ; Voronej avec les *Cahiers de philologie (Filologičeskie zapiski)*, dans lesquels étaient publiées nombre d'études sur la culture populaire.

Des villes comme Iaroslavl ou Riazan avaient aussi leurs cercles de connaisseurs éclairés (les *kraevedy*). Très attachés à la description des

coutumes de leur terroir, ils publiaient leurs observations et comptes rendus dans les *Gubernskie vedomosti.* Par delà les limites du champ étudié, tous ont eu le mérite d'apporter une moisson d'informations, ce qui a permis aux spécialistes de commencer à établir des typologies, en mettant en parallèle certains rituels, à travers leurs déclinaisons dans les différentes régions de Russie.

À ces sources, il faut ajouter les travaux effectués par les commissions qui étaient chargées officiellement des archives dans les différents gouvernements de l'empire, ainsi que les travaux des comités locaux, responsables des statistiques, dont les centres d'intérêt étaient souvent plus larges que leurs fonctions officielles. Leurs publications (sous forme de recueils ou d'almanachs) en sont un éloquent témoignage[8].

Deux autres facteurs jouèrent un rôle majeur dans le développement de l'ethnographie russe : d'abord l'État (mais d'une manière aussi inattendue qu'involontaire), puis le mécénat privé.

Les vagues révolutionnaires qui balayèrent la Russie au tournant du XXe siècle amenèrent une série de répressions, dont la forme la plus clémente était l'exil. De nombreux membres de l'intelligentsia furent ainsi relégués dans des villages plus ou moins éloignés, souvent pour de longues années. Transplantés brutalement dans des régions dont ils n'avaient aucune idée auparavant, certains commencèrent des recherches ethnographiques qui furent singulièrement productives. Tel fut le cas de P. P. Čubinskij (Ukraine), de P. S. Efimenko (région d'Arkhangelsk) et de A. A. Makarenko (Sibérie), pour ne citer que les plus remarquables. Par la suite, des enquêtes officielles furent aussi organisées par des spécialistes qui travaillaient dans différentes provinces — ainsi P. V. Šejn, E. R. Romanov, N. Ja. Nikiforovskij et V. N. Dobrovol'kskij en Biélorussie, V. B. Antonovič et B. D. Grinčenko en Ukraine.

Un mécène russe — le prince V. N. Tenišev (1843-1903) — a aussi joué un rôle majeur, au tournant du XXe siècle, dans la collecte systématique de matériaux sur la paysannerie russe de cette époque. Il établit un programme d'enquête extrêmement détaillé, qui comportait 150 pages de questions dans la première édition, et 229 dans la seconde[9]. Ces questionnaires se décomposaient en une dizaine de chapitres qui concernaient l'apparence physique et la santé ; l'instruction ; les coutumes sociales et juridiques ; les relations interpersonnelles (entre paysans, et avec les étrangers) ; la langue, les croyances et l'art paysans ; la famille et la vie quotidienne ; les relations sexuelles, le mariage et la vie hors mariage ; la naissance des enfants, leur éducation et leur apprentissage ; le dernier chapitre était dévolu aux questions diverses.

Au départ, le but que se fixait le prince n'était pas académique, mais administratif et politique. Il souhaitait connaître l'état d'esprit du monde rural — plus de 80 % de la population russe — qui devenait de plus en plus rétif à l'égard des autorités[10]. Grand industriel, homme d'affaires et de culture (il était excellent musicien), le prince Tenišev était aussi homme d'exigences et de précision (il écrivit deux livres de mathématiques)[11].

En 1898, il fonda un Bureau ethnographique à Saint-Pétersbourg, qui fut chargé d'analyser les réponses au programme envoyé dans 23 gouvernements de l'empire, essentiellement en Russie centrale. La mentalité « américaine » du prince (comme disaient ses contemporains) se voit dans le fait qu'il sut intéresser à son projet une partie des élites locales — enseignants, membres des zemstvos, médecins, prêtres et paysans lettrés — récompensant financièrement ceux qui envoyaient les meilleurs rapports. Plus de 350 correspondants locaux collaborèrent ainsi à ce programme pendant cinq ans.

Le Bureau de Saint-Pétersbourg était formé par un personnel permanent et compétent, qui regroupait les milliers de réponses et rédigeait des synthèses. En son sein figuraient certains des meilleurs spécialistes de l'époque, qui utilisèrent ces matériaux pour rédiger des ouvrages restés essentiels jusqu'à ce jour — ainsi S. V. Maksimov sur la « force impure » (publié après sa mort par les soins du prince)[12], G. Popov sur la médecine populaire[13], et même le jeune D. K. Zelenin.

À la lecture de ces archives, on est frappé par le phénomène de « présence » des locuteurs, le côté riche et vivant des documents, qui répondent à nombre de questions que l'on peut se poser. De plus, en fonction des exigences du programme, ces réponses s'appuient exclusivement sur « des faits, et non sur des généralités ou des généralisations[14] ». Un autre avantage, qui est immense, est de pouvoir comparer les réponses à la même question, données par les différentes provinces, régions, districts ou villages de la Russie centrale.

Malheureusement l'activité du Bureau fut interrompue prématurément par la mort du prince, en 1903[15]. Alors qu'il était prévu la publication rapide de tous les textes (dont une partie était déjà dactylographiée et préparée pour l'impression), son épouse supprima tous

les crédits à cette fin, et les archives restèrent quasiment sous clef jusqu'à ces dernières années[16].

À l'heure actuelle, seule la partie concernant le gouvernement de Vladimir vient d'être publiée (quatre-vingt-dix ans après la mort de V. N. Tenišev)[17], l'ensemble des archives semblant « détenu » (au sens strict du terme) par le conservateur du Musée d'ethnographie russe (l'ancien Musée ethnographique des peuples de l'U.R.S.S. à Saint-Pétersbourg), où elles sont conservées. Cette situation mérite d'être expliquée brièvement, ne serait-ce qu'à titre d'exemple, car elle est infiniment préjudiciable à la recherche.

Ces documents uniques, inaccessibles aux étrangers (et quasiment aux Russes) pendant toute la période soviétique, sont de nouveau placés sous séquestre, sans que l'on puisse officiellement ni les consulter ni les publier. La raison donnée officiellement est qu'on les prépare pour une édition complète en plusieurs volumes. À l'inverse, certains affirment que les responsables seraient en train de faire « monter les enchères » pour céder les documents au plus offrant.

Les sources russes après 1917 et les conditions de la recherche ethnographique en U.R.S.S.

Il est important d'aborder, même rapidement, les problèmes de l'ethnographie soviétique, en raison des travaux qui ont été accomplis, ou qui auraient pu l'être différemment, dans d'autres conditions. Le recul aidant, on est en effet saisi par ce qu'il y a eu de prometteur puis de funeste en U.R.S.S., pour l'ensemble des sciences humaines et des sciences sociales. Schématiquement, l'expérience soviétique se divise en deux temps, pour l'ethnographie comme pour le reste. Jusqu'en 1929-1930, l'année du « grand tournant », on trouve des enquêtes et des travaux de grande qualité, puis un gouffre béant, avant une reprise des recherches originales à l'extrême fin du régime soviétique (et naturellement depuis).

Avec l'arrivée au pouvoir des bolcheviks en octobre 1917, la plupart des publications russes sont reprises en main, puis brutalement interrompues. Nous avons vu que, parmi elles, figurent les deux plus grandes revues d'ethnographie — *Živaja starina* à Saint-Pétersbourg et *Ètnografičeskoe obozrenie* à Moscou. Par la suite, aucune revue soviétique ne publia plus d'observations aussi scrupuleuses sur le

monde rural. De plus, des deux sociétés qui les commanditaient, l'une fut mise en veilleuse et l'autre supprimée, au profit de nouvelles instances — en particulier l'Académie de la culture matérielle et le Musée des provinces centrales industrialisées. Leur intitulé suffit pour indiquer les priorités du pouvoir soviétique, qui se situaient ostensiblement aux antipodes de toute recherche sur la spiritualité ou sur la religion, « opium du peuple »...

Il faut cependant préciser que, pendant toute la durée de la NEP, l'éloignement des capitales permit à certaines villes de province de maintenir, et parfois de développer les musées locaux, les enquêtes et les publications consacrées aux régions — ainsi à Arkhangelsk, Kalouga, Kostroma[18], Riazan[19], Vologda et Voronej[20] en Russie, Perm et Irkoutsk[21] en Sibérie[22]. La plupart de ces travaux avaient un biais socio-économique, qui dominait l'aspect culturel et ethnographique. Tel est le cas, par exemple, de l'étude majeure que M. Ja. Fenomenov a consacrée à un village du Valdaï, au nord de la Russie[23].

À l'heure actuelle, on redécouvre des enquêtes exceptionnellement riches qui ont été réalisées au début de cette période. Une des plus intéressantes a été effectuée en 1922-1923, à l'initiative de la Société d'anthropologie et d'ethnographie pour l'étude de la région de Kostroma. Elle est conservée dans cette ville au monastère Ipat'ev, transformé pendant la période soviétique en un musée d'histoire et d'architecture[24]. Cette investigation concerne tous les aspects de la vie paysanne, de l'activité agricole aux croyances qui s'y rattachent, en passant par les différents rituels. Elle comprend une trentaine de points, eux-mêmes divisés en une série de questions, qui ont l'avantage d'être très largement centrées sur la vie spirituelle du paysan, sa vision du monde et ses conduites.

Le questionnaire fut largement répandu et reçut quelque 2 000 réponses, dont 977 représentent des témoignages directs. Malheureusement les résultats furent rapidement occultés, puis interdits à la consultation après 1929. Redécouvert il y a quelques années, ce « gisement » n'a été que très peu utilisé[25] et demanderait une investigation systématique.

En 1926, le linguiste S. Erëmin publiait à Leningrad un *Projet de dictionnaire russe de dialectologie ethnographique,* qui était accompagné par un substantiel programme de collecte de matériaux sur les parlers populaires. Malheureusement l'un et l'autre furent rapidement stoppés par les autorités[26]. En fait, la première œuvre fondamentale de

cette époque fut la synthèse de D. K. Zelenin — *Ethnographie des Slaves de l'Est,* qui fut publiée en allemand à Berlin, aux éditions Walter De Gruyter (1927)[27]. Immédiatement reconnue comme « exemplaire » par les meilleurs spécialistes, on en parla comme du « livre de chevet de tout ethnographe[28] ». Dans son compte rendu, M. Fenomenov la qualifia de travail qui « marque une époque » et « ouvre une ère nouvelle » dans le développement de l'ethnographie des Slaves de l'Est[29]. Malheureusement, ce fut le contraire qui arriva.

Deux ans plus tard, Zelenin était attaqué de façon très violente par de jeunes ethnographes téléguidés par le Parti[30] (dans des conditions sur lesquelles nous allons revenir) : il en sortit brisé psychologiquement. Le but était atteint puisque, avec tous les savants « bourgeois[31] », il était maintenant considéré comme un « ennemi de classe ». Son livre fut mis à l'index, pour être finalement publié en U.R.S.S. soixante-quatre ans plus tard, en 1991, à quelques mois de l'effondrement de l'U.R.S.S., et près d'une quarantaine d'années après la mort de Zelenin.

Entre-temps, l'ethnographie soviétique fut placée, non pas en hibernation, mais en état de choc, après avoir été mise « K.O. » (comme vient de le dire un spécialiste russe)[32]. Deux exemples peuvent nous éclairer à ce sujet. Signalons d'abord que l'académicien Nikol'skij écrivit, lui aussi, deux études sur des sujets proches de ceux traités par Zelenin. Le premier porte sur les croyances et les rites préchrétiens des Slaves du Dniepr (1927) ; le second traite des rites de noces en Biélorussie. Il ne vit le jour que trente ans plus tard, en 1956, à l'époque du « dégel » khrouchtchévien, qui offrit de nouvelles possibilités à la recherche en sciences humaines.

C'est aussi en 1956 que commença à paraître à Leningrad la seule revue consacrée au folklore russe — *Russkij fol'klor.* Ainsi, dans sa brève mais substantielle synthèse sur les croyances des Slaves de l'Est, parue en 1957, S. A. Tokarev pouvait-il dire dans son introduction que « la littérature marxiste sur les croyances des Slaves de l'Est est pour le moment extrêmement pauvre[33] »... Il est vrai que les deux livres importants de cette période ne devaient rien au marxisme officiel : le premier fut consacré par V. I. Čičerov aux rituels du cycle d'hiver[34] ; le second par Vladimir Propp (le grand spécialiste des contes) aux fêtes agraires russes[35].

Pour se rendre compte du carcan qui pesait alors sur l'ethnographie, il suffit de se reporter à la dernière édition du très sentencieux

Dictionnaire encyclopédique soviétique (1989). Même si l'on sait que les encyclopédies de ce genre se devaient d'être les porte-parole de l'idéologie officielle, on constate que l'auteur s'en tient à une vision du monde qui est encore très stalinienne. Pour expliquer non pas ce qu'était, mais ce que devait être l'ethnographie soviétique, il reprend presque textuellement les termes du communiqué publié soixante ans plus tôt, après l'auto-exécution à laquelle avaient été contraints les ethnographes les plus en vue de Moscou et de Leningrad, au terme de séances dramatiques au sein de leurs instituts de recherche.

Après ce « suicide collectif » de 1929, les études ethnographiques furent considérées comme un simple appendice ou plutôt (d'un point de vue chronologique) comme une préface à l'histoire de la lutte des classes[36]. Quant à l'ethnologie, même en 1989, elle n'avait pas droit à l'existence. Si l'on cherche ce mot dans le même *Dictionnaire encyclopédique soviétique,* on est renvoyé au terme « ethnographie », qui est défini de la façon suivante : « En U.R.S.S. et dans les autres pays socialistes, l'ethnographie est fondée sur la méthodologie du matérialisme dialectique ; elle est axée sur les objectifs et sur la pratique de la construction du socialisme[37]. » Peut-on imaginer termes plus ancillaires ?

En fait, l'ethnographie russe avait bien été exécutée en 1929-1930, les autorités estimant qu'elle s'était ravalée « à la politique coloniale du capitalisme dont elle sert les buts d'exploitation », et qu'elle ne s'était développée qu'« en liaison avec la politique russificatrice du tsarisme et de l'Église[38] »... Or ces accents, dans lesquels on reconnaît parfaitement les disciples de M. N. Pokrovskij, ne furent pas atténués dans la deuxième partie des années 1930, à l'époque où les historiens soviétiques purent remettre à l'honneur l'histoire russe, ses héros et ses mythes, afin de galvaniser le sentiment national de la population, à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

Au contraire, les ethnographes continuèrent à être décimés. Dans toutes les villes de Russie, leurs associations et leurs membres furent éliminés par la force, comme en témoigne l'ouverture récente de certaines archives locales du KGB (en particulier à Voronej)[39]. Il va de soi que les chercheurs travaillant dans les capitales, proches des « organes » centraux, furent persécutés plus encore. À titre d'exemple, rappelons le sort de A. A. Nevskij, dont un petit livre posthume sur le calendrier et les fêtes populaires a été publié en 1990. L'auteur avait été arrêté à Leningrad en 1936, puis exilé sur le cercle polaire

et autorisé, en 1969 seulement (à l'âge de soixante et onze ans...), à revenir travailler dans le musée où il avait commencé sa carrière de jeune ethnographe[40].

La question se pose donc d'elle-même : pourquoi le pouvoir soviétique a-t-il exercé si longtemps sa rancune à l'égard des spécialistes de la culture *traditionnelle* du peuple russe ? La réponse est sans doute que ces derniers avaient le tort de s'intéresser de trop près au passé de la Russie et à ses coutumes, jouant le rôle d'« observateurs participants », qui n'avaient pas pour objectif de souligner les aspects « négatifs », « nuisibles » ou « rétrogrades » du monde paysan.

Or il est clair que, jusqu'à la fin de la NEP, la vie coutumière réussit à se maintenir assez largement dans les campagnes, en particulier chez les paysans aisés que les bolcheviks qualifiaient de « koulaks ». Dès lors, pouvait-on choisir sujet plus dangereux, plus éloigné de ce qui devait guider la démarche de tous les chercheurs — la construction de la modernité nouvelle, conquérante et laïque — celle du socialisme de type soviétique[41] ? La situation était pire encore, si l'on s'obstinait à enquêter sur la spiritualité des milieux ruraux.

Dès lors, toutes les recherches sur les croyances populaires (les « superstitions », disait Lénine) furent condamnées, tout particulièrement pour les ethnographes « officiels », ceux dont on faisait les gardiens du dogme, ceux pour lesquels les seuls « vrais » sujets allaient de la culture « matérielle » à l'analyse plus que complaisante de la « fraternité » des peuples de l'U.R.S.S.[42].

Pourtant, eux non plus n'eurent pas la vie facile. À Moscou, le seul savant de renom qui eut survécu à la Révolution et qui travaillait au Musée historique — Jurij Sokolov — refusait tout contact avec ses collègues étrangers[43], vivait dans la terreur, en dépit des gages permanents et singulièrement humiliants qu'il était obligé de donner au régime. C'est ainsi qu'à la fin d'un bon livre sur le folklore russe écrit à la veille de la guerre, Sokolov évoque le « folklore soviétique » : il y célèbre les rencontres entre Lénine et les ouvriers, et plus encore celles avec Staline car, précise-t-il,

> Voir et écouter Staline est le rêve de tous les citoyens soviétiques. Si quelqu'un a le bonheur de voir, ou mieux de parler avec Staline, il lui faut par la suite évoquer maintes fois sa rencontre avec le grand homme. Ces récits nourrissent la créativité populaire, qui constitue sous nos yeux une poésie épique consacrée à Staline. De plus, comme pour Lénine, cette création n'est pas seulement russe ; elle est celle de tous les peuples frères de l'Union soviétique[44].

Suivent alors une quarantaine de pages dévolues aux deux héros de la geste soviétique, puis à leurs compagnons d'armes — Ordjonikidzé, Frounzé, Kirov — avec une lamentation mémorable sur la mort de ce dernier, en décembre 1934.

C'est justement après cette date que furent arrêtés de nombreux ethnographes. Tel fut le cas de N. M. Matorin, un des premiers rédacteurs en chef de la revue *Sovetskaja ètnografija*. Extrêmement actif, il venait de publier plusieurs études sur les survivances païennes au sein des pratiques de l'Église orthodoxe, au tournant des années 1930[45]. Avec A. A. Nevskij (dont nous venons de rappeler le sort), il avait préparé un programme d'enquête sur *Le Syncrétisme religieux en Europe orientale*, puis un recueil sur *La Religion populaire et ses vestiges dans la région de Moscou*[46]. Malheureusement les résultats ne virent jamais le jour, car Matorin fut arrêté en janvier 1935 comme membre supposé de l'opposition « zinoviétiste-trotskiste » et fusillé le 11 octobre 1936[47].

Si l'on se tourne maintenant vers les revues soviétiques consacrées à l'ethnographie et à la culture populaire, on constate des ruptures brutales que l'on perçoit à des signes discrets, apparemment anodins, comme un changement dans l'intitulé du périodique. À cette époque, cela pouvait signifier des modifications profondes au niveau de leur statut et de leurs objectifs, et naturellement au plan du comité de direction et du rédacteur en chef. Tel fut le cas d'*Ètnografija* (1926-1930), qui devint *Sovetskaja ètnografija* après l'année du « grand tournant » (d'abord revue, de 1931 à 1937, puis recueil, puis de nouveau revue après 1941). Tel fut aussi le cas des *Trudy Instituta antropologii, ètnografii i arxeologii* (1934-1940), qui reparaissent après 1947, mais sans la mention « anthropologie » qui avait été bannie en tant que science « impérialiste ». Il faudra attendre 1991-1992, c'est-à-dire la fin de l'U.R.S.S., pour que les instituts d'ethnographie de la Russie nouvelle réintègrent l'anthropologie à part entière dans leurs institutions, en replaçant le terme dans leur intitulé comme dans leurs recherches...

Les études récentes

Cependant, il serait erroné de penser que la recherche n'a pas pu progresser en U.R.S.S., même dans les domaines les plus « suspects » aux yeux des autorités. Lorsque les spécialistes de culture populaire n'étaient pas en odeur de sainteté, en particulier au sein des instituts officiellement chargés de leur domaine d'investigation (par exemple l'Institut d'ethnographie de Moscou sous la houlette de feu l'académicien Bromlej), il leur fallait trouver un autre « toit » *(kryša)*, dans un institut moins surveillé. De même, bien des sociologues qui ne pouvaient être accueillis dans « leur » centre de recherche travaillaient à l'Institut du monde ouvrier où ils avaient la paix ; pour les historiens de la Russie, ceux qui étaient barrés à l'Institut d'histoire russe de l'Académie des sciences tentaient leur chance à l'Institut d'histoire mondiale, relativement plus libéral, etc.

Deuxième condition, pour ceux qui s'étaient déjà signalés par une « coupable » indépendance d'esprit : ne pas avancer à visage découvert et parfois travailler dans des universités de province. Tel fut le cas de Jurij Lotman, le fondateur de l'École de Tartu, qui féconda en Russie et ailleurs l'essentiel des travaux sur la sémiotique de la culture. Proches de lui se trouvent V. V. Ivanov, V. N. Toporov et T. V. Civ'jan (de l'Institut d'études slaves et balkaniques de Moscou), mais aussi des chercheurs de Leningrad/Saint-Pétersbourg (dont le plus brillant est sans aucun doute A. K. Bajburin), enfin deux grands linguistes de l'université de Moscou — B. A. Uspenskij et N. I. Tolstoj.

Jusqu'à sa mort, ce dernier a travaillé avec son équipe à l'Institut d'études slaves et balkaniques de l'Académie des sciences. Il a publié depuis 1971, mais non sans difficultés, l'excellent *Slavjanskij i balkanskij fol'klor* et maintenant la revue ressuscitée *Živaja starina* (nous avons vu qu'elle est exclusivement consacrée à la spiritualité du paysan russe).

Mentionnons enfin les remarquables index bibliographiques sur le folklore russe *(Russkij fol'klor)* publiés successivement par M. Ja. Mel'c puis T. G. Ivanova (nous donnons en annexe les références des différents volumes). Ces chercheurs ont préparé dans l'ombre l'éclosion actuelle, et c'est à eux que nous avons fait le plus souvent référence.

Il faut aussi préciser que certains travaux sur le thème qui nous intéresse ont été effectués en dehors de la Russie, en particulier en France.

LES TRAVAUX OCCIDENTAUX

Dans notre pays, l'étude de la paysannerie russe représente un fil d'Ariane qui remonte à la fin du siècle dernier. Les premières observations systématiques commencent au début des années 1890, à l'époque de l'alliance franco-russe, à un moment où il était essentiel pour notre pays de connaître toutes les facettes du nouvel allié[48].

C'est au lendemain de ce grand rapprochement que parut le travail fondamental d'Anatole Leroy-Beaulieu — *L'Empire des tsars et les Russes* — dont le troisième volume (publié en 1896) est entièrement consacré aux campagnes russes[49]. Pendant les années qui suivirent, Raoul Labry — futur professeur de russe à la Sorbonne — se plongea dans l'étude de cet univers immense. Il rassembla une importante collection comprenant des histoires écrites par les paysans eux-mêmes (parues dans divers périodiques depuis 1861), des interrogatoires de moujiks traduits devant les tribunaux, des rapports de police sur des faits divers de village, des enquêtes tirées d'archives des zemstvos, mais aussi de nombreuses conversations qu'il avait eues avec des gens du peuple, tout au long de ses séjours en Russie, au hasard de ses rencontres dans les trains, les villages et les faubourgs. Il en publiera des extraits très révélateurs[50] dans son livre *Autour du moujik,* mais qui ne représentent que des débris. En octobre 1917, les bolcheviks l'avaient en effet « dépouillé » de cet ensemble unique, et il nota plus tard avec philosophie :

> Il a servi sans doute aux gardes rouges qui bivouaquèrent dans mon humble bibliothèque de la rue Gorokhovaïa : ils ont roulé leur makhorka, leur rude tabac, dans mes papiers et chauffé leur poêle avec mes livres. Le peuple russe dans sa colère a été aussi impitoyable pour ses amis que pour ses ennemis[51]...

En 1934, dans son compte rendu de l'*Histoire de Russie* de P. Milioukov, Ch. Seignobos et L. Eisenmann, Pierre Pascal regrettait justement que le lecteur

> ne sente pas suffisamment la présence d'un être collectif, d'un peuple qui vit, peine, subit les pires catastrophes et recommence inlassablement son labeur, sans avoir jamais réussi jusqu'ici à réaliser aucun équilibre.

Très au fait des problèmes qui se posaient au pays, Pascal ne pouvait approuver une histoire dans laquelle « l'homme russe demeure lointain, insaisissable ». Or, notait-il, « l'essentiel de l'histoire de Russie, c'est le paysan[52] », et il en fit brillamment la démonstration deux ans plus tard, dans la première leçon d'un cours public intitulé « La civilisation paysanne en Russie ». Dans ce pays, disait-il,

> la campagne existe, elle n'a pas une vie secondaire, diminuée, réduite à quelques particularités curieuses, épisodiques. Elle a sa vie à elle, originale, totale et quotidienne, matérielle et morale.

Le conférencier précisait que le paysan russe qu'il avait observé pendant plus d'une dizaine d'années, n'avait pas seulement sa propre culture ; il avait créé une civilisation à part entière, tant matérielle que spirituelle. Puis il précisait, dans une évocation singulièrement riche tant elle va à l'essentiel :

> Le paysan qui se bâtit une izba n'a besoin ni de plâtre ni d'ardoise, ni même de clous. Il va à la forêt et coupe son bois : c'est tout son matériel. Sa femme soigne et arrache le lin, file et tisse : elle habille toute la famille. Un vieux grand-père impotent fournira des chaussures d'écorce tressée. Le paysan n'a pas, comme le citadin, sa propriété individuelle : la terre arable est à la commune, la maison avec son contenu, bêtes, matériel et mobilier, est à la famille. Les rapports entre le père et la mère, entre parents et enfants ne sont pas régis par les lois écrites, mais par la coutume, dont l'autorité est d'ailleurs légalement reconnue. Les livres et les journaux de la ville ne parviennent guère dans les villages : mais les villages ont leurs soucis propres, leurs curiosités, leur manière à eux de s'informer. Ils ont leur façon de raisonner, leurs règles de bienséance et de politesse, leur conception de la vie, leur morale. Ils ont leurs divertissements, de plein air et d'intérieur ; leur art, dans ses différentes branches : architecture, peinture, sculpture, décoration, broderies ; leurs croyances, leur façon à eux de comprendre, de sentir et de pratiquer le christianisme. Tout cela est cohérent, animé par une logique profonde, sans rien d'artificiel ni de plaqué[53].

Cette perception se situe aux antipodes de celle de Plekhanov — le père du marxisme russe — qui décrivait les paysans russes comme « des Chinois, barbares cultivateurs du sol, cruels et sans merci, des bêtes de somme dont l'existence n'offre aucune possibilité pour le luxe de la pensée[54] ». On ne voit guère ici ce respect dont Pierre Pascal était pénétré[55]...

Bien évidemment, il ne s'agit pas d'idéaliser les sociétés traditionnelles, qui sont particulièrement riches en « ligatures », tandis que le monde moderne se veut riche en « options[56] ». Mais notre approche n'est pas celle de la sociologie historique ; elle est celle du « civilisationniste ». En ce sens, notre regret est de voir que l'attitude de P. Pascal a été finalement peu suivie en France. Il y a deux exceptions cependant : les travaux exemplaires du professeur Basile Kerblay sur l'izba et l'étude inspirée d'André Siniavski sur la culture populaire russe[57].

Aux États-Unis, autant les études abondent sur les aspects historiques, politiques, économiques ou sociaux de la paysannerie russe (on a même parlé de « mode »)[58], autant elles sont limitées dans le domaine de la spiritualité. On note surtout un article de Moshe Lewin et un livre un peu schématique de L. Ivanits sur le sujet, mais qui a l'avantage de comporter une bonne bibliographie[59].

Ces conditions font qu'il nous a paru important d'intéresser le lecteur à ce sujet, trop méconnu en Occident.

Remerciements

Je voudrais finalement remercier ici les collègues et les bibliothécaires qui m'ont aidé dans mes recherches, en particulier à l'Institut d'études slaves et au centre universitaire du Grand Palais (université de Paris-Sorbonne)[1]. Aux États-Unis, trois grandes institutions m'ont apporté leur concours — le Woodrow Wilson Center de Washington D.C. et la Fondation Fullbright (au cours de l'été 1986), puis le Laboratoire de recherche sur l'Europe de l'Est à l'université d'Illinois (Urbana-Champaign, été 1992). Le travail assez systématique que permettent ces grands centres de recherche s'est enrichi lors des exposés qui m'ont été proposés et des discussions qui ont suivi.

Dans ce contexte, je tiens à remercier tout particulièrement Jim Billington, alors directeur du Woodrow Wilson Center et maintenant « Librarian of Congress », pour l'apport intellectuel inestimable dont il m'a fait bénéficier, lors de rencontres et de conversations informelles, mais aussi à l'occasion d'une émission de radio réalisée en commun.

J'ai aussi beaucoup de plaisir à exprimer ma gratitude à deux de mes enfants, Nicolas et Julien, qui m'ont accompagné successivement dans ces voyages outre-Atlantique, en acceptant comme *summer job* d'être d'actifs assistants de recherche, d'abord à Washington D. C., puis à l'université d'Illinois à Urbana-Champaign.

Surtout, j'ai eu le privilège de pouvoir contacter à plusieurs reprises certains spécialistes russes parmi les plus remarquables. J'ai une dette toute particulière à l'égard de l'académicien Nikita Il'ič Tolstoj[2], professeur à l'université de Moscou et président du Comité international des slavistes, qui a dirigé jusqu'à ces dernières années l'équipe d'eth-

nolinguistique de l'Institut d'études slaves et balkaniques de Moscou (Académie des sciences de Russie). À chacun de mes séjours, autour d'une tasse de thé ou de café (selon les « arrivages »...), j'ai eu la possibilité de l'interroger longuement et de poser des questions à chaque membre de son équipe, dont les analyses m'intéressaient plus précisément en fonction de l'avancement de mes propres recherches. Je pense en particulier à S. M. Tolstaja, L. N. Vinogradova et S. Gura.

L'originalité de leurs travaux se situe dans l'alliance entre deux éléments : une méthodologie rigoureuse (l'ethnolinguistique[3] vue comme une archéologie du langage et comme un révélateur des conduites rituelles) et la recherche systématique sur le terrain (essentiellement dans le Polessié), où ils adoptèrent la démarche classique depuis Malinowski de l'observateur-participant. Grâce à eux, nous disposons d'un gisement exceptionnel qui a été rassemblé au cours d'une quinzaine d'années (1970-1985). Nous avons là un corpus de données représentatives, minutieusement consignées, partiellement interprétées, qu'il est fascinant de pouvoir comparer aux données dont nous disposons pour le siècle dernier. Ce livre leur doit l'essentiel de sa substance.

J'ai aussi une dette de reconnaissance à l'égard de M. Gromyko, une spécialiste reconnue de l'ethnographie russe (vue essentiellement par le biais de la sociologie historique), et de ses collègues de l'Institut d'ethnographie, plus particulièrement G. Maslova et L. A. Tul'ceva.

J'ai aussi beaucoup de plaisir à évoquer ici les rencontres que j'ai eues depuis plusieurs années à Saint-Pétersbourg. Elles ont été particulièrement fructueuses avec A. K. Bajburin et T. A. Bernštam (Institut d'ethnographie, Kunstkamera), V. I. Erëmina et A. F. Nekrylova. Ces deux dernières travaillent à la Maison Pouchkine (Institut de littérature russe) de Leningrad/Saint-Pétersbourg, à laquelle me lient mes souvenirs d'étudiant-stagiaire, à la fin des années 1960.

Parlant de temps passablement lointains, je souhaite associer à ces chercheurs le nom de Georges Luciani, auprès duquel j'ai commencé ma formation de russisant à Bordeaux. L'année de licence commençait, et le « maître » proposait à ses étudiants des exposés pour les semaines à venir. Parmi les thèmes suggérés, je choisis de travailler sur « le paganisme slave ». Nous étions en octobre 1964...

Autant dire que, malgré des recherches qui m'ont emmené dans des espaces très différents au sein du domaine russe et soviétique,

mon intérêt pour ce sujet est toujours resté vivace, grâce à cette première impulsion, à ce *pervyj tolčok* donné il y a plus de trente ans.

À l'heure actuelle, l'effondrement de l'Union soviétique en tant qu'État, mais aussi en tant que système, puis la construction d'une Russie nouvelle ne peuvent que nous inciter à prendre du recul et à regarder ce pays dans une perspective historique. Voilà aussi ce qui m'a poussé à revenir vers cet autre tournant de l'histoire russe, le début de ce siècle, en centrant l'attention sur un aspect encore trop mal connu — la spiritualité complexe de la paysannerie qui formait l'immense masse des populations de l'empire tsariste.

Je voudrais dire aussi ma reconnaissance à Hélène Coq-Lossky qui a revu ce texte avec l'attention qui lui est propre.

Notes

Avant-propos

1. B. Rybakov : *Le Paganisme des anciens Slaves,* P., P.U.F. (coll. « Ethnologies »), 1994, p. 403 (éd. russe : *Jazyčestvo drevnix slavjan,* M., 1981 ; 2e éd., 1994).
2. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov, XIX-načalv XX vv.,* M. L., 1957, p. 14.

Introduction

1. G.P. Fedotov : « Pis'ma o russkoj kul'ture » : « Russkij čelovek » (chap. 7), *Russkie zapiski* (P.), n° 3, 1938, republié dans G. Fedotov : *Rossija i svoboda : Sbornik statej,* New York, 1981 ; et dans le recueil *Russkaja ideja* (dir. M. A. Maslin), M., 1992, p. 395.
2. M. Laran et J.-L. Van Regemorter : *Russie-U.R.S.S. (1870-1984),* P., Masson, 2e éd., 1986, p. 350 (31e éd. revue et augmentée, 1996).
3. V. I. Perevedencev : « Sel'skaja stolica », *Literaturnaja gazeta,* n° 30, oct. 1968 (cité par B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui,* Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, pp. 16-17).
4. Pour plus de précisions, voir G. Guroff et S. Starr : « A Note on Urban Literacy in Russia, 1890-1914 », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* t. 19, 4, déc. 1971, pp. 520-531.
5. G. P. Fedotov : « Pis'ma o russkoj kul'ture », *op. cit.,* p. 392.
6. Cette expression très synthétique est due à Nicolas Berdiaev.
7. Cf. C. A. Freirson : *Peasant Icons : Representations of Rural People in Late 19th Century Russia,* Oxford University Press, 1993.
8. Voir Fr. Conte (dir.) : *Les Grandes Dates de l'histoire russe et soviétique* (1990), 2e éd., P., Larousse, 1993, introduction.
9. Voir le développement de V. G. Pucko à ce sujet dans : « Drevnerusskaja

kul'tura na poroge vtorogo tysjačeletija », *Issledovanija po drevnej i novoj literature*, L., 1987, pp. 303-309.

10. Selon l'idée très juste de Ju. Lotman.

11. Cf. l'article de Lidja Ivčenko (*Izvestija*, 16 déc. 1993), qui cite le directeur du Centre russe de psychothérapie et de médecine psychologique, A. Lebedev.

12. Voir à ce sujet l'étude très substantielle de Jean Cuisenier : *La Tradition populaire*, P., P.U.F. (coll. « Que-sais-je ? », n° 1740), 1995.

13. M. P. Pogodin : *Drevnjaja russkaja istorija do mongol'skogo iga*, M., 1871, t. II, p. 637.

14. J.-P. Vernant : « La Société des dieux », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, P., Maspero, 1974, p. 106.

15. Cf. M. Augé : *Génie du paganisme*, P., Gallimard, 1982.

16. Voir, de ce point de vue, l'étude fondamentale de Roger Caillois : *L'Homme et le sacré*, P., Gallimard, 1950.

17. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, t. I, M., 1865 (réimpr. : M., 1994), p. 419 (les deux éditions ont la même pagination).

18. A. Leroy-Beaulieu : *L'Empire des tsars et les Russes*, t. III, P., Hachette, 1896, p. 33.

19. *Ibid.*, p.35.

20. A. N. Afanas'ev : « Religiozno-jazyčeskoe značenie izby slavjanina », *Otečestvennye zapiski*, 1851, n° 6, pp. 53-66.

21. Cf. Ch. Fergusson : « Dyglossia », *Word*, 1959, vol. 15, pp. 325-340 ; en Russie, c'est le linguiste (ou plutôt maintenant ethnolinguiste) B. A. Uspenskij qui a particulièrement développé ce sujet ; voir ses deux études : « K probleme xristiansko-jazyčeskogo sinkretizma v istorii russkoj kul'tury », I : « Jazyčeskie refleksy v slavjanskoj xristianskoj terminologii » ; II : « Dualističeskij xarakter russkoj srednevekovoj kul'tury », in *Vtoričnye modelirujuščie sistemy*, Tartu, 1979, pp. 54-58 et 59-63.

22. Voir un bon développement sur ce thème dans la thèse (malheureusement inédite) de J. Peronneaud : *Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie : Dieux païens et saints chrétiens*, P., Université de Paris-Sorbonne et Institut catholique de Paris, 2 vol., 1987.

23. A. Ja. Gurevič : *Srednevekovyj mir : Kul'tura bezmolvstvujuščego bol'šinstva*, M., 1990, p. 48.

Livre I
LES ÉLÉMENTS

Introduction

1. « To classify out the universe », selon la formule de E. B. Tylor citée et traduite par Cl. Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 143.

2. G. Bachelard : *L'Air et les songes*, P., 1948, p. 14.

I. L'eau

1. *Byt velikorusskix kresť jan-zemlepašcev : Ètnografičeskoe bjuro knjazja V. N. Teniševa*, éd. et préf. B. M. Firsov et I. G. Kiseleva, SPb., izd. Evropejskogo doma, 1993, p. 121.

2. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija*, M., 1991 (1re éd. : Berlin-Leipzig, Walter De Gruyter, 1927), p. 424.

3. Pour des études générales du sujet, voir l'article dans J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles*, P., Robert Laffont, 1982 ; M. Eliade : « Les eaux et les symbolismes aquatiques », in *Traité d'histoire des religions* (1949), P., Payot, éd. 1986, pp. 165-187 ; G. Durand : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969), P., Dunod-Bordas, 1984, pp. 103, 194-195, 252-260.

4. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 766.

5. Cité *ibid.*, p. 904.

6. Cf. L. N. Vinogradova : « Voda », in *Slavjanskaja mifologija : Ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1995, pp. 96-98, et son autre article sur le même thème dans *Slavjanskie drevnosti*, M., 1995, t. I, pp. 386-390 ; voir aussi les analyses de N. I. Tolstoj et de S. M. Tolstaja : « Zametki po slavjanskomu jazyčestvu », I : Vyzyvanie doždja u kolodca », *Russkij fol'klor*, t. XXI, L., 1981 ; II : « Vyzyvanie doždja v Poles'e », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1978, p. 95-130 (qui a été publié en premier) ; et les deux études complémentaires de S. M. Tolstaja : « Paxanie reki, dorogi » ; « Ljaguška, už i drugie životnye v obrjadax vyzyvanija i ostanovki doždja », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1986, pp. 18-27.

7. Voir sur ce thème les études fondamentales de V. V. Ivanov et V. N. Toporov, en particulier : *Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej*, M., 1975.

8. A. N. Afanas'ev : *Vozzrenija slavjan na prirodu, op. cit.*, t. II, p. 210.

9. L. N. Vinogradova : « Devič'i gadanija o zamužestve v cikle slavjanskoj kalendarnoj obrjadnosti », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1981, p. 41, n. 10.

10. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila*, M., 1912, pp. 254-255.

11. V. Belov : *Lad*, in *Izbrannye proizvedenija v trëx tomax*, M., 1984, t. III, pp. 11-12.

12. *Byt velikorusskix kresť jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 272.

13. J. Legras : *Au pays russe* (1895), P., Armand Colin, 2e éd., 1900, p. 137.

14. Il s'agit là d'une des variantes du « Rouleau de Jérusalem », in P. Bessonov : *Kaleki perexožie*, t. II, M., 1863, fasc. 6, p. 72.

15. T. V. Civ'jan : *Lingvističeskie osnovy balkanskoj modeli mira*, M., 1990, p. 10.

16. Voir, de ce point de vue, les analyses de N. I. Tolstoj et de S. M. Tolstaja : « Zametki po slavjanskomu jazyčestvu », art. cit.

17. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, pp. 404-405.

18. V. P. Šejn cité par Vl. Propp : *Les Fêtes agraires russes* (éd. russe : 1963), trad. L. Gruel-Apert, P., Maisonneuve et Larose, 1987 p. 107.

19. V. V. Ivanov et V. N. Toporov : *Mify narodov mira*, M., 1982, p. 29a.

20. *Eod. loc.*

21. S. V. Maksimov : *Nečistaja nevedomaja i krestnaja sila*, SPb., 1903, p. 216 (rééd., SPb., 1994) ; et S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, pp. 68-69.

22. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, pp. 212-213.
23. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. I, p. 524.
24. Z. Ujvàry : « Une coutume des Slaves du Sud : La "dodola" », *Slavica*, vol. 3, 1963, p. 131.
25. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, pp. 253-254.
26. D. K. Zelenin : « Obydennye polotenca i obydennye xramy », *Živaja starina* [*ŽS*], 1911, fasc. 1, pp. 1-20.
27. N. Karamzin : *Istorija gosudarstva rossijskogo*, SPb., 1830, p. 107 ; voir à ce sujet l'excellente étude de L. Gruel-Apert : « Les broderies populaires russes du XIXe siècle : Analyse éthnographique et historico-culturelles, mise en parallèle avec les rites agraires », *L'Ethnographie*, t. LXXXI, n° 95, 1985, fasc. 1, p. 117-140.
28. E. G. Azimov : « Iz polesskoj narodnoj meteorologii : Slepoj dožd' », in *Polesskij ètno-lingvističeskij sbornik*, M., 1983, p. 213.
29. Fr. Conte : *Les Slaves : Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*, P., Albin Michel, 1986, p. 208 (rééd., 1996).
30. N. V. Zorin : *Russkaja svad'ba v srednem Povolž'e*, Kazan', 1981, p. 94.
31. N. F. Sumcov : *O svadebnyx obrjadax, preimuščestvenno russkix*, Xar'kov, 1881, p. 102.
32. E. G. Kagarov : « Sostav i proisxoždenie svadebdnoj obrjadnosti », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii AN SSSR*, L., 1929, t. 8, p. 171.
33. N. F. Sumcov : *O svadebnyx obrjadax..., op. cit.*, p. 102.
34. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 73.
35. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, p. 255.
36. Sur le thème de l'eau vive, cf. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. I, p. 364-431.
37. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 226.
38. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology*, Sofia, Svyat, 1985, p. 55 (l'édition en bulgare date de 1983).
39. K. Moszyński : *Kultura ludowa Słowian*, 2e part., Kraków, 1934, p. 511.
40. *Russkie plači (pričitanija)*, éd. et notes G. S. Vinogradova, L., 1937, p. 228.
41. V. I. Erëmina : « Istoriko-ètnografičeskie istoki motiva « voda-gore » », in *Fol'klor i ètnografija*, L., 1984, p. 204.
42. Voir l'étude de T. Agapkina : « Puskat' po vode », in *Slavjanskaja mifologija : ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1995, pp. 327-329.
43. *Mythes et croyances*, P., Lidis, 1985, p. 311.
44. A. S. Pouchkine : *Œuvres poétiques* (trad. et éd. sous la dir. de E. Etkind), Lausanne, L'Âge d'homme, 2 vol., 1981-1982, t. II, p. 193.
45. Cf. J. Gaudemet : « Les ordalies au Moyen Âge », *Recueil de la société Jean Bodin*, Bruxelles, t. XVII, 1965, 2.
46. J. Legoff (dir.) : *L'Homme médiéval*, P., Seuil, 1989, p. 37.
47. Cf. Fr. Conte : *Les Slaves..., op. cit.*, pp. 254-255.
48. Archives Tenišev (SPb.), fonds 7, gouvernement de Vladimir, district de Šujskij, rapport de F. Kazanskij (1898), p. 4, point 197.
49. *Ibid.*, p. 4, point 201.
50. *Eod. loc.*

II. L'air

1. Les données de cette étude viennent en partie de l'encyclopédie *Mify narodov mira* (1982), M., 1988 ; de J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.* ; des articles « Veter » (vent), « Vixr' » (tourbillon), « Vozdux » (air), *Slavjanskie drevnosti*, M., 1995, pp. 357-361, 379-382, 401-402 ; et des études qui portent sur les mêmes thèmes dans *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, pp. 86-88 ; 92-93 ; 99-100 (ces deux encyclopédies sont publiées par l'équipe de chercheurs dirigée à Moscou par N. I. Tolstoj et S. M. Tolstaja).
2. De ce point de vue, voir son étude *L'Air et les songes, op. cit.*
3. M. Fasmer [Vasmer] : *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, M., 1964, t. I, p. 559.
4. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 380 ; cette magie parallèle était pratiquée par le paysan à bien d'autres occasions, par exemple à la veille de l'An nouveau : le maître de maison se dissimulait alors derrière un monceau de victuailles installées sur la table familiale et souhaitait voir cette abondance se répercuter sur les récoltes de l'année entière.
5. Article « Vozdux », in N. I. Tolstoj (ed.) : *Slavjanskie drevnosti, op. cit.*, pp. 401-402.
6. S. V. Maksimov : « Mol'ba vetru », *God na severe*, SPb.,1859, t. I, p. 385 (reproduit avec certaines adaptations dans M. Zabylin : *Russkij narod, ego obyčai, obrjady, predanija, sueverija i poèzija*, M., 1880, pp. 391-392).
7. Cf. T. A. Bernštam : « Molit' veter », in « Tradicionnyj prazdničnyj kalendar' v Pomor'e vo vtoroj polovine XIX-načale XX v. », *Ètnografičeskie issledovanija severo-zapada SSSR*, L., 1977, pp. 113-114.
8. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 417.
9. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni : Izbrannye stat'i*, M., 1982, pp. 94-95 ; D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 417.
10. S. V. Maksimov : *Izbrannye proizvedenija*, M., 1987, t. I (qui reprend son étude citée plus haut *God na Severe*), p. 210.
11. Pour la Pologne, voir K. Moszyński : *Kultura ludowa Słowian, op. cit.*, pp. 484-485.
12. N. I. Tolstoj(ed.) : *Slavjanskie drevnosti, op. cit.*, p. 402.
13. *La Geste du prince Igor'*, texte établi, traduit et commenté sous la direction de H. Grégoire, R. Jakobson et M. Szeftel, New York, Rausen Brothers, 1948, pp. 39-73 (des passages choisis sont reproduits et facilement accessibles dans l'excellente anthologie de M. Laran et M. Saussay : *La Russie ancienne*, P., Masson, 1975, pp. 83-85) ; c'est dans *La Geste du prince Igor'* que les vents sont appelés les « petits-fils » du dieu slave Stribog, auquel ils sont soumis.
14. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 92.
15. *Russkij fol'klor*, M., 1985, p. 218.
16. L. N. Majkov,*Velikorusskie zaklinanija* (1862), SPb., Zapadno-Russkoe geografičeskoe obščestvo po otdeleniju ètnografii, 1869 ; rééd. sous le titre *Velikorusskie zaklinanija : Sbornik L. N. Majkova*, SPb. — P., Izd. Evropejskogo Doma, 1992, p. 7.
17. « Le Soleil, le Gel et le Vent » (conte n° 39), in A. Afanassiev : *Les Contes*

populaires russes, P., Maisonneuve et Larose, 1988, t. I, pp. 79-80 ; ce conte est inclus dans le chapitre « Groza, vetry i raduga » de ses *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869, republié avec coupures dans *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 92.

18. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 93.

19. A. K. Bajburin : « Leonid Nikolaevič Majkov i ego sobranie zagovorov », in *Velikorusskie zaklinanija : Sbornik L. N. Majkova, op. cit.*, p. 167.

20. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 91.

21. È. G. Azimov : « Polesskie poverija o vixre », *Poles'e i ètnogenez slavjan : Predvaritel'nye materialy i tezisy konferencii*, M., 1983, p. 90.

22. *Russkij Sever*, L., 1992, p. 107.

23. P. S. Efimenko : *Materialy po ètnografii russkogo neselenija arxangel'skoj gubernii*, 1re part. : *Opisanie vnešnego i vnutrennego byta*, M., 1877, p. 186.

24. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 417.

25. L. N. Vinogradova : « Slavjanskaja mifologija : demonologičeskie osnovy arxaičeskoj kartiny mira », communication présentée au Colloque de la Maison française d'Oxford, sept. 1992.

26. Voir à ce sujet le chapitre consacré à la mort et à l'âme (vol. II de cette étude, à paraître).

27. V. P. Zinov'ev (éd.) : *Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija vostočnoj Sibiri*, M., 1987, p. 271.

28. G. I. Kulikovskij : « Poxoronnye obrjady Obonežskogo kraja », *ÈO*, 1890, n° 1, p. 49.

29. L. N. Vinogradova : « Slavjanskaja mifologija : demonologičeskie osnovy arxaičeskoj kartiny mira », communication citée.

30. Cf. archives Tenišev, dans *Byt velikorusskix kres'jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 142.

31. Archives Tenišev, fonds 7, inventaire n° 2, dossier n° 2, gouvernement de Vladimir, district de Vladimir, village de Budil'nica, rapport de S. Goloxov (1898), point 209 (document consulté par l'auteur).

32. Du mot russe *veter* « le vent » ; le terme *povetrie* désigne aussi les épidémies dans les campagnes, tandis que le parler de la ville utilise exclusivement le terme d'origine occidentale *èpidemija*.

33. A. N. Afanas'ev : « Narodnye prazdniki », in *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 335.

34. V. P. Kuznecova : « O funkcijax kolduna v russkom svadebnom obrjade Zaonež'ja », in *Zaonežskij sbornik*, Petrozavodsk, 1992, p. 124.

35. *Eod. loc.*

36. Cité dans l'article de T. B. Ščepanskaja : « Kul'tura dorogi na Russkom Severe : Strannik », in *Russkij Sever*, SPb., 1992, p. 119 (archives de T. B. Ščepanskaja : Musée d'anthropologie et d'ethnographie Pierre le Grand, SPb., t. 1, 1986, f° 50, région de Kirov, arrondissement de Nagorsk).

37. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*, t. II, Pg., 1915, p. 802.

38. Du XVIe au XIXe siècle, on appelait *čumaki* les personnes qui transportaient le blé d'Ukraine vers le Don et la Crimée, et qui en rapportaient du sel et des poissons séchés pour en faire le commerce.

39. P. P. Čubinskij : *Trudy ètnografo-statističeskoj èkspedicii v Zapadno-russkij kraj*, SPb., 1872, t. I, p. 74.

40. È. G. Azimov : « Polesskie poverija o vixre », in *Poles'e i ètnogenez slavjan, op. cit.*, p. 88.

III. La terre

1. Et non « de toute vie » comme le dit M. Eliade (*Traité des religions, op. cit.*, p. 208 *sqq.*) que reprend G. Durand (*Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, p. 261), car il est noté dans la Genèse : « Dieu dit : Que les eaux produisent en abondance des animaux vivants... » (I : 20).

2. Voir le développement que lui accorde M. Eliade dans son *Traité des religions, op. cit.*, chap. VII (le couple primordial Ciel-Terre), § 84, pp. 309-210.

3. B. L. Bogaevskij : *Zemledel'českaja religija Afin*, Pg., 1916, p. 90.

4. *Chronique dite de Nestor*, trad. avec introd. et comm. critique par L. Leger, P., E. Leroux, 1884, p. 95 (nous savons qu'il s'agit des premières annales russes).

5. L. Majkov : *Velikorusskie zaklinanija, op. cit.*, p. 103 (rééd. : *Velikorusskie zaklinanija : Sbornik L. N. Majkova, op. cit.*, p. 99).

6. *Pesni sobrannye P. N. Rybnikovym* (M., 1909-1910), Petrozavodsk, 1991 (dir. B. N. Putilov), t. III, p. 209.

7. V. V. Ivanov et V. N. Toporov : *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie sistemy (drevnij period)*, M., 1965, p. 101.

8. Pour une analyse d'ensemble, voir J. Hubbs : « The Worship of the Mother Earth in Russian Culture », *Mother Worship : Themes and Variations*, éd. J. J. Preston, Chapel Hill, University of North Carolina, 1982, pp. 123-144 (et son livre qui en est un développement).

9. I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe : Études sur l'histoire*, trad. du russe Fr. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, pp. 420-421 ; et V. L. Komarovič : « Kul't roda i zemli v knjažeskoj srede XI-XIII vv. », *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, t. XVI, 1960, p. 102.

10. V. L. Komarovič : « Kul't roda i zemli v knjažeskoj srede XI-XIII vv. », *op. cit.*, p. 98 ; E. Kagarov : « O značenii nekotoryx russkix i ukrainskix narodnyx obyčaev », *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti pri Imperatorskom moskovskom universitete* [*IORJaS*], t. XXIII, 1918, n° 3-4, p. 117, se référant à une intervention orale de D. K. Zelenin ; E. Kagarov : « Magija v xozjajstvenno-proizvodstvennom bytu kres'janstva », *Ateist*, 1929, n° 37, p. 56.

11. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, p. 276.

12. *Polnoe sobranie sočinenij P. I. Mel'nikova (Andreja Pečerskogo)*, t. VII, SPb., 1909, pp. 451-454.

13. La liste détaillée des régions concernées se trouve dans l'étude de O. Ternovskaja : « K stat'e D. K. Zelenina... », in *Problemy slavjanskoj ètnografii : K 100-letiju so dnja roždenija D. K. Zelenina*, L., 1979, pp. 112-123.

14. L. Gruel-Apert : « Les broderies populaires russes du XIXe siècle : ... », art. cit.

15. Archives Tenišev (district de Tor'ma), n° 344, p. 8 (cité par O. Ternovskaja : « K stat'e D. K. Zelenina... », art. cit., p. 115).
16. M. Čulkov : *Slovar' ruskix [sic] sueverij*, SPb., 1782, pp. 163-164.
17. G. Fedotov : *Stixi duxovnye : Russkaja narodnaja vera po duxovnym stixam* (P., 1935), M., Progress — Gnosis, 1991, p. 78.
18. A. K. Bajburin : « Leonid Nikolaevič Majkov i ego sobranie zagovorov », in *Velikorusskie zaklinanija : Sbornik L. N. Majkova, op. cit.*, p. 168.
19. A. A. Blok : *Sobranie sočinenii v 8-mi t.*, M. — L., 1962, t. V, p. 82.
20. Cité par A. L. Toporkov : « Materialy po slavjanskomu jazyčestvu : Kul't materi-syroj zemli v derevne Prisno », in *Drevnerusskaja literatura : Istočnikovedenie*, M., 1984, p. 223 ; et du même auteur « Ogon' », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 284.
21. Archives du ministère russe des Affaires étrangères, lettre citée dans l'article inédit de V. F. Ržiga : « T. Vasil'ev et sa nouvelle lettre », qu'utilise B. Uspenskij dans son étude sur « L'aspect mythologique des jurons russes », in I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe..., op. cit.*, p. 406, n. 11 (à laquelle nous devons beaucoup dans la rédaction de ce chapitre).
22. V. Belov : *Lad* (1982), 2e éd., M., 1989, p. 24.
23. *Les Frères Karamazov*, IIe part., liv. VII, in *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski*, Lausanne, Rencontre, 1961, t. XV, pp. 140-141.
24. *Ibid.*, p. 645.
25. B. Zajcev : *Rasskazy*, SPb., 1909, t. II, pp. 83 et 90.
26. *Les Démons*, I, IV, 5, in *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski, op. cit.*, t., p. 203.
27. I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe..., op. cit.*, p. 410.
28. P. A. Bessonov : *Kaleki perexožie*, t. VI, M., 1864, pp. 71-72, n° 564.
29. M. I. Smirnov : « Kul't i krest'janskoe xozjajstvo v Pereslavl'-Zalesskom uezde : Po ètnografičeskim nabljudenijam », in *Trudy Pereslavl'-Zalesskogo istoriko-xudožestvennogo i kraevednogo muzeja*, t. I : *Staryj byt i xozjajstvo Pereslavskoj derevni*, 1927, p. 6.
30. Noté par A. L. Toporkov au cours de l'été 1982 dans le village de Kartušino, arrondissement de Starodub, région de Briansk, Archives du Polessié (document utilisé par B. Uspenskij « L'aspect mythologique des jurons russes », Ire part., *Studia Slavica Hungarica*, t. XXIX, 1983 (en russe), trad. française dans I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe..., op. cit.*, p. 405.
31. Vl. Vodoff : *Naissance de la chrétienté russe*, P., Fayard, 1988, pp. 372-373.
32. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 57.
33. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, p. 260.
34. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 121.
35. A. K. Bajburin : *Kalendar' i trudovaja dejatel'nost' čeloveka : Russkij narodnyj tradicionnyj kalendar'*, L., 1989, p. 19.
36. Cité dans M. Eliade : *Le Sacré et le profane* (Ire éd. : Hambourg, 1957), P., Gallimard, 1965, p. 120.
37. *Pravda*, 30 janv. 1989.

38. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 75.
39. K. Moszyński : *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa, 1967-1968, p. 514.
40. *Ibid.*, pp. 180, 514-515.
41. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 75.
42. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 30.
43. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.* (éd. 1903), pp. 266-267.
44. Cf. A. L. Toporkov : « Materialy po slavjanskomu jazyčestvu : Kul't materi-syroj zemli v derevne Prisno », art. cit., pp. 224-225, n. 16 à 20.
45. Archives du Polessié, région de Gomel, arrondissement de Vetkovskij, village de Prisno, 1982, cité par B. A. Uspenskij : « L'aspect mythologique des jurons russes », Ire part., in I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe..., op. cit.*, p. 405.
46. Archives du Polessié, région de Briansk, arrondissement de Starodub, village de Kartušino, 1982, cité par B. A. Uspenskij : *ibid.*, p. 389.
47. Barencov V. : *Sbornik russkix duxovnyx stixov*, SPb., 1860, pp. 159-160.
48. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. I, pp. 143-144 ; et A. L. Toporkov : « Zemlja », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 193.
49. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*
50. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, p. 274.
51. *Povest' o bojarine Morozovoj*, éd. A. I. Mazunin, L., 1979, p. 152.
52. S. Smirnov : *Drevnerusskij duxovnik : Issledovanie po istorii cerkovnogo byta*, M., Izd. Obščestva istorii i drevnostej rossijskix pri Moskovskom un-te, 1914 (rééd. : Gregg, Westmead, 1970), p. 271.
53. A. L. Toporkov : « Materialy po slavjanskomu jazyčestvu : Kul't materi-syroj zemli v derevne Prisno », art. cit., p. 224.
54. Voir sur ce point les précisions données par D. K. Zelenin dans son étude : *Očerki russkoj mifologii*, Pg., 1916, fasc. 1.
55. A. L. Toporkov : « Zemlja », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 194.
56. D. K. Zelenin : « K voprosu o rusalkax : Kul't pokojnikov, umeršix neestestvennoju smert'ju, u russkix i u finnov », *ŽS*, 1911, fasc. 3-4, p. 393.
57. Almazov A. I. : *Tajnaja ispoved' v pravoslavnoj Vostočnoj cerkvi*, Odessa, 1894, t. II, pp. 275-285.
58. Prince de Souzdal et Vladimir, il vécut de 1111 environ à 1174.
59. Cité par Vl. Vodoff : *Naissance de la chrétienté russe, op. cit.*, p. 247.
60. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, pp. 352-353.
61. G. G. Šapovalova et L. S. Lavrent'eva : *Tradicionnye obrjady i obrjadovyj fol'klor russkix Povolž'ja*, L., 1985, nos 870-871 et 880.
62. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 120.
63. Cité dans A. K. Bajburin et A. L. Toporkov : *U istokov ètiketa : Ètnografičeskie očerki*, L., 1990, p. 82.
64. A. Èrmolov : *Narodnaja sel'skoxozjajstvennaja mudrost' v poslovicax, pogovorax i primetax*, SPb., 1901, t. I, p. 499.
65. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, pp. 98-99.
66. *Tobol'skie gubernskie vedomosti*, 1864, n° 21, p. 161.

67. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 121.
68. V. V. Morozov : « Ètiket real'nyj i ètiketnost' iskusstva : Russkij diplomaticeskij ceremonial », in *Ètnografičeskoe izučenie znakovyx sredstv kul'tury*, L., 1989, p. 267.
69. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, p. 267.
70. *Ibid.*, p. 263.
71. Documents des archives Tenišev utilisés par S. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, pp. 265-267.
72. S. Smirnov : *Drevnerusskij duxovnik..., op. cit.*, p. 136.
73. *Le Nouvel Observateur*, 18-24 août 1994, p. 48.
74. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 145.
75. Cité par N. I. Tolstoj dans son étude très éclairante : « Pokajanie zemle : Ètnolingvističeskaja zametka », *Russkaja reč'*, 1988, n° 5, p. 134.
76. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, pp. 263-264.
77. K. Moszyński : *Kultura ludowa Słowian, op. cit.*, p. 516 ; A. K. Bajburin et A. L. Toporkov : *U istokov ètiketa..., op. cit.*, pp. 50-51.
78. Voir N. M. Gal'kovskij : *Bor'ba xristianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, M. — Xar'kov, 1913-1916, t. I, p. 58 ; et le livre déjà cité de A. I. Almazov : *Tajnaja ispoved' v pravoslavnoj Vostočnoj cerkvi.*
79. S. Smirnov : *Drevnerusskij duxovnik..., op. cit.*, p. 273.
80. N. Ončukov : « O raskole na nizovoj Pečore », *ŽS*, 1901, fasc. 3-4, p. 438.
81. Notes prises par S. N. Železnova et A. L. Toporkov lors d'une expédition ethnographique (province de Rovno, Ukraine), 1983, in A. K. Bajburin et A. L. Toporkov : *U istokov ètiketa..., op. cit.*, pp. 82-83.
82. Cité *ibid.*
83. *Istorija kul'tury drevnej Rusi*, t. II, M., 1951, p. 62.
84. *Pamjatniki drevnerusskogo kanoničeskogo prava : Russkaja istoričeskaja biblioteka*, t. VI, 1re part., SPb., 1880, pp. 223-224 ; sur ce point, voir l'étude de N. A. Kazakova et Ja. S. Lur'e : *Antifeodal'nye eretičeskie dviženija na Rusi XIX-načala XVI veka*, M. — L., 1955, p. 241.
85. Cf. Ju. M. Lotman et B. A. Uspenskij : « La dualité des modèles et son rôle dans la dynamique de la culture russe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle », in I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe..., op. cit.*, p. 35 (et les commentaires de Fr. Lhoest).
86. F. M. Dostoïevski : *Crime et châtiment*, Lausanne, Rencontre, 1960, t. II, pp. 396-397.
87. S. V. Maksimov : *Nevedomaja sila, op. cit.*, p. 279.
88. *Severnye skazki : Sbornik N. E. Ončukova*, SPb., 1908, cité par N. I. Tolstoj : « Pokajanie zemle : Ètnolingvističeskaja zametka », art. cit., p. 138.
89. « Batjuška Pokrov/ Zemlečku pokroj snežkom/ A menja molodu ženiškom » (A. Makarenko : *Sibirskij narodnyj kalendar' v ètnografičeskom otnošenii*, SPb., 1913, p. 115).
90. A. N. Afanas'ev : *Russkie zavetnye skazki*, Genève, 1872, p. 112.
91. E. Kagarov : « O značenii nekotoryx russkix i ukrainskix narodnyx obyčaev », *IORJaS*, t. 23, 1918, n° 3-4 ; I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe..., op. cit.*, p. 407.

92. E. Kagarov : « Magija v xozjajstvenno-proizvodstvennom bytu krest'janstva », *Ateist*, 1929, n° 37, p. 49 ; et D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.*, t. II, p. 280.
93. N. F. Sumcov : *Xleb v obrjadax i pesnjax*, Xar'kov, 1885, p. 128.
94. A. I. Almazov : *Tajnaja ispoved' v pravoslavnoj Vostočnoj cerkvi, op. cit.*, 3e part., p. 151, n° 44.
95. S. Smirnov : *Drevnerusskij duxovnik..., op. cit.*, p. 274 en note.
96. *Le Nouvel Observateur*, 18-24 août 1994, p. 48.
97. Repris dans la *Lettre internationale*, n° 34, automne 1992, p. 59 *sqq.*

IV. Le feu

1. J. Legras : *Au pays russe, op. cit.*, p. 81.
2. Pour des études de synthèse, voir l'article « Feu », in J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, pp. 435-438 ; J.-P. Brun : « La symbolique du feu », *Mythes et croyances*, P., Lidis-Brepols, 1985, pp. 306-309 ; « Ogon' », in *Myfy narodov mira* (1982), M., 1988, t. II, pp. 238-240.
3. Cf. Cl. Lévi-Strauss : *Le Cru et le cuit*, P., 1964.
4. V. N. Xaruzina : « K voprosu o počitanii ognja », *ÈO*, 1906, n° 3-4, pp. 85-86.
5. L. Majkov : *Velikorusskie zaklinanija, op. cit.*, t. II, p. 514.
6. J. G. Frazer : *Myths of the Origin of Fire*, London, 1930 (trad. française : P., Petite bibliothèque Payot).
7. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 132.
8. Cf. V. V. Ivanov et V. N. Toporov : « Ogon'-vlaga », in *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, M., 1965, p. 140.
9. V. Mansikka : *Die Religion der Ostslaven*, Helsingfors, 1921, t. I, p. 66.
10. Voir l'étude fondamentale de V. V. Sedov : *Vostočnye slavjane v VI-XIII vv.*, M., 1982 (t. II de la série « Arxeologija SSSR ») ; et son article « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija IIMK*, 1957, fasc. 68, pp. 20-29.
11. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 460.
12. V. P. Darkevič : « Topor kak simvol Peruna v drevnerusskom jazyčestve », *Sovetskaja arxeologija* [*SA*], 1961, n° 4, p. 95.
13. I. P. Rusanova : « Jazyčeskoe svjatilišče na reke Gnilopjat' pod Žitomirom », in *Kul'tura drevnej Rusi*, M., 1966, pp. 234-235.
14. Pour un avis contraire, voir l'ensemble de la thèse de J. Peronneaud : *Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie..., op. cit.*
15. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev..., op. cit.*, p. 119 ; A. N. Afanas'ev : « Groza, vetry i raduga », in *Drevo žizni..., op. cit.*, pp. 77-100.
16. S. V. Maksimov : « Tsar'-ogon' », in *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, pp. 216-218.
17. Cf. *Mythes et croyances, op. cit.*, pp. 307-308.
18. Voir M. Eliade : *Traité d'histoire des religions, op. cit.* ; chez les Incas, par

exemple, les devins étaient censés tenir leur don du fait qu'ils avaient été frappés par la foudre (J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 460).

19. Voir l'enquête de V. N. Xaruzina : « K voprosu o počitanii ognja », art. cit. ; et l'une des réponses au programme proposé dans la note de A. D. Neustupov : « Sledy počitanija ognja v Kadnikovskom uezde », *ÈO*, 1913, n° 1-2, pp.245-247.

20. V. N. Xaruzina : « K voprosu o počitanii ognja », *op. cit.*, p. 31.

21. A. Makarenko : « Počitanie ognja u krest'jan-sibirjakov Enisejskoj gubernii », *ŽS*, 1897, fasc. 1, p. 247.

22. Archives Tenišev (SPb.), fonds 7, gouvernement de Vladimir, district de Šujskij, rapport de F. Kazanskij, p. 189 ; A. D. Neustupov : « Sledy počitanija ognja v Kadnikovskom uezde », art. cit., p. 247.

23. È. G. Azim-Zade : « Iz slavjanskoj narodnoj meteorologii », in *Balkano-Balto-Slavica : Simpozium po strukture teksta : Predvaritel'nye materialy i tezisy*, M., 1979, pp. 77-79.

24. A. B. Straxov : *Kul't xleba u vostočnyx slavjan : Opyt ètnolingvističeskogo issledovanija*, München, Otto Sagner, 1991, p. 165.

25. M. Eliade : *Traité d'histoire des religions, op. cit.*, pp. 82-83.

26. Sur ce dernier point, voir Vl. Propp : *Les Racines historiques du conte merveilleux*, P., Gallimard, 1983, pp. 229-230.

27. Il fut le secrétaire d'une mission envoyée en 921-922 par le calife de Bagdad au roi des Bulgares de la Volga.

28. Rappelons qu'en Inde le *satî* désignait le rituel d'immolation des veuves sur le bûcher funéraire de leur mari (il ne fut aboli qu'en 1829).

29. La traduction est due à M. Canard dans les *Annales de l'Institut d'Orient* (Alger), t. 26, 1958.

30. G. Pjaseckij : *Istoričeskie očerki goroda Orla*, Orël, 1874, p. 165.

31. Cité dans l'étude de T. Agapkina : « Gret' pokojnikov », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 150.

32. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, pp. 228-229 ; nous développerons ce point dans le livre que nous allons consacrer aux soins accordés aux ancêtres.

33. Archives Tenišev, ancien Musée ethnographique des peuples de l'U.R.S.S., fonds 7, inventaire n° 2, gouvernement de Vladimir, district de Vladimir, village de Budil'ceva, rapport de S. Goloxov (1898).

34. Cité dans T. Agapkina : « Gret' pokojnikov », art. cit., p. 150 (pour une étude plus détaillée, voir D. K. Zelenin : « Narodnyj obyčaj "gret' pokojnikov" », *Sbornik Xar'kovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva*, t. 18, 1909, pp. 256-271.

35. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 228.

36. Voir à ce sujet A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, pp. 18-19, et J. Cuisenier : *Le Feu vivant, P., P.U.F., 1994 (concerne la tradition roumaine).*

37. Christian Rakovski : « Autobiographie », in G. Haupt et J.-J. Marie : *Les Bolcheviks par eux-mêmes*, P., Maspero, 1969, pp. 343-361.

38. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 18 ; S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 221, n. 1.

39. En Bulgarie où l'on connaissait aussi ce rituel, il avait lieu le 17 juillet et à la veille de Noël.

40. Voir l'étude approfondie de A. F. Žuravlev : « Iz russkoj obrjadovoj leksiki : "Živoj ogon'" », in *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas : Materialy i issledovanija* (1976), M., 1978, pp. 204-228.

41. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 66a.

42. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 53.

43. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 221 ; voir aussi la description très détaillée donnée par A. Makarenko : « Dobyvanie derevjannogo ognja », *ŽS*, 1897, fasc. 1, pp. 250-253.

44. Archives de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. (L.), document cité par A. F. Žuravlev : « Iz russkoj obrjadovoj leksiki : "Živoj ogon'" », in *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas..., op. cit.*, pp. 216-217.

45. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 19.

46. Nous aurons aussi l'occasion d'y revenir en évoquant les croyances liées au poêle.

47. Cf. A. Žuravlev : « Oxranitel'nye obrjady, svjazannye s padežom skota, i ix geografičeskoe rasprostranenie », in *Slavjanskij i balkanskij sbornik*, 1978, pp. 81-81-85 ; sur le rôle du feu sacré dans la médecine populaire, cf. G. Popov : *Russkaja narodno-bytovaja medicina*, SPb., 1903, pp. 192-193 en particulier ; et V. N. Xaruzina : « K voprosu o počitanii ognja », art. cit., p. 138.

48. Archives Tenišev citées par A. F. Žuravlev : « Iz russkoj obrjadovoj leksiki : "Živoj ogon'" », art. cit., p. 212.

49. A. Makarenko : « Počitanie ognja u krest'jan-sibirjakov Enisejskoj gubernii », art. cit., p. 248.

50. Cf. A. L. Toporkov : « Ogon' », art. cit., p. 285.

51. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », *ÈO*, 1914, n° 3-4, p. 85.

52. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.*, t. II, p. 542.

53. *Ibid.*, t. I, p. 77.

54. Cité par A. L. Toporkov : « Ogon' », art. cit., p. 285.

55. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, pp. 220-221.

56. P. P. Čubinskij : *Trudy ètnografo-statističeskoj èkspedicii v Zapadno-Russkij kraj*, t. I, SPb., 1872, pp. 44-45.

57. A. D. Neustupov : « Sledy počitanija ognja v Kadnikovskom uezde », art. cit., p. 245.

58. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 223.

59. A. N. Afanassiev : *Les Contes populaires russes* (trad. par L. Gruel-Apert), P., Maisonneuve et Larose, 1988, p. 103.

60. Ju. M. Sokolov : *Russkij fol'klor*, M., 1941, p. 130.

Livre II

LA FORÊT ET LES ARBRES

Introduction

1. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev u russkix i u belorusov », *Izvestija AN SSSR*, 1933.
2. T. A. Agapkina : « Derevo », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, pp. 159-160.
3. Ils sont cités et analysés dans l'étude de G. Ju. Ivakin : « Svjaščennyj dub jazyčeskix slavjan », *Sovetskaja ètnografija* [*SÈ*], 1979, n° 2, p. 108.
4. E. G. Kagarov : *Kul't fetišej, rastenij i životnyx*, SPb., 1913.
5. Voir de ce point de vue le chapitre de N. F. Sumcov sur le rôle de la végétation dans les rites de mariage : « Značenie rastitel'nogo carstva v svadebnyx obrjadax », in *O svadebnyx obrjadax, preimuščestvenno russkix*, Xar'kov, 1881, pp. 179-185.
6. Cf. Y. Verdier : « Mythologie de la forêt », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985, pp. 376-380 ; *Forêt et société : Des arbres et des hommes*, Actes du colloque des Ruralistes, Arles, Actes Sud, 1979 ; V. V. Ivanov et V. N. Toporov : « Dom/les », in *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, M., 1965 ; V. V. Ivanov · « Les », in *Mify narodov mira*, M., éd. 1982, t. II, pp. 49-50.
7. Sur ce thème, voir R. Bastide : *Sociologie et psychanalyse*, P., P.U.F., 1949-1950, p. 63 ; R. Harrison : *Forêts : Essai sur l'imaginaire occidental*, P., Flammarion (coll. « Champs »), 1992 ; et A. A. Nevskij : « Zapovednye rošči Vologodskogo kraja », *Izvestija GAIMK*, t. IX, n° 5, pp. 2, et 61-62.
8. G. N. Potanin : « Nikol'skij uezd i ego žiteli », *Drevnjaja i novaja Rossija*, 1876, n° 10, p. 140.
9. L. A. Tul'ceva : « Rjabina v narodnyx pover'jax », *SÈ*, 1976, n° 5, p. 89 ;
10. Texte cité dans M. Laran et J. Saussay : *La Russie ancienne*, P., Masson, 1975, p. 25.
11. P. Ja. Nikiforovskij : *Prostonarodnye primety i pover'ja, suevernye obrjady i obyčai, legendarnye skazanija o licax i mestax v Vitebskoj Belorussii*, Vitebsk, 1897, p. 251, n° 1981.
12. D. K. Zelenin : *Totemy-derev'ja..., op. cit.*, 1937, p. 22.
13. Cf. G. Durand : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, P., Bordas, 1969, p. 191.
14. *Chronique dite de Nestor, op. cit.*, p. 86.
15. Ézéch. 31 : 10.
16. *Les Clefs de Marie* (texte cité par S. Laffitte : *Essénine*, P., Seghers, 1957, pp. 108-109).

17. Cité par S. Laffitte : *ibid.*, p. 110 (poème écrit le 3 octobre 1925).
18. *Ibid.*, p. 111.
19. Poésie de 1915, *ibid.*, p. 93.
20. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., p. 594.
21. A. E. Bogdanovič : *Perežitki drevnego mirosozercanija u belorussov*, Grodno, 1895, p. 29.
22. Ces matériaux datent de l'été 1983 (cf. S. N. Obolenskaja et A. L. Toporkov : « Narodnoe pravoslavie i jazyčestvo Poles'ja », in *Jazyčestvo vostočnyx slavjan*, L., 1990, pp. 151, 172).
23. G. Popov : *Russkaja narodno-bytovaja medicina*, SPb., 1903, p. 202.
24. N. Ja. Nikiforovskij : *Prostonarodnye primety i pover'ja..., op. cit.*, p. 139 (n° 1031).
25. I. Ja. Neklepaev : « Pover'ja i obyčai Surgutskogo kraja », *Zapadno-sibirskoe otdelenie RGO*, Omsk, t. XXX, 1903, p. 40.
26. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », *ÈO*, 1914, n° 3-4, p. 178.
27. D. K. Zelenin : *Totemy-derev'ja..., op. cit.*, p. 50.
28. *Ètnografičeskij sbornik Geografičeskogo obščestva*, t. V, p. 56.
29. Voir l'étude de E. È. Blomkvist dans le recueil *Verxne-Volžskaja ètnologičeskaja èkspedicija*, 1922, p. 65.
30. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., p. 603.
31. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », art. cit., p. 111.
32. A. B. Straxov : *Kul't xleba u vostočnyx slavjan*, München, 1991, pp. 56-57.
33. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., p. 603.
34. A. A. Mansurov : *Opisanie rukopisej ètnografičeskogo arxiva Obščestva issledovatelej Rjazanskogo kraja*, Rjazan', t. IV, 1930, p. 10.
35. P. S. Efimenko : *Materialy po ètnografii russkogo naselenija Arxangel'skoj gubernii*, M., 1877, t. II, p. 205, n° 40 ; et D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.*, t. III, pp. 1197 et 1245 (comparer avec t. II, pp. 842, 984).

I. Le chêne

1. Ce thème est abordé dans la thèse brillante de J. Peronneaud : *Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie...., op. cit.*, t. I, p. 88 ; voir aussi J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 220.
2. *Odyssée*, 14 : 327 ; 19 : 296.
3. Il s'agit du terme russe ancien qui désignait l'État de Kiev.
4. R. Jakobson : « While Reading Vasmer's Dictionary », in *Selected Writings*, t. IV, Paris-The Hague, Mouton, 1971, pp. 636-637 ; et M. Fasmer [Vasmer] : *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, M., 1971, t. III, pp. 246-247.
5. Voir à ce sujet l'étude de K. V. Bolsunovskij : *Pamjatnik slavjanskoj mifologii*, II : « Perunov dub », Kiev, 1914.
6. Tel est aussi le cas du marteau de Thor — le dieu de l'orage et de la guerre

chez les Scandinaves, dont Perun est proche par bien des points (cf. R. Boyer : *La Religion des anciens Scandinaves*, P., Payot, 1981 ; voir aussi le chapitre consacré à la hache dans ce livre).

7. M. Eliade : *Forgerons et alchimistes*, P., Flammarion (« Champs »), 1977, p. 15.

8. V. V. Ivanov et V. N. Toporov : *Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej*, M., 1974, p. 14.

9. M. Gimbutas : « Perkunas/Perun the Thunder God of the Balts and Slavs », *Journal of Indo-European Studies*, vol. I, 1973, p. 467.

10. Voir l'article de A. I. Selivanov dans *Voronežskij jubilejnyj sbornik v pamjat' trëxsotletija g. Voroneža*, Voronež, 1886, t. II, p. 94.

11. *Voronežskij jubilejnyj sbornik...*, *op. cit.*, t. II, p. 98 ; et A. A. Mansurov : *Opisanie rukopisej ètnografičeskogo arxiva Obščestva issledovatelej Rjazanskogo kraja*, Rjazan', t. IV, 1930, p. 10.

12. Voir à ce sujet l'étude de V. V. Ivanov et V. N. Toporov : « Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : reconstruction du schéma », in *Échanges et communications : Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, réunis par J. Pouillon et P. Maranda, Paris — La Haye, Mouton, 1970, p. 1193.

13. Gel'mol'd : *Slavjanskaja xronika*, M., 1963, p. 185.

14. N. M. Gal'kovskij : *Bor'ba xristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*, Xar'kov, 1916, I, p. 53.

15. Cité par A. L Toporkov : « Dub », in *Slavjanskaja mifologija...*, *op. cit.*, p. 170.

16. M. A. Maksimovič : « Dni i mesjacy ukrainskogo seljanina », in *Sobranie sočinenij*, Kiev, 1877, t. II, p. 508.

17. N. M. Gal'kovskij : *Bor'ba xristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*, *op. cit.*, t. I, p. 54.

18. A. A. Plotnikova : « Besplodie », in *Slavjanskie drevnosti*, sous la direction de N. I. Tolstoj, 1995, pp. 166-168.

19. J. Herrmann : « Édifices et objets sculptés à destination cultuelle chez les tribus slaves du Nord-Ouest entre le VIIe et le XIIe siècle », *Slavica Gandensia*, n° 7-8, 1980-1981, p. 54, n. 59.

20. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka*, *op. cit.*, t. I, p. 498a.

21. A. L. Toporkov : « Dub », in *Slavjanskaja mifologija...*, *op. cit.*, p. 170.

22. Texte dans M. Laran et J. Saussay : *La Russie ancienne*, P., Masson, 1975, p. 26.

23. Le texte se trouve *ibid.*, p. 33.

24. Cf. G. Ju. Ivakin : « Svjaščennyj dub jazyčeskix slavjan », art. cit.

25. Voir la première communication des deux archéologues de Kiev qui ont interprété cette trouvaille G. Ju. Ivakin et K. N. Gupalo : « Svjaščennyj dub slavjan », *Arxeologičeskie otkrytija 1976 goda*, M., 1977, pp. 300-301 ; et l'analyse plus détaillée de G. Ju. Ivakin que nous utilisons ici : « Svjaščennyj dub jazyčeskix slavjan », art. cit., pp. 106-115.

26. Les précisions à ce sujet sont dues à l'archéologue ukrainien Ja. E. Borovskij, que nous avons rencontré avec G. Ju. Ivakin en décembre 1985 ; elles ont été consignées dans son livre : *Mifologičeskij mir drevnix kievljan*, Kiev, 1982, p. 53.

27. L'historien V. V. Xvojko, qui en découvrit les restes quelques années plus tard (le tronc d'arbre avait été scié entre temps), fit un exposé détaillé sur le sujet devant des spécialistes réunis à Kiev, pendant l'hiver 1912.

28. A. V. Kuza et G. F. Solov'eva : « Jazyčeskoe svjatilišče v zemle Radimičej », *SA*, 1972, n° 1, pp. 146-154.

29. *Ibid.*

30. Sur les temples des Slaves païens, voir en particulier V. V. Sedov : « Jazyčeskie svjatilišča smolenskix kriviČej », *Kratkie soobščenija Instituta arxeologii*, n° 87, 1962.

31. V. N. Tatiščev : *Istorija Rossijskaja*, M. — L., 1962, t. I, p. 101.

32. I. A. Xojnovskij : *Raskopki velikoknjažeskogo drevnego grada Kieva, proizvedennye vesnoju 1892 g.*, Kiev, 1893, pp. 23, 28-29 ; pour d'autres trouvailles de ce type, cf. K. V. Bolsunovskij : *Pamjatnik slavjanskoj mifologii*, II : « Perunov dub », Kiev, 1914, pp. 14-15 ; M. K. Karger : *Drevnij Kiev*, M. — L., 1961, t. II, p. 176.

33. B. A. Rybakov : « Stol'nyj gorod Černigov... », in *Po sledam drevnix kul'tur : Drevnjaja Rus'*, M., 1953, pp. 118 et 120.

34. G. Ju. Ivakin : « Svjaščennyj dub jazyčeskix slavjan », *op. cit.*, p. 113.

35. A. S. Famicyn : *Božestva drevnix slavjan*, SPb., 1884, p. 103.

36. D. Ajnalov et E. Redin : *Kievo-Sofijskij sobor : Issledovanie drevnej mozaičeskoj i freskovoj živopisi*, SPb., 1889, p. 112.

37. Voir le texte complet dans les annexes à la traduction de la *Chronique des temps passés* proposées par L. Leger dans la *Chronique dite de Nestor*, *op. cit.*, pp. 243-257.

38. R. S. Lipec : *Èpos i Drevnjaja Rus'*, M., 1969, p. 222.

39. A. F. Nekrylova (dir.) : *Kruglyj god : Russkij zemledel'českij kalendar'*, M., 1989, p. 56.

40. Voir à ce sujet le chapitre que nous consacrons au taureau.

41. Ja. E. Borovskij : *Mifologičeskij mir drevnix kievljan*, *op. cit.*, p. 57.

42. Cité par J. Bonamour : *La Littérature russe*, P., P.U.F., 1992, p. 48.

II. Le bouleau

1. Voir à ce sujet le chapitre IV (« Svjaščennye rošči ») du livre de S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila*, *op. cit.*

2. J. Legras : *Au pays russe* (1895), P., 1900, p. 119-120.

3. C'est une idée que mentionne sans la développer L. A. Tul'ceva, dans son étude *Tradicionnye verovanija, prazdniki i obrjady russkix krest'jan*, M., 1990.

4. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej...*, *op. cit.*, t. I, 1914, p. 256.

5. S. Laffitte : *Essenine*, *op. cit.* ; les références à Essénine qui suivent ont été rassemblées dans l'excellente étude des liens entre le poète et les arbres que nous offre l'auteur des pages 86 à 110.

6. Cf. C. Lane : *The Rites of Rulers : Ritual in Industrial Society. The Soviet Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 198-199.

7. V. A. Rudnev : *Sovetskie obyčai i obrjady*, L., 1974, p. 101.

8. V. I. Dal' : *Poslovicy russkogo naroda, op. cit.*, t. II, p. 365 ; et id. : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka, op. cit.*, t. I, p. 83a.

9. P. Pascal : *Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969, p. 89.

10. Parmi les très nombreuses études sur ce sujet, voir en particulier les travaux de A. V. Arcixovskij dans la série publiée par l'université de Moscou pour l'époque ancienne — *Očerki russkoj kul'tury* ; les synthèses de V. L. Janin : *Ja tebe poslal berestu...*, M., 1965, et de L. V. Čerepnin : *Novgorodskie gramoty na bereste kak istoričeskij istočnik*, M., 1969.

11. Pline : *Histoire naturelle*, 16, 30.

12. *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii*, 1929, t. VIII, p. 161.

13. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka, op. cit.*, t. I, p. 83a.

14. Ce sont les petits balais de bain que nous avons déjà évoqués.

15. *Podkarpatskaja Rus'*, 1929, t. 6, n° 6, p. 146.

16. L. N. Vinogradova et V. V. Usačeva : « Berëza », *Slavjanovedenie*, 1993, n° 6, p. 14.

17. S. N. Obolenskaja et A. L. Toporkov : « Narodnoe pravoslavie i jazyčestvo Poles'ja, in *Jazyčestvo vostočnyx slavjan*, L., 1990, pp. 172-173.

18. S. M. Tolstaja : « Troickaja zelen' », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1986, p. 15 ; et L. A. Tul'ceva : *Tradicionnye verovanija, prazdniki i obrjady russkix krest'jan, op. cit.*, p. 46.

« Berëza », *Slavjanovedenie*, 1993, n° 6, p. 14.

19. N. Ja. Nikiforovskij : *Prostonarodnye primety i pover'ja..., op. cit.*, p. 133.

20. A. Fischer : « Drzewo w wierzeniach i obrzedach ludu polskiego », *Lud*, 1937, t. XV, ser. 2, p. 51.

21. L. N. Vinogradova : « Troica », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 376.

22. L. N. Vinogradova et V. V. Usačeva : « Berëza », art. cit., p. 14.

23. P. G. Bogatyrëv : *Russkoe narodnoe poètičeskoe tvorčestvo*, M., 1956, p. 232.

24. A. A. Makarenko : « Sibirskij narodnyj kalendar' », *Zapiski Russkogo geografičeskogo obščestva po otdeleniju ètnografii*, SPb., t. XXXVI, p. 167.

25. N. Roždestvenskij : *K istorii bor'by s cerkovnymi bezporjadkami, otgoloskami jazyčestva i porokami v russkom bytu XVII veka*, M., 1902, pp. 28-29 (traduction dans l'étude de J.-Cl. Roberti : « Les éléments païens dans les cérémonies populaires russes du XVIIe siècle : répétitivité ou créativité ? », *Slavica Gandensia*, n° 7-8, 1980-1981, pp. 148-149 ; pour le texte complet, voir du même auteur : *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*, P., Éd. du C.N.R.S., 1980, pp. 48-49 ; et les commentaires de Pierre Pascal dans sa thèse : *Avvakum et les débuts du Raskol*, La Haye, Mouton, 1963, pp. 55-56.

26. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », art. cit., p. 151 ; et D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., pp. 609-610.

27. Traduction de J.-Cl. Roberti : *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie, op. cit.*, pp. 48-49.

28. A. V. Tereščenko : *Byt russkogo naroda*, M., 1847-1848, I-VII, p. 164 (cette traduction, comme les deux qui suivent, sont dues à Lise Gruel-Apert, qui les cite

dans son étude consacrée aux « Broderies populaires russes du XIXe siècle... », art. cit., p. 132.

29. D. K. Zelenin : *Očerki russkoj mifologii, op. cit.*, p. 266 *sqq.* ; id., « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., p. 600.

30. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.*, t. II, pp. 713, 774, 778.

31. *ÈO*, 1904, n° 2, p. 162, et D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.*, t. II, p. 713.

32. P. A. Gorodcov : « Prazdniki i obrjady krest'jan Tjumenskogo uezda », *Ežegodnik Tobol'skogo muzeja*, t. XXVI, pp. 3 et 7-8.

33. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., pp. 599-600.

34. Voir à ce sujet l'étude de Vl. Propp : *Les Fêtes agraires russes, op. cit.*, p. 77 *sqq.*

35. N. I. Tolstoj et S. M. Tolstoja : « Zametki po slavjanskomu jazyčestvu, I : Vyzyvanie doždja u kolodca », *Russkij fol'klor*, t. XXI, 1981, pp. 91-94.

36. S. M. Tolstaja : « Troickaja zelen' », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1986, p. 16.

37. L. N. Vinogradova et V. V. Usačeva : « Berëza », art. cit., p. 17.

38. A. B. Zernova : « Materialy po sel'skoxozjajstvennoj magii v Dmitrovskom krae », *SÈ*, 1932, n° 3, p. 15.

39. L. N. Vinogradova et V. V. Usačeva : « Berëza », art. cit., p. 17.

40. *Ibid.*, p. 16.

41. D. K. Zelenin : *Očerki russkoj mifologii*, Pg., 1916, fasc. 1 : *Umeršie neestestevennoj smert'ju i rusalki*, p. 263 ; et P. V. Šejn : *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraja*, t. I, 1re part. : *Bytovaja i semejnaja žizn' belorusov v obrjadax i pesnjax*, SPb., 1887, pp. 190-191.

42. D. K. Zelenin : *Očerki russkoj mifologii, op. cit.*, p. 278.

43. Id. : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., p. 601.

44. Voir à ce sujet l'étude approfondie de L. N. Vinogradova : « Mifologičeskij aspekt "rusal'noj" tradicii », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1986, p. 112 *sqq.*

45. A. Tereščenko : *Byt russkogo naroda*, SPb., 1848, p. 128.

III. Le sorbier

1. A. Jašin : « Ugoščaju rjabinoj : rasskaz », *Novyj mir*, 1965, n° 6, p. 147, cité par B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 76, n. 30.

2. L. A. Tul'ceva : « Rjabina v narodnyx pover'jax », art. cit., p. 89.

3. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 111.

4. Voir à ce sujet l'extrait d'un livre de médecine du XVIIe siècle cité par F. Buslaev : *O narodnoj poèzii v drevnerusskoj literature*, M., 1859, p. 32 ; et par N. I. Kostomarov : *Očerk domašnej žizni i nravov velikorusskogo naroda v XVI i XVII stoletijax*, SPb., 1860, p. 162 (rééd., M., 1993).

5. *Izvestija OLEAÈ, Trudy ètnografičeskogo otdela*, M., 1881, liv. VI, p. 146 (n°s 298, 299).

6. Cité par L. A. Tul'ceva : « Rjabina v narodnyx pover'jax », art. cit., p. 91.
7. V. I. Dal' : *Polnoe sobranie sočinenij*, M., 1898, t. X, p. 423.
8. T. Pozdnjakov : « Svjatki », *Vladimirskie vedomosti*, 1899, n° 1, p. 8.
9. A. K. Bajburin : « "Stroitel'naja žertva" i svjazannye s neju ritual'nye simvoly u vostočnyx slavjan », in *Problemy slavjanskoj ètnografii*, L., 1979, p. 158 ; et id. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan*, L., 1983, p. 59.
10. Voir à ce sujet le chapitre consacré au feu.
11. N. I. Kostomarov : *Ob istoričeskom značenii russkoj narodnoj poèzii*, Xar'kov, 1843, pp. 58-59.
12. Ju. I. Smirnov : *Slavjanskie èpičeskie tradicii*, M., 1974, pp. 88, 119, 137-138.
13. A. I. Sobolevskij : *Velikorusskie narodnye pesni*, SPb., 1895, t. I, nos 79 et 87.
14. Cité par D. K. Zelenin : *Totemy-derev'ja...*, *op. cit.*, p. 41 ; et id. : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., pp. 595 et 596.
15. Voir à ce sujet l'article de A. L. Toporkov : « Rjabina », in *Slavjanskaja mifologija...*, *op. cit.*, p. 343.
16. P. P. Demidovič : « Iz oblasti verovanij i skazanij belorusov », *ÈO*, 1896, n° 2-3, p. 130.
17. Voir en particulier D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej...*, *op. cit.*, t. III, 1916, p. 1248 ; voir aussi G. Popov qui utilise les archives du prince Tenišev dans son livre majeur : *Russkaja narodno-bytovaja medicina*, SPb., 1903, p. 218.
18. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka*, *op. cit.*, t. IV, p. 124.
19. L. A. Tul'ceva : « Rjabina v narodnyx pover'jax », art. cit., p. 94-97.
20. A. K. Bajburin : « "Stroitel'naja žertva"... », art. cit., p. 158.
21. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija...*, *op. cit.*, t. II, p. 377.
22. *Chronique des temps passés*, trad. par L. Leger, *op. cit.*, pp. 125-126.
23. A. E. Bogdanovič : *Perežitki drevnego mirosozercanija u belorusov*, Grodno, 1895, p. 144.
24. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija...*, *op. cit.*, t. II, p. 377.
25. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka*, *op. cit.*, t. IV, p. 124.
26. *Ibid*, t. II, p. 696 ; et id. : *Poslovicy russkogo naroda*, M., éd. 1984, t. II, p. 365.
27. Leur mouvement était né au milieu du XVIIIe siècle dans le groupe des « sans-prêtres » ; il s'était développé dans le gouvernement de Kazan avant de se répandre assez largement dans le bassin de la Volga.
28. L. A. Tul'ceva : « Rjabina v narodnyx pover'jax », art. cit., pp. 98-99.
29. Cet aspect est seulement effleuré dans un travail comme celui de N. M. Nikol'skij : *Istorija russkoj cerkvi*, M., 1931, p. 160 ; malheureusement, il n'en est pas question non plus dans l'ouvrage pourtant majeur de Pierre Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol : la crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, P., Honoré Champion, 1938, XXV-618 p.

IV. Le saule

1. Il existe une dizaine de relations assez détaillées de cette cérémonie, pour les XVIe et XVIIe siècles ; elles sont dues aux Archives de la Cour, mais surtout à des observateurs étrangers à commencer par A. Jenkinson en 1558, A. Olearius (1636) et Paul d'Alep (1655) : voir leur traduction commentée par J.-Cl. Roberti : *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*, *op. cit.*, pp. 21-34 ; pour une description de la cérémonie du samedi des Rameaux, cf. I. Snegirev : *Russkie prostonarodnye prazdniki*, M., t. II, 1838, pp. 161-176 ; et la synthèse qu'en fait V. Ja. Propp : *Russkie agrarnye prazdniki*, L., 1963, p. 57.
2. *Ibid.*
3. I. P. Kalinski : *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi : Zapiski Russkogo geografičeskogo obščestva po otdeleniju ètnografii*, t. VII, M., 1877, p. 191.
4. S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, *op. cit.*, pp. 382-383.
5. V. Ja. Propp : *Russkie agrarnye prazdniki*, *op. cit.*, p. 58.
6. Iov N.N.N. : « Obyčai i pover'ja v Verbnoe voskresen'e », *ÈO*, 1894, n° 1.
7. Cf. T. A. Agapkina : « Verba », *in Slavjanskaja mifologija*, *op. cit.*, p. 81.

V. Arbres suspect, impurs et maudits

1. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles*, *op. cit.*, pp. 62-71.
2. S. M. Tolstaja : « Nečistaja sila », in *Mifologičeskij slovar'*, M., 1990, p. 388a.
3. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka*, M., éd. 1955, t. I, p. 137.
4. D. K. Zelenin : *Totemy-derev'ja...*, *op. cit.*, p. 43 ; S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, *op. cit.*, p. 287.
5. Voir à ce sujet N. I. Tolstoj : *Slavjanskaja geografičeskaja terminologija*, M., 1969, p. 103.
6. S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, *op. cit.*, p.287.
7. N. Kostrov : « Narodnye primety krest'jan-starožilov Minusinskogo okruga », *Zapiski Sibirskogo otdela RGO*, 1856, t. II, p. 17 ; et N. Ja. Nikiforovskij : *Prostonarodnye primety i pover'ja...*, *op. cit.*, pp. 134-135.
8. Voir en particulier A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija...*, *op. cit.*, t. II ; I. Ben'kovskij : « Osina v verovanijax i v ponjatii naroda v Volyni », *Kievskaja starina*, 1898, t. 61 (juil.-août), pp. 6-9 ; et T. A. Agapkina : « Osina », in *Slavjanskaja mifologija...*, *op. cit.*, pp. 292-295.
9. P. S. Efimenko : *Materialy po ètnografii russkogo naselenija arxangel'skoj gubernii*, 1re partie : « Opisanie vnešnego i vnutrennego byta », M., 1877, p. 172.
10. A. Melnikov-Petcherski : *Dans les forêts*, P., Gallimard, 1957, p. 376.
11. *ŽS*, 1989, n° 2, p. 230.
12. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej...*, *op. cit.*, t. II, p. 652.
13. *Ibid.*, p. 277.
14. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija*, *op. cit.*, pp. 397 et 398 ; une variante consistait à dire que, si l'on faisait brûler du bois de tremble dans un

poêle à l'occasion du Jeudi saint, tous les sorciers allaient venir demander de la cendre (S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 113).

15. D. K. Zelenin : *Totemy-derev"ja..., op. cit.*, p. 75.

16. N. F. Sumcov : *Kul'turnye pereživanija*, Kiev, 1889-1890, p. 281.

17. V. P. Zinov'ev : *Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija vostočnoj Sibiri*, Novosibirsk, 1987, p. 268 ; il s'agit là d'une constante que l'on retrouve dans la plupart des récits sur les revenants dans presque tous pays slaves (voir aussi pp. 271 et 272).

18. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 27.

19. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev... », art. cit., p. 604.

Livre III
LES ANIMAUX

Introduction

1. *Poslovicy russkogo naroda : Sbornik V. Dalja, op. cit.*, p. 173.

2. Nous verrons vu que cette hiérarchie était particulièrement sensible lors d'un événement précis et très ritualisé de la vie paysanne — l'entrée dans une izba neuve : on y faisait d'abord séjourner des animaux, chaque jour un peu plus importants, afin d'apprécier les réactions de l'esprit du lieu et avant d'y transporter son propre *domovoj* (cf. A. K. Bajburin : « Obrjady pri perexode v novyj dom u vostočnyx slavjan », *SÈ*, 1976, n° 5, pp. 81-87).

3. En raison de l'euphonie avec le nom du coq en russe, ainsi dans le dicton ironique : « Pet'ka-petux na jajcax protux », in *Poslovicy russkogo naroda : Sbornik V. Dalja, op. cit.*, p. 173.

4. D. K. Zelenin : « Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii, II... », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii*, t. IX, 1928, p. 37.

5. Un jeu de mot à partir du mot russe *filin* « le grand-duc ».

6. D. K. Zelenin : « Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii, II... », art. cit.

7. Cf. A. K. Bajburin : « Obrjady, svjazannye s životnovodstvom », in *Kalendar' i trudovaja dejatel'nost' čeloveka : Russkij narodnyj tradicionnyj kalendar'*, L., 1989, p. 16-18.

8. S. Laffitte : *Essénine, op. cit.*, pp. 168-169, 149-151.

9. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », art. cit., p. 122.

10. N. N. Veleckaja : *Jazyčeskaja simvolika slavjanskix arxaičeskix ritualov*, M., 1978, p. 16.

11. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », art. cit., p. 86.

12. N. Barsov : *Russkij prostonarodnyj misticizm*, SPb., 1869, p. 25.

13. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*, SPb., 1882 (rééd. 1955), t. IV, p. 251b.

14. Cf. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 355 ; sur la tragédie que représentait cette mort dans les familles paysannes, voir le récit de L. Tolstoj : « Korova », in Boyer et Speranski : *Manuel de la langue russe*, P., Armand Colin, 1967, pp. 29-30 ; quant à I. Stoliaroff, il montre que la saisie pour dette de la dernière vache, celle qui nourrissait les enfants, pouvait signifier leur mort ; cf. *Zapiski russkogo krest'janina*, P., Institut d'études slaves, 1986 ; et pour la traduction en français : I. Stoliaroff : *Un village russe*, P., Plon (coll. « Terre humaine »), 1992, p. 104.

15. V. Bogdanov : « Drevnie et sovremennye obrjady pogrebenija životnyx v Rossii », *ÈO*, 1916, n° 3-4, p. 103.

I. Le cheval

1. Archives Tenišev (SPb.), fonds 7, inventaire n° 2, dossier n° 7, gouvernement de Vladimir, district de Vladimir, rapport de S. Nedešev (1898).

2. V. N. Percov : « Kul'tura i religija drevnix prussov », *Učenye zapiski Belorusskogo universiteta*, fasc. 16, serija istoričeskaja, Minsk, 1953, p. 347.

3. L. P. Potapov : « Kon' v verovanijax i èpose narodov Sajano-Altaja », *Fol'klor i ètnografija*, L., 1977, pp. 164-178.

4. Fr. Conte : *Les Slaves*, P., Albin Michel, 1986, p. 160 (rééd., 1996).

5. Voir M. O. Howey : *The Horse in Magic and Myth*, London, 1923 ; et Vl. Propp : *Les Racines historiques du conte merveilleux* (1946), trad. fr. : P., Gallimard, 1983, pp. 220-236, plus particulièrement p. 223, n. 1.

6. V. V. Sedov : « Amulety-kon'ki iz drevnerusskix kurganov », *Slavjane i Rus'*, M., 1968, pp. 151-157 ; voir les illustrations dans Zd. Vana : *Le Monde slave ancien*, P., Cercle d'art, 1983, pp. 100-101.

7. M. Eliade : *Le Sacré et le profane, op. cit.*, pp. 26-27.

8. Vl. Propp : *Les Racines historiques du conte merveilleux, op. cit.*, p. 232.

9. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 46.

10. *Chronique dite de Nestor, op. cit.*, pp. 29-30.

11. A. N. Afanassiev : conte n° 107/185, cité par Vl. Propp : *Les Racines historiques du conte merveilleux, op. cit.*, p. 222.

12. G. Vernadsky : « The Eurasian Nomads and Their Impact on Medieval Europe : A Reconsideration of the Problem », in *Studi Medievali*, Spoleto, 1963, p. 405.

13. Cité par N. Stange : *Les Échos du culte de saint Georges chez les Slaves orientaux au* XIXe*-début* XXe *siècle*, thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, 1982-1983, p. 78.

14. Cité *ibid.*, p. 42.

15. *Ibid.*, p. 41.

16. Cité dans J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 229a.

17. A. N. Afanas'ev : *Narodnye russkie skazki*, M., 1855-1863, rééd. 1957, t. 1, p. 203.

18. A. N. Afanassiev : *Contes russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1978, p. 217.

19. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, p. 64.

20. Cf. N. V. Zorin : *Russkaja svad'ba v severnem Povolz'e*, Kazan', 1981, pp. 89-91 ; et A. V. Gura : « Opyt vyjavlenija struktury severnorusskogo svadebnogo obrjada (po materialam Vologodskoj gubernii) », in *Russkij narodnyj svadebnyj obrjad : Issledovanija i materialy*, éd. K. V. Čistov et T. A. Bernštam, L., 1978, p. 83.

21. È. V. Pomeranceva : *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, M., 1975, p. 83.

22. G. S. Maslova : *Ornament russkoj narodnoj vyšivki*, M., 1978, p. 152 *sqq.*

23. A. N. Afanassiev : *Contes russes, op. cit.*, p. 218.

24. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.*, t. I, p. 162.

25. Cf. B. Lazareff : *Les Cycles annuels de la vie paysanne en Russie centrale à la fin du* XIXe *siècle*, mémoire de maîtrise, Université de Paris-IV, 1982, p. 60.

26. Cf. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, pp. 64, 89-90.

27. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobsščenija Instituta material'noj kul'tury AN SSSR*, fasc. 68, 1957, pp. 20-30.

28. Cf. A. K. Bajburin et A. L. Toporkov : *U istokov ètiketa..., op. cit.*, p. 76.

29. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 47.

30. V. I. Dal' : *Poslovicy russkogo naroda*, M., 1862, rééd. 1957 ; cité dans J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 228a.

31. N. V. Taranovskaja : « Kon'ki na kryšax », in *Dobryx ruk masterstvo : Proizvedenija narodnogo iskusstva v sobranii Gosudarstvennogo Russkogo muzeja*, éd. I. Boguslavskaja, L., 1976, p. 67-72.

32. S. V. Maksimov : *Sobranie sočinenij v 20-ti t.*, t. XVIII : *Nečistaja sila — nevedomaja sila*, SPb., [1912,] p. 141.

33. Voir à ce sujet l'étude de N. Moyle : « The Goddess : Prehistoric and Modern », in *Goddesses and Their Offspring : 19th and 20th Century Eastern European Embroideries*, Binghampton, Roberson Center for the Arts and Sciences - New York, 1986, p. 23.

34. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 113.

35. Traduction dans S. Laffite : *Essénine, op. cit.*, p. 168.

36. L. Tolstoï : *Souvenirs et récits*, P., Gallimard (coll. « Pléiade »), 1960, pp. 939-984.

II. Le bœuf, le taureau et l'aurochs

1. Procope de Césarée (mort vers 562) était le secrétaire du général byzantin Bélisaire.

2. *De bello Gothico* (III, 14) texte grec dans C. H. Meyer : *Fontes historiae religionis slavicae*, Berlin, Walter De Gruyter, 1931, p. 5.

3. Texte dans M. Laran et J. Saussay : *La Russie ancienne, op. cit.*, p. 26.

4. Ja. E. Borovskij : *Mifologičeskij mir drevnix kievljan, op. cit.*, p. 50.

5. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit., pp. 28-30 en particulier.

6. Cf. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. III ; A. Efimenko : « Arteli v Arxangel'skoj gubernii », in *Sbornik materialov ob arteljax v Rossii*, fasc. 2, SPb., 1874 (p. 172 en particulier) ; N. N. Xaruzin : « Iz materialov sobrannyx sredi krest'jan Pudožskogo uezda Oloneckoj gubernii », in *Oloneckij sbornik*, fasc. 3, Petrozavodsk, 1894, pp. 339-341 ; S. V. Maksimov : *Sobranie sočinenij v 20-ti t.*, t. XVII : *Krestnaja sila*, SPb., 1898, p. 186 ; et l'archéologue V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit., pp. 20-30 : nous avons là une synthèse et une bibliographie détaillées, mais qui n'évoquent pas les sacrifices liés à la Saint-Blaise ; voir aussi S. Georgoudi : « L'égorgement sanctifié en Grèce moderne... », in M. Detienne et J.-P. Vernant : *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, P., Gallimard, 1979, p. 279.

7. Pour une analyse allant en ce sens, cf. B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskix drevnostej*, M., 1982 ; pour une étude plus sceptique, cf. J. Peronneaud : *Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie..., loc. cit.*

8. F. Haase : *Volksglaube und Brauchtum der Ostlaven*, Breslau, Gerhard Märtin, 1939, pp. 72-76, cité par J. Peronneaud : *Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie..., op. cit.*, pp. 230 et 493.

9. Cf. M. Gimbutas : « Perkunas/Perun the Thunder God of the Balts and the Slavs, *Journal of Indo-European Studies*, vol. I, 1973, pp. 466-478 ; et l'étude détaillée de T. S. Makašina : « Il'in den' i Il'ja-prorok v narodnyx predstavlenijax i fol'klore vostočnyx slavjan », in *Obrjady i obrjadovyj fol'klor*, M., 1982, p. 84.

10. Pour une vue d'ensemble, cf. R. Conrad : *Le Culte du taureau : De la préhistoire aux corridas espagnoles*, P., Payot, 1978.

11. T. S. Makašina : « Il'in den' i Il'ja-prorok... », art. cit., p. 92.

12. I. I. Tolstoj : « Čudo u žertvennika Axilla na Belom ostrove » (1927), in *Stat'i o fol'klore*, M.-L., 1966.

13. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit.

14. T. S. Makašina : « Il'in den' i Il'ja-prorok... », art. cit.

15. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit.

16. L'histoire des religions nous offre de nombreux exemples de ce rituel ; sans remonter à la Grèce ancienne, rappelons que, lors de la conclusion des traités de paix, les Lituaniens du XIVe siècle se couvraient les mains et le visage du sang d'un taureau sacrifié à cette occasion (M. Gimbutas : *op. cit.*, p. 471).

17. I. Ivanov : « Kul't Peruna u južnyx slavjan », *Izvestija otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk*, t. VIII, 1903, p. 150.

18. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit.

19. Id. : « Jazyčeskaja bratčina v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija Instituta istorii material'noj kul'tury*, fasc. 65, 1956, pp. 138-139.

20. Traduction de L. Leger : Annexe à la *Chronique dite de Nestor, op. cit.*, pp. 255-256.

21. Cf. R. S. Lipec : « Obraz drevnego tura i otgoloski ego kul'ta v bylinax », *Slavjanskij fol'klor,* 1972, pp. 87-88 ; pour une vue différente, voir aussi N. F. Sumcov : « Tur v narodnoj slovesnosti », *Kievskaja starina,* janv. 1887, p. 86.

22. Voir le texte dans P. Jousserandot : *Les Bylines russes,* P., La Renaissance du livre, 1928 ; et B. A. Rybakov : *Russkoe prikladnoe iskusstvo,* L., 1971 (éd. en russe et en anglais), pp. 6-9 pour les photographies et pp. 11-16 pour les commentaires.

23. Sur les cornes d'aurochs et leur évocation dans les bylines, voir R. S. Lipec : *Èpos i Drevnjaja Rus',* M., 1969, pp. 229-238.

24. Pour plus de précisions, cf. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.,* pp. 289-291.

25. Archives de l'Institut d'ethnographie, Communication datant de 1902, citée par R. S. Lipec : « Obraz drevnego tura... », art. cit., note 18, pp. 89-90.

III. L'ours

1. Voir à ce sujet l'étude d'André Leroi-Gourhan : *Les Religions de la préhistoire,* 4e éd., P., P.U.F., 1983, p. 36.

2. C'est ce que montre bien le conte biélorusse *La Jeune Fille et l'ours* (in A. N. Afanassiev : *Les Contes populaires russes, op. cit.,* conte n° 43, pp. 90-91).

3. Voir la synthèse « L'ours l'autre de l'homme » publiée dans *Études mongoles et sibériennes,* n° 11, pp. 5-242 ; M. Praneuf : *L'Ours et les hommes dans les traditions européennes,* P., Imago, 1989 ; pour le cas russe, à côté des œuvres citées : A. Ermolov : *Narodnaja sel'skoxozjajstvennaja mudrost' v poslovicax, pogovorkax i primetax,* SPb., 1905, t. 3, pp. 12, 244-250, 445 ; S. V. Maksimov : « Sergač », in *Sobranie sočinenij v 20-ti t.,* SPb., 1909-, t. XIII ; V. V. Voronin : « Medvežij kul't v Verxnem Povolž'e v XI v. », *Kraevedčeskie zapiski Gos. Jaroslavo-Rostovskogo istoriko-arx. i xudoz. muzeja-zapovednika,* fasc. 4, Jaroslavl', 1960 ; A. F. Nekrylova : *Russkie narodnye prazdniki, uveselenija i zrelišča (konec XVIII-načalo XX v.),* L., 1988, pp. 38-60 (le chapitre « Medvež'ja komedija ») ; V. V. Košelev : « K voprosu o medvedčikax, medvednikax i skomoroxax », in *Zrelišno-igrovye formy narodnoj kul'tury,* L., 1990, pp. 73-89 ; A. V. Gura : « Medved' », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.,* pp. 255-258.

4. A. Leroi-Gourhan : *Le Geste et la parole : Technique et langage,* 1964, p. 154.

5. Cf. B. A Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskix drevnostej,* M., 1982, p. 166 ; J.-P. Clébert : *Bestiaire fabuleux,* P., Albin Michel, 1971, pp. 284-285 ; J. Blankoff : « Deux survivances du paganisme en Vieille Russie : Les ornements en croissant de lune ; le culte de l'ours », *Slavica Gandensia,* n° 7-8, 1980-1981, pp. 9-31.

6. Pour une étude détaillée, cf. : « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist,* vol. XXVIII, 1926, pp. 1-175.

7. A. Lang : « Deux mythes sur l'ours », *Revue des traditions populaires,* n° 7, 25 juil. 1887, pp. 289-291.

8. Le terme indo-européen, que l'on retrouve dans le grec *arktos* (l'ours), se

reconnaît aisément dans le français « arctique »/« antarctique », deux zones où les ours sont rois.

9. Fr. Conte : *Les Slaves..., op. cit.,* p. 141.

10. *Byt velikorusskix kresť jan-zemlepašcev,* SPb., 1993, p. 145.

11. V. I. Dal' : *Poslovicy russkogo naroda,* M., éd. 1984, t. II, p. 174.

12. Cité dans A. M. Popova et G. S. Vinogradov : « Medved' v vozzrenijax russkogo starožilogo naselenija Sibiri », *SÈ,* 1936, n° 3, pp. 78-79.

13. Cité in B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija..., op. cit.,* pp. 167-168.

14. Cité *eod. loc.*

15. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.,* pp. 48-49.

16. Cité par J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.,* p. 718.

17. Voir aussi sur ce point V. V. Ivanov et V. N. Toporov : *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy (Drevnij period),* M., 1965, p. 161, remarque 311.

18. J.-P. Clébert : *Bestiaire fabuleux, op. cit.,* p. 286.

19. Cité par A. M. Popova et G. S. Vinogradova : « Medved'... », art. cit., p. 80.

20. A. S. Pouchkine : *Œuvres poétiques, op. cit.,* t. II, pp. 194-196.

21. A. S. Pouchkine : *Eugène Onéguine,* chap. V, str. x.

22. A. Balov : « Son i snovidenija v narodnyx verovanijax », *ŽS,* 1891, fasc. IV, p. 210 (cité par Ju. Lotman : *Evgenij Onegin,* L., 1980, p. 270-271).

23. Cf. O. N. Grečina : « O fol'klorizme "Evgenija Onegina" », *Russkij fol'klor,* L., 1978, t. XVIII, pp. 18-41.

24. *The Present State of Russia...,* London, 1671, p. 7.

25. Cité par B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija..., op. cit.,* p. 164.

26. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.,* p. 42.

27. A. M. Popova et G. S. Vinogradov : « Medved'... », art. cit., p. 82.

28. V. N. Vsevolodskij-Gerngross : *Igry narodov SSSR,* M.-L., 1933, p. 77.

29. P. G. Bogatyrëv : *Lidové divadlo české a slovenské,* Praha, 1940, pp. 35-36, cité par E. Warner : *The Russian Folk Theater,* The Hague-Paris, Mouton, 1977, p. 15.

30. J.-P. Clébert : *Bestiaire fabuleux, op. cit.,* p. 280.

31. Pour plus de précisions, voir D. K. Zelenine : *Le Culte des idoles en Sibérie,* P., 1952, pp. 47-59.

32. Vl. Živančević : « Volos-Veles, slovensko božanstvo teriomorfnogo porekla », *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu,* 1963, p. 55 *sqq.* ; pour des précisions et pour une bibliographie détaillée, cf. B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija..., op. cit.,* pp. 99-105 et 163-165.

33. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.,* t. III, p. 1163.

34. J.-P. Clébert : *Les Tsiganes,* P., Arthaud, 1961, p. 141 *sqq.*

35. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.,* t. II, p. 751.

36. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*

37. Le *kisel'* est une gelée de fruits additionnée de fécule.

38. Cité par D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.,* t. II, p. 751.

39. Cité par A. P. Popova et G. S. Vinogradov : « Medved'... », art. cit., p. 81.

40. On en connaît les témoignages de Giles Fletcher et du baron von Herberstein au XVIe siècle.

41. Texte cité par J.-Cl. Roberti : *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie, op. cit.*, p. 91.

42. Olearius, 1, III, col. 214, cité dans *La Vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, trad., introd. et notes de P. Pascal, P., Gallimard, 1960, p. 83, n. 2.

43. Cité par E. A. Warner : *The Russian Folk Theater, op. cit.*, p. 13.

44. D. A. Rovinskij : *Russkie narodnye kartinki*, SPb., 1881, chap. 4 et 5 en particulier. A. S. Famicyn : *Skomoroxi na Rusi*, SPb., 1889, (rééd., SPb., 1195, pp. 111-118).

45. Cf. V. N. Vsevolodskij-Gerngross : *Istorija russkogo teatra*, M.-L., 1929, t. 1, p. 116.

IV. Le loup

1. Cf. J. Delumeau : *Le Malheur des temps*, P., Larousse, 1989 ; G. Durand : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, éd. 1969, p. 91 *sqq.* ; *La Geste du prince Igor', op. cit.* ; R. Jakobson : « The Vseslav Epos », in *Russian Epic Studies*, Philadelphia, 1949 ; M. Meslin : *Le Merveilleux*, P., Bordas, 1984 ; et de façon plus précise M. Eliade : « Les Daces et les loups », in *De Zalmoxis à Gengis-Khan : Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, P., Payot, 1970 ; Ito Ichiro : *The Werewolf Belief among the Slavic Peoples*, Tokyo, 1981 ; H. A. Senn Harry : *Were-Wolf and Vampire in Romania*, New York, 1982.

2. M. Fasmer [Vasmer] : *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, M., 1964, t. 1, p. 338.

3. M. Detienne : « La mythologie grecque », in *Mythes et croyances du monde entier, op. cit.*, t. 1, p. 55 ; et M. Detienne et J. Svenbro : « Les loups au festin ou la Cité de l'impossible », in M. Detienne et J.-P. Vernant : *La Cuisine du sacrifice en pays grec, op. cit.*, 1979, pp. 215-237.

4. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 43-44.

5. P. Čubinskij : *Trudy ètnografičesko-statističeskoj èkspedicii v Zapadno-russkij kraj, snarjažennoj Russkim geografičeskim obščestvom : Jugo-zapadnyj otdel*, t. I, fasc. 1, SPb., 1872 ; et I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 43-46.

6. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 44.

7. J. Kostrzewski : *Les Origines de la civilisation polonaise*, P., P.U.F., 1949, p. 420.

8. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 47.

9. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 44.

10. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. III, p. 552.

11. P. V. Šejn : *Materialy dlja izučenija byta i jazyka, op. cit.*, t. III, 1902, pp. 253-254.

12. *Chronique dite de Nestor, op. cit.*, p. 42.

13. Cf. V. Ja. Petruxin : « Iz drevnejšej istorii russkogo prava : Igor' staryj — knjaz'-"volk" », *Philologia Slavica*, 1993, p. 129.

14. Cf. J.-P. Clébert : *Dictionnaire du symbolisme animal*, P., Albin Michel, 1971.

15. Voir *Mythes et croyances du monde entier, op. cit.*, p. 386b.

16. R. Jakobson : *Selected Writings*, t. IV : « Slavic Epic Studies », The Hague-Paris, Mouton, 1966 (étude réalisée avec Gojko Ruzicic pour la Serbie et Marc Szeftel pour la Russie ancienne).

17. *Les Lais de Marie de France*, traduit en français moderne par P. Jonin, P., Honoré Champion, 1982, p. 51 ; voir aussi les commentaires de J. Blankoff qui accompagnent sa traduction du « Dit de la campagne d'Igor », *Marginales*, n° 122, oct. 1968, pp. 4-20.

18. *Or des Scythes*, P., Éd. des Musées nationaux, 1975, p. 41.

19. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.* p. 45.

20. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*, M., éd. 1955, t. 1, p. 233.

21. P. V. Šejn : *Materialy dlja izučenija byta i jazyka..., op. cit.*, t. III, p. 253.

22. Cité par N. Stange-Zhirovova : « Le culte du loup chez les Slaves orientaux d'après les sources folkloriques et ethnographiques », *Slavica Gandensia*, n° 7-8, 1980-1981, p. 181.

23. D'après les travaux d'Afanas'ev et de M. Dragomanov cités par N. Stange-Zhirovova : « Le culte du loup chez les Slaves orientaux... », art. cit., p. 186.

24. P. V. Šejn : *Materialy dlja izučenija byta i jazyka..., op. cit.*, t. III, p. 352.

25. Voir de ce point de vue l'étude de L. Radenkovic : « The Symbolical Status of Animals in Folk Magic », in *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade, 1994, p. 21-25.

26. *Ibid.*, p. 23.

27. *L'Oiseau de feu*, P., La Farandole, 1976.

28. Cité in V. Karadjitch : *Contes populaires serbes*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, pp. 211 et 395.

29. Dans la vaste bibliographie sur ce thème, voir P. Le Rouzic : *Un prénom pour la vie*, P., Albin Michel, 1978 ; Ph. Besnard : « Pour une étude empirique du phénomène de mode dans la consommation des biens symboliques : le cas des prénoms », *Archives européennes de sociologie*, t. XX, fasc. 2, 343-351 ; et Ph. Besnard et G. Desplanques : *Un prénom pour toujours : La cote des prénoms, hier, aujourd'hui et demain*, P., Balland, 1986 ; L. Pérouas : *Léonard, Marie, Jean et les autres*, Limoges, Éd. du C.N.R.S., 1984 ; pour une étude de cas en Russie, J. Peronneaud : *Du dieu slave Volos à saint Blaise en Russie..., op. cit.*, pp. 413-414.

30. Cl. Lévi-Strauss : *La Pensée sauvage*, P., Plon, 1962, p. 245.

31. En Israël par exemple, des noms d'animaux étaient donnés aux enfants, sans doute aussi pour les faire bénéficier des dons de l'animal choisi : ainsi Léa (antilope), Rachel (brebis mère), Jonas (pigeon), Déborah (abeille), Siméon (un animal tenant du loup et de la hyène) ; cf. J. Prieur : *Les Animaux sacrés de l'Antiquité*, [Rennes], Ouest-France Université, 1988, p. 54.

32. Fr. Conte : « Traditions russes et prénoms bolcheviks », *Revue des études slaves*, t. LXV, 1993, fasc. 3, pp. 439-457.

33. Il s'agit là d'un rituel très ancien que l'on retrouve dans l'Inde védique : le dixième jour après la naissance, on avait coutume de donner deux noms à l'enfant, « l'un ordinaire qui l'agrège aux vivants en général, l'autre qui ne doit être connu que de sa famille » (A. Van Gennep : *Les Rites de passage*, P., E. Nourry, 1909, pp. 77-78) ; cf. Fr. Conte : « Traditions russes et prénoms bolcheviks », art. cit.

34. *Književna reč* et *Nin*, printemps 1987.

35. Nous avons là un rituel archaïque, véhiculé depuis des temps immémoriaux à partir de la steppe eurasienne : au XIIe siècle, la *Chronique des temps passés* nous décrit la conduite d'un allié du prince russe David Igorevič — le chef polovtse Bonjak — auquel les loups servent de médium : « À minuit, Bonjak se leva, quitta l'armée et se mit à hurler comme un loup. Un loup lui répondit, et beaucoup de loups se mirent à hurler. Bonjak revint alors et dit à David : "Demain nous vaincrons les Hongrois." » (*Chronique dite de Nestor, op. cit.*, p. 212).

36. Cf. Fr. Kont [Conte] : « Vuk i "Vuk" », *Putevi* (Banja Luka), nov.-déc. 1987, pp. 47-54.

V. Le lièvre

1. À ce sujet, voir la Note de la rédaction de la *Revue des études slaves* : « Du sexe des astres », en complément à l'étude de L. Gruel-Apert : « Le Soleil dans le folklore russe », *Revue des études slaves*, t. LXIII, 1991, fasc. 1, pp. 265-268.

2. Une mise en perspective est apportée par J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, pp. 571-572 ; pour les matériaux russes : N. F. Sumcov : « Zajac v narodnoj slovesnosti », *ÈO*, 1891, n° 3 ; A. V. Gura : « Simvolika zajca v slavjanskom obrjadovom i pesennom fol'klore », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1978, 159-189 ; et id. : « Zajac », in *Ètnolingvističeskij slovar' slavjanskix drevnostej : Proekt slovnika : Predvaritel'nye materialy*, M., 1984, 129-149 (cette étude de qualité est ici largement mise à contribution ; elle est dotée d'une bibliographie très complète).

3. C. Carey : *Les Proverbes érotiques russes : Études de proverbes recueillis et non publiés par Dahl' et Simoni*, The Hague-P., Mouton, 1972.

4. A. V. Gura : « Simvolika zajca... », art. cit., pp. 161-176.

5. *Eod. loc.*

6. E. V. Pomeranceva : *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, M., 1975, p. 174.

7. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija ...*, *op. cit.*, t. I, pp. 643-644.

8. Cité par A. V. Gura : « Simvolika zajca v slavjanskom obrjadovom i pesennom fol'klore », art. cit., p. 177.

9. V. I. Dal' : *Poslovicy russkogo naroda*, M., éd. 1957, p. 930.

10. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov...*, *op. cit.*, p. 50.

11. J.-P. Clébert : *Dictionnaire du symbolisme animal*, P., Albin Michel, 1971, p. 233.

VI. La grenouille et la fertilité

1. Cf. *L'Art populaire russe : catalogue*, P., Pavillon des Arts, 1993. Voir la reproduction dans D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, ill. II, après la page 416.

2. R. M. Kirsanova : *Kostjum-veščʹ i obraz v russkoj literature XIX v.*, M., 1989, p. 109.

3. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 232.

4. A. N. Afanassiev : *Contes russes, op. cit.*, pp. 368-369, conte n° 99.

5. B. A. Rybakov : *Russkoe prikladnoe iskrusstvo, X-XIII vekov*, L., 1971, p. 113.

6. Cf. J.-P. Clébert : *Dictionnaire du symbolisme animal, op. cit.*, pp. 148 et 254-255.

VII. Le serpent et le dragon

1. Cf. G. Durand : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, éd. 1969, p. 105 *sqq.*

2. V. V. Ivanov et V. N. Toporov : « Le mythe européen du dieu de l'Orage poursuivant le Serpent », in *Échanges et communications : Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss...*, *op. cit.*, t. II, p. 1181 *sqq.*

3. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 50.

4. Vl. Propp : *Les Racines historiques du conte merveilleux, op. cit.*, pp. 305-306.

5. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 51.

6. Fr. Conte : *Les Slaves...*, *op. cit.*, pp. 385-386.

7. V. V. Ivanov et V. N. Toporov : « Le mythe européen du dieu de l'Orage poursuivant le Serpent », art. cit., pp. 1181-1182.

8. *Ibid.*, p. 1198.

9. J. Kostrzewski : *Les Origines de la civilisation polonaise*, P., P.U.F., 1949, p. 420.

10. B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija...*, *op. cit.*, p. 68-69.

11. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*, M., éd. 1955, t. IV, p. 601 a et b.

12. V. Soukhomline : *Les Procès célèbres de la Russie*, P., Payot, 1937, p. 71.

13. Cf. M. Eliade : *Traité d'histoire des religions, op. cit.*, pp. 149-152 et 179.

14. A. N. Afanassiev : conte n° 72/131, cité par Vl. Propp : *Les Racines historiques du conte merveilleux, op. cit.*, p. 286 ; voir aussi le chapitre « Dobrynja i zmej » dans son livre *Russkij geroičeskij èpos*, L., 1955, pp. 172-197 ; et les remarques 139 et 140 concernant le serpent in *Filologičeskie rasskazy russkogo naselenija vostočnoj Sibiri*, Novosibirsk, 1987, pp. 96-97.

15. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni...*, *op. cit.*, p. 276.

16. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov...*, *op. cit.*, p. 52.

17. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni...*, *op. cit.*, p. 273.

18. *Ibid.*, p. 274.

19. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.*, p. 61 et 68.
20. Apoc. 12 : 9.
21. Gen. 3 : 14.

VIII. Les oiseaux

1. B. Rybakov : *Le Paganisme des anciens Slaves*, P., P.U.F., 1994, p. 285 (p. 276 de l'édition russe *Jazyčestvo drevnix slavjan*, M., Nauka, 1981).
2. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 137.
3. Dans la région de Koursk (voir M. Fasmer : *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, M., 1964, t. I, p. 370).
4. Nous venons de le voir dans la citation russe du prince Vladimir Monomaque (cf. B. Rybakov : *Le Paganisme des anciens Slaves, op. cit.*, pp. 285-286).
5. M. A. Poltorackaja : *Russkij fol'klor : Xrestomatija, stat'i i kommentarii*, New York, 1964, p. 35 ; A. F. Nekrylova : *Kruglij god : Russkij zemledel'českij kalendar'*, M., 1989, pp. 134-137.
6. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 138.
7. M. Eliade : *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, P., 1951, p. 189.
8. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 698.
9. Voir de ce point de vue E. V. Barsov : *Pričitanija severnogo kraja*, M., 1872 (Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej rossijskix pri Moskovskom universitete).
10. N. Moyle : « The Goddess... », art. cit., p. 22.
11. *La Geste du prince Igor', op. cit.*, p. 39 *sqq.*
12. Cité in F. Vyncke : « La divination chez les Slaves », in *La Divination*, P., P.U.F., 1968, t. 1, p. 328.
13. Cf. A. Balov : « Sledy jazyčeskogo kul'ta v russkix narodnyx domašnix ukrašenijax : istoriko-ètnografičeskij očerk », *Russkij vestnik*, n° 304, juin 1906, pp. 98-101.
14. La gravure est reproduite dans la traduction du livre de Propp : *Les Fêtes agraires russes, op. cit.*, entre les pp. 80 et 81 ; pour plus de précisions, voir. V. Smirnov : *Narodnye gadanija Kostromskogo kraja*, Kostroma, 1927, pp. 41-42 ; et L. N. Vinogradova : « Devič'i gadanija o zamužestve v cikle slavjanskoj kalendarnoj obrjadnosti », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1981, pp. 16-17.
15. G. V. Žirnova : « Nekotorye problemy i itogi izučenija svadebnogo rituala v russkom gorode serediny XIX-načala XX v. (na primere malyx i srednix gorodov RSFSR) », *Russkij narodnyj svadebnyj obrjad*, éd. K. V. Čitsov et T. A. Bernštam, L., 1978, p. 44.
16. A. L. Toporkov : « Kurinyj bog », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 238.
17. A. N. Afanas'ev : *Drevo žizni..., op. cit.*, pp. 129-130.
18. Sur l'ensemble de la question, voir l'étude de L. Arnould de Grémilly : *Le Coq*, P., coll. « Symboles », 1958.

19. Sur ce dieu, voir L. Niederle : *Manuel de l'Antiquité slave*, t. II, P., Champion, 1926, pp. 148-149.
20. Cf. Fr. Conte : *Les Slaves..., op. cit.*, p. 134.
21. I. S. Dujčev : « K voprosu o jazyčeskix žertvoprinošenijax v drevnej Rusi », in *Kul'turnoe nasledie Drevnej Rusi*, M., 1976, p. 33.
22. A. N. Afanas'ev : « Religiozno-jazyčeskoe značenie izby slavjanina », *Otečestvennye zapiski*, 1851, n° 6, p. 62, n. 31.
23. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit., p. 26.
24. A. K. Bajburin : « « Stroitel'naja žertva »... », art. cit., p. 160.
25. V. V. Sedov : « K voprosu o žertvoprinošenijax... », art. cit., p. 30.
26. S. V. Maksimov : *Sobranie sočinenij v 20-ti t.*, t. XVIII, *op. cit.*, pp. 53 et 60.
27. Cité par A. K. Bajburin : « Obrjady pri perexode v novyj dom u vostočnyx slavjan », art. cit., p. 82 ; voir aussi le chapitre I, 3 de son livre : *Žilišče..., op. cit.*, pp. 104-124 ; et les annexes XII, pp. 154-155, et XX, p. 183, du livre de B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija..., op. cit.*
28. B. A. Uspenskij : *ibid.*, p. 163.
29. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. I, p. 532, et t. III, p. 789 (pour une édition récente : *Drevo žizni..., op. cit.*, p. 131) ; une bibliographie très complète sur ce sujet se trouve dans B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija..., op. cit.*, p. 162.
30. Cité par B. A. Uspenskij : *ibid.*
31. Pour plus de précisions, voir M. Nikolova : « Običajat Petl'ovden », *Izvestija na Narodnija muzej* (Varna), 1973, t. IX (XXIX), pp. 153-183.
32. M. Gimbutas : *The Slavs*, London, 1971, p. 164.
33. A. Dozon : *L'Épopée serbe*, P., Leroux, 1888, p. 322.
34. A. V. Gura : « Kukuška », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, p. 238.
35. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 52.
36. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. III, p. 123 ; et B. A. Uspenskij : *Filologičeskie razyskanija..., op. cit.*, p. 147.
37. E. N. Razumovskaja : « Plač s kukuškoj », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1984, pp. 160-178 (qui comporte une analyse du rituel, les paroles et les notes de musique).
38. *Ibid.*, pp. 162-164.
39. *Ibid.*, p. 161.
40. A. N. Veselovskij : « Geterism, pobratimstvo i kumovstvo v kupal'skoj obrjadnosti », *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija*, 1894, liv. 21, pp. 287-318 ; voir aussi N. Kedrina : « Obrjad kreščenija i poxoron kukuški... », *ÈO*, 1912, n° 1, et les études plus récentes de L. Vinogradova et de T. Bernštam.
41. P. V. Šejn : *Velikoruss v svoix pesnjax, obrjadax, obyčajax, verovanijax, skazkax, legendax, i t. p.*, t. 1, fasc. 1 et 2, SPb., 1898-1902, p. 343 ;
42. I. P. Saxarov : *Skazanija russkogo naroda*, 3e éd., t. II, liv. VII, p. 86.
43. Cité par B. Lazareff : *Les Cycles annuels de la vie paysanne..., op. cit.*, pp. 74-75.
44. Vl. Propp : *Les Fêtes agraires russes, op. cit.*, p. 150.

45. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, pp. 428-429.
46. Cf. Fr. Conte : « La Mythologie slave », in *Mythes et croyances du monde entier, op. cit.*, p. 144.
47. « Le Coq et les meules » (conte n° 59), in A. N. Afanassiev : *Contes russes, op. cit.*, pp. 224-225.
48. S. V. Maksimov : *Nečistaja sila, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 53.
49. N. I. Tolstoj : « Ivan-Aist », in *Slavjanskoe et balkanskoe jazykoznanie*, M., 1984, pp. 115-118.
50. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, p. 124.
51. Gen. 8 : 7.
52. A. N. Afanassiev : *Contes russes, op. cit.*, p. 339 ; voir aussi N. F. Sumcov : « Voron v narodnoj slovesnosti », *ÈO*, 1890, livre 4, n°1, pp. 61-68.

IX. Les animaux et la mort

1. K. G. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », ÈO, 1994, nos 3-4, pp. 125-126.
2. *ÈO*, 1881, n° 10, p. 228.
3. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov..., op. cit.*, p. 56.
4. V. Bogdanov : « Drevnie i sovremennye obrjady pogrebenija životnyx v Rossii », *ÈO*, 1916, n° 3-4, p. 116.
5. *Ibid.*, p. 97.
6. *Ibid.*, p. 110.
7. K. G. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », art. cit., p. 125.

Livre IV
L'IZBA

Introduction

1. Cité par S. Laffitte : *Essénine*, Paris, Seghers, 1959, p. 107.
2. Voir en particulier « L'Izba et le champ » (1928).
3. Cité par S. Laffitte : *Essénine, op. cit.*, p. 53.
4. Pour la civilisation « matérielle », voir l'étude remarquable de B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui*, Lausanne, l'Age d'homme, 1973 (importante bibliographie) ; et Makoveckij : *Arxitektura russkogo narodnogo žilišča : Sever i verxnee Povolž'e*, M., 1962.

5. De ce point de vue, voir A. N. Afanas'ev : « Religiozno-jazyčeskoe značenie **izby** slavjanina », art. cit., pp. 53-66 ; E. È. Blomkvist : « Krest'janskie postrojki russkix, ukrainskix i belorusov », in *Vostočnoslavjanskij ètnografičeskij sbornik* (Trudy Instituta ètnografii, novaja serija, t. XXXI), M., 1956 ; B. A. Rybakov : *Jazyčestvo drevnej Rusi*, M., 1987, pp. 460-517 ; A. K. Čekalov : *Narodnaja derevjannaja skul'ptura russkogo severa*, M., 1974 ; et surtout A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*
6. Cf. « Le Symbole et le lieu », *Cahiers de l'Herne* : « Famille et habitation », P., 1959.
7. M. Eliade : *Le Sacré et le profane*, P., Gallimard (coll. « Folio »), 1987, p. 101-102.
8. M. Criqui : « L'Isba cosmique dans l'œuvre de Kliouiev », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. LX, fasc. 1, janv.-mars 1980, p. 53.
9. B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, pp. 15-16.
10. Voir sur ce point les travaux de : G. I. Mexova : *Russkoe derevjannoe zodčestvo*, M., 1965 ; A. Opolovnikov et G. Ostrovskij : *Rus' derevjannaja : Obrazy russkogo derevjannogo zodčestva*, M., 1981 ; N. P. Kradin : *Russkoe derevjannoe oboronnoe zodčestvo*, M., 1988.
11. B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p.16.
12. Archives Tenišev (SPb.), fonds 7, inventaire n° 2, dossier n° 7, gouvernement de Vladimir, district de Vladimir, rapport de S. Nedešev (1898).
13. Cf. M. M. Gromyko : « Vzaimopomošč' : Pomoči ; pobratimstvo », chap. 1 et 2 de son livre : *Tradicionnye normy povedenija i formy obščenija russkix krest'jan XIX v.*, M., 1986, pp. 31-92 ; P. Pascal : « L'entr'aide paysanne en Russie », *Revue des études slaves*, t. XX, 1942, fasc. 1-4, pp. 82-90 (reproduit dans *Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969, pp. 63-73 ; et en annexe au livre de I. Stoliaroff : *Un village russe*, P., Plon, 1992, pp. 349-357 ; Fr. Conte : *Les Slaves..., op. cit.*, pp. 309-315 et 385-386.
14. Pour une description de l'izba voir, à côté du livre fondamental de B. Kerblay que nous avons cité, P. Pascal : « Mon village russe il y a quarante ans », *Cahiers du monde russe et soviétique*, t. VII, 1966, fasc. 3, pp. 293-310 (reproduit dans P. Pascal : *Civilisation paysanne en Russie, op. cit.*, pp. 75-110 ; et plus récemment, en annexe au livre de I. Stoliaroff : *Un village russe, op. cit.*, pp. 359-379 ; Fr. Conte : *Les Slaves..., op. cit.*, pp. 146-148.
15. P. Pascal : « Mon village russe... », art. cit., p. 83.
16. L. Niederlé : *Manuel de l'Antiquité slave*, t. II : *La Civilisation*, P., Honoré Champion, 1926, p. 120 ; voir aussi à ce sujet V. N. Xaruzina : « K voprosu o počitanii ognja », *ÈO*, 1906, n° 3-4, pp. 155-157.
17. P. Pascal : « Mon village russe... », art. cit., p. 83-84.

I. Bâtir et consacrer

1. *Ibid.*, p. 78.
2. B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 34-35.

3. N. Kliouiev : *Œuvres complètes*, M., 1969, t. II, p. 159 (cité par M. Criqui : « L'Isba cosmique... », art. cit., p. 60).
4. M. Criqui : « L'Isba cosmique... », art. cit., p. 64.
5. *Ibid.*, p. 58.
6. Pour une étude de la dimension spirituelle de la *xata* ukrainienne, voir l'étude de P. Ivanov : « Narodnye obyčai, pover'ja, primety, poslovicy i zagadki, otnosjaščiesja k malorusskoj xate », *Xar'kovskij sbornik*, 1889, fasc. 3, section 2.
7. De deux choses l'une : si les ossements ne se trouvent pas dans un cimetière, c'est que le défunt n'a pas connu le rite de passage des funérailles. Il s'agit sans doute d'un « mort insatisfait », c'est-à-dire d'un être humain qui n'est pas décédé de mort naturelle ou qui n'a pas été enterré avec les rituels adéquats ; son esprit peut chercher à se venger si l'on ne respecte pas ses restes (en ne les recouvrant pas de terre s'ils n'ont pas été enterrés ou, au contraire, en les déterrant) ; à l'inverse, ces ossements peuvent indiquer qu'il s'agit d'un ancien cimetière : cet emplacement doit être respecté comme tout endroit sacré où se trouvent des morts dont on ne peut troubler la paix.
8. Cité par A. K. Bajburin auquel on se réfère essentiellement pour ce paragraphe (*Žilišče..., op. cit.*, pp. 37-40).
9. M. Eliade : *Le Sacré et le profane*, P., éd. 1986, p. 31.
10. L'izba forme un carré, ses côtés correspondant à la taille maximal d'un tronc d'arbre (on rajoute seulement plusieurs « cages de rondins » si l'on souhaite disposer d'une surface plus grande).
11. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 110 ; A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, pp. 134-145 ; L. G. Nevskaja : « Semantika doma i smežnyx predstavlenij v pogrebal'nom fol'klore », in *Balto-slavjanskie issledovanija*, 1981, M., 1982, pp. 110-111 ; V. N. Toporov : « K simvolike okna v mifopoètičeskoj tradicii », in *Balto-slavjanskie issledovanija*, 1983, M., 1984, pp. 164-185.
12. N. Ja. Nikiforovskij : *Prostonarodnye primety i pover'ja..., op. cit.*, p. 135.
13. M. Roty : *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, P., Institut d'études slaves, 2e éd., 1983, p. 100.
14. D. K. Zelenin : « Totemičeskij kul't derev'ev u russkix i u belorusov », *Izvestija AN SSSR*, Otdel obščestvennyx nauk, 1933, n° 6, pp. 598-600.
15. Cité par A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, p. 48.
16. Voir la belle description dans V. Belov : *Lad, op. cit.*, pp. 194-195.
17. Cf. J. Cazeneuve : *Sociologie du rite*, P., 1971, p. 71.
18. M. Criqui : « L'Isba cosmique... », art. cit., p. 58.
19. Cité dans Fr. Conte : *Les Slaves..., op. cit.*, p. 147.
20. A. Opolovnikov et G. Ostrovskij : *Rus' derevjannaja..., op. cit.*, pp. 83-84.
21. B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, pp. 32- 35, 52-55.
22. S. Laffite : *Essénine, op. cit.*, p. 109.
23. M. Criqui : « L'Isba cosmique... », art. cit., p. 58.
24. Cité par B. Rybakov : *Remeslo drevnej Rusi*, M., 1948, p. 183.
25. Cf. *Russkoe narodnoe iskusstvo Severa : Sbornik statej*, L., 1968.
26. S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, éd. 1903, p. 197.
27. Voir à ce sujet l'étude de référence écrite par V. P. Darkevič : « Topor kak simvol Peruna v drevnerusskom jazyčestve », *SA*, 1961, n° 4, pp. 91-101.

28. K. A. Smirnov : « Novye dannye o počitanii topora drevnimi slavjanami », *SA*, 1977, n° 3, pp. 289-290.
29. *Ibid.*, pp. 98-100.
30. Voir sur ce point A. Opolovnikov et G. Ostrovskij : *Rus' derevjannnaja..., op. cit.*, p. 126 ; et surtout l'excellente étude de A. K. Čekalov : *Narodnaja derevjannaja skul'ptura russkogo Severa*, M., 1974.
31. Baron Haxthausen : *Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie*, Hanovre, Hahn, Librairie de la Cour, 1847, t. I, p. 88.
32. B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 32.
33. C'est ainsi qu'à la fin du siècle dernier, une izba qui a été deux fois réparée ne faisait plus que 3 × 3 m, alors qu'une izba neuve mesure en général dans les huit à dix mètres, en fonction de la taille des arbres utilisés (cité par B. Kerblay, *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 34, note 9).
34. Voir sur ce point L. Stomma : *Campagnes insolites*, Lagrasse, Verdier, 1986.
35. S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila, op. cit.*, p. 187.
36. Repris par Maksimov *(ibid.*, p. 190-191) dans les archives Tenišev : cf. *Byt velikorusskix kest'jan-zemlepašcev, op. cit.*, pp. 132-133.
37. N. A. Kriničnaja (éd.) : *Severnye predanija (Belomorsko-Obonežskij region)*, L., 1978, n° 23, p. 38.
38. Un peuple d'origine finno-ougrienne.
39. M. E. Evsev'ev : *Izbrannye trudy*, t. 1 : *Narodnye pesni Mordvy*, Saransk, 1961, p. 126.
40. *Ibid.*, pp. 105 et 114.
41. *Raskovnik* (revue publiée à Belgrade), 11, 1984, 41, p. 119.
42. D. K. Zelenin : *Totemy-derev'ja..., op. cit.*, p. 20.
43. Cf. M. Eliade : *Le Sacré et le profane, op. cit.*, éd. 1965, p. 54.
44. Les deux premières études détaillées à ce sujet sont celles de Paul Sartori : « Über das Bauopfer », *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XXX, 1898, n° 5 ; et de W. Jesse : « Bauopfer und Totenopfer », *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, t. VIII, Bremen, 1930, n° 1, 3 (elles concernent l'Europe de l'Ouest).
45. D. S. Lixačev : *Čelovek v literature Drevnej Rusi*, M., 1970, pp. 61-62 ; pour une explication de ces termes, voir l'excellent travail de P. Castaing : *Dictionnaire russe-français des termes d'architecture religieuse en Russie*, P., Institut d'études slaves, 1993 (je tiens à remercier ici son auteur, qui a bien voulu me donner des précisions complémentaires dans sa lettre du 7 février 1995).
46. D. S. Lixačev : *Zametki o russkom*, M. L., 1984, p. 45.
47. Jn 2 : 19-21 : « Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai [...]. Il parlait du temple de son corps » ; et dans l'Épître de saint Paul aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que votre corps est le Temple du Saint Esprit qui est en vous ? »
48. I. Zabelin : *Russkoe iskusstvo : Čerty samobytnosti v drevne-russkom zodčestve*, M., 1990 (cité par Paul Castaing dans « La formation du vocabulaire de l'architecture religieuse en Russie », p. 11, dont l'auteur m'a fait aimablement parvenir le texte encore inédit).
49. P. Castaing : « La formation du vocabulaire de l'architecture religieuse en Russie », *op. cit.*, p. 11.

50. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 83.

51. N. A. Kriničnaja : « Èpičeskie proizvedenija o prinesenii stroitel'noj žertvy », in *Fol'klor i ètnografija* (dir. B. N. Putilova), L., 1984., p. 161.

52. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 315.

53. A. B. Straxov : *Kul't xleba..., u vostočnyx slavjan*, München, Verlag Otto Sagner, 1991, p.40.

54. Pour une analyse de ce rite, qui n'était que mentionné en passant par Zelenin *(loc. cit.)*, voir les travaux de V. V. Ivanov : « O posledovatel'nosti životnyx v obrjadovyx fol'klornyx tekstax », in *Problemy slavjanskoj ètnografii* (dir. A. K. Bajburin et K. V. Čistov), L., 1979, pp. 150-154 ; et de A. K. Bajburin : « "Stroitel'naja žertva"... », art. cit., pp. 155-162.

55. Ce terme désigne la forteresse qui défendait toute ville russe.

56. A. A. Navrockij : *Skazanija minuvšego : Russkie byliny i predanija v stixax*, SPb., 1897, pp. 35-50.

57. Cité par M. Fasmer [Vasmer] : *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, M., 1964, t. I, p. 508.

58. À Byzance, les livres de droit canon les plus anciens remontent au tournant des VIe et VIIe siècles (cf. A. P. Každan : « Nomokanon », in *Sovetskaja istoričeskaja ènciklopedija*, t. X, M., 1967, p. 303b).

59. Cité par D. K. Zelenin : *Totemy-derev'ja..., op. cit.*, p. 12.

60. Voir à ce sujet l'étude de N. N. Suvorov : « O kon'kax na krest'janskix kryšax v nekotoryx mestax Vologodskoj i Novgorodskoj gubernij, *Izvestija Arxeologičeskogo obščestva*, 1863, IV ; plus récemment celles de A. K. Čekalov : *Narodnaja derevjannaja skul'ptura russkogo Severa*, M., 1974 ; et de N. V. Taranovskaja : « Kon'ki na kryšax », art. cit., pp. 67-72.

61. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, p. 64.

62. A. S. Maškin : « Byt krest'jan Kurskoj gubernii Obojanskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*, SPb., 1862, t. V, p. 84.

63. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, 1868, p 110.

II. Une géographie sacrée

1. Voir sur ce point les études de T. V. Civ'jan, en particulier son article : « Dom v fol'klornoj modeli mira (na materiale balkanskix zagadok) », *Trudy po znakovym sistemam*, t. X, Tartu, 1978.

2. P.-H. Stahl : « L'organisation magique du territoire villageois roumain », *L'Homme*, t. XIII, juil.-sept. 1973, n° 3, pp. 150-162.

3. Cité par A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, p. 149.

4. Ks. Mjalo : « Oborvannaja nit' : Krest'janskaja kul'tura i kul'turnaja revoljucija », *Novyj mir*, 1988, n° 8, p. 253a.

5. B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, pp. 43-44 ; 51, 55.

6. N. Kliouiev : *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 443, t. II, p. 166 (cité par M. Criqui : « L'Isba cosmique... », art. cit., p. 57).

7. L'expression est de G. Durand : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, éd. 1984, p. 278.

8. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka, op. cit.*, t. III, p. 49a.

9. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 112 ; A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, pp. 149-160.

10. Cette analyse doit beaucoup à l'étude très riche de A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, pp. 125 *sqq.*

11. Cité *ibid.*, p. 152.

12. Il s'agit de défunts qui ne sont pas décédés « de leur propre mort », mais qui ont péri de mort violente.

13. T. V. Civ'jan : « K semantike prostranstvennyx i vremennyx pokazatelej v fol'klore », in *Sbornik statej po vtoričnym modelirujuščim sistemam*, Tartu, 1973, p. 243.

14. M. Eliade : *Le Sacré et le profane*, P., éd. 1987, p. 25.

15. Voir à ce sujet les réflexions de A. Gurevič : *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, M., 1972, p. 29 ; trad. française : A. J. Gourevitch, *Les Catégories de la culture médiévale*, P., Gallimard (« Bibl. des histoires »), 1983.

16. Voir les études suivantes, qui servent de base à ce chapitre : « Porog », in *Ènciklopedičeskij slovar'*, éd. F. A. Brokgauz et I. A. Efron, t. 48, SPb., 1898, p. 578b ; A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, pp. 113-115 ; P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, M., 1971, pp. 251 et 270 ; A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, pp. 216-217 ; A. B. Straxov : *Kul't xleba, op. cit.*, München, 1991, p. 160 ; A. Toporkov : « Porog », in *Slavjanskaja mifologija..., op. cit.*, pp. 318-319.

17. M. Eliade : *Le Sacré et le profane, op. cit.*, p. 28.

18. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 880.

19. M. Eliade : *Le Sacré et le profane, op. cit.*, p. 29.

20. D. K. Zelenin : « Stroitel'naja žertva », in *Totemy-derev'ja..., op. cit.*, p. 14.

21. A. B. Straxov : *Kul't xleba..., op. cit.*, p. 160.

22. N. A. Lavonen : « Funkcional'naja rol' poroga v fol'klore i verovanijax karel », in *Fol'klor i ètnografija*, L., 1984, p. 170.

23. Pour l'état de ces croyances dans le milieu des étudiants soviétiques à la fin des années 1980, voir l'étude publiée dans la revue *Sociologičeskie issledovanija*, 1989, n° 1, p. 79.

24. Celui-ci pouvait aussi se trouver à côté du poêle (cf. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva RGO*, fasc. II, Pg., 1915, pp. 794, 801-802) ou au grenier (cf. Zavarin : « O sueverijax i predrassudkax, suščestvujuščix v Vologodskoj eparxii », *Vologodskie eparxial'nye vedomosti*, 1870, n° 5, 1870, p. 176).

25. *Poèzija krest'janskix prazdnikov*, L., 1970, n° 325.

26. Ce sont les Larine, les parents de Tatiana.

27. A. S. Pouchkine : *Œuvres poétiques, op. cit.*, t. II, p. 196 (la traduction a été légèrement adaptée).

28. Cité par A. B. Straxov (*Kul't xleba..., op. cit.*, p. 160).

29. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka* (1882), M., éd. 1955, t. III, p. 318b.

30. G. Ja. Simina : « Narodnye primety i pover'ja Pinež'ja », *Russkij fol'klor : Poètika russkogo fol'klora,* fasc. XXI, L., 1981, p. 112.

31. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka, op. cit.,* t. III, p. 318b.

32. Cf. « Porog », in *Ènciklopedičeskij slovar',* éd. F. A. Brokgauz et I. A. Efron, t. 48, SPb., 1898, p. 578b.

33. Cité par N. A. Lavonen : « Funkcional'naja rol' poroga... », art. cit., p. 178.

34. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.,* pp. 216-217.

35. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka, op. cit.,* t. III, p. 318b.

36. Cité *ibid.*

37. D. K. Zelenin : *Svadebnye prigovory Vjatskoj gubernii,* Vjatka, 1904, p. 15.

38. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.,* p. 137.

39. N. Popov : « Narodnye predanija žitelej Vologodskoj gubernii... », *ŽS,* 1903, fasc. III, p. 361.

40. Pour plus de précisions à ce sujet, voir A. K. Bajburin et G. A. Levinton : « K opisaniju organizacii prostranstva v vostočnoslavjanskoj svad'be », in *Russkij narodnyj svadebnyj obrjad,* L., 1978, pp. 89-105 ; et A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.,* p. 137.

41. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.,* pp. 335-336.

42. I. Georgieva : *Bulgarian Mythology, op. cit.,* p. 66-67.

43. Ils n'assistaient pas à cette cérémonie à l'église.

44. F. Serebrennikov : « Obyčai i obrjady krest'jan Sebežskogo uezda pri krestinax, svad'bax i poxoronax », in *Pamjatnaja knižka Vitebskoj gubernii na 1865 g.,* SPb., 1865, p. 78 ; pour ce même rituel en Carélie, voir N. A. Lavonen : « Funkcional'naja rol' poroga... », art. cit., p. 174.

45. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.,* p. 324.

46. P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva, op. cit.,* p. 251.

47. *Ibid.,* p. 270.

48. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka, op. cit.,* p. 318b.

49. V. Miloradovič : « Narodnye obrjady i pesni Lubenskogo uezda Poltavskoj gubernii, zapisannye v 1888-1895 gg. », *Sbornik Xar'kovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva,* 1897, fasc. X ; D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej..., op. cit.,* t. III, Pg., pp. 1099, 1101-1102.

50. Ce geste rituel était très fréquent : les paysans se signaient plusieurs fois dans la journée, en disant leurs prières ou en passant devant une église, mais aussi après avoir baillé (de peur qu'un esprit mauvais en eut profité pour leur pénétrer dans la bouche) ; de même avant d'entamer le pain, sur lequel ils faisaient un signe de croix, et à bien d'autres occasions encore... (cf. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.,* p. 130 et note 30 , p. 170).

51. A. K. Bajburin : « Problema "ličnost' i tradicija" v trudax Ju. Pentikjajnena », *SÈ,* 1982, n° 2, pp. 133-139.

52. P. I[vanov] : « Narodnye obyčai, pover'ja, primety, poslovicy i zagadki », in *Xar'kovskij sbornik,* 1889, p. 56.

53. I. S. Jastrebov : *Materialy po ètnografii Novorossijskogo kraja,* Odessa, 1894,

p. 62 ; et P. Ivanov : *Očerk vozzrenij krest'janskogo naselenija Kupjanskogo uezda na dušu i na zagrobnuju žizn',* Xar'kov, 1909.

54. Selon les chiffres de la mortalité pour le tournant du siècle (1898-1903), sur 1 000 garçons qui naissaient, seulement 593 allaient atteindre l'âge de cinq ans (V. Tissot : *La Russie et les Russes,* P., 1884, p. 262).

55. L'un de ces rituels consistait à enlever toutes les vieilleries, toutes les ordures du village et avec elles, pensait-on, les forces impures (cf. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.,* p. 399).

56. N. G. Pervuxin : *Èskizy predanij i byta inorodcev Glazovskogo uezda,* Vjatka, 1880, Èskiz 5 ; pour les paysans, la mort elle-même pouvait être balayée hors de l'izba : c'est pourquoi le balai de feuillage était considéré comme un puissant moyen de protection ; il permettait en particulier de protéger la sage-femme et le nouveau-né qu'elle venait d'aider à mettre au monde (A. Red'ko : « Nečistaja sila v sud'bax ženščiny-materi », *ÈO,* 1899, n° 1-2, liv. 40-41, p. 82).

57. Le « premier » ayant alors une valeur magique, comme dans le rituel mentionné par M. Čulkov ; pour les chrétiens, il s'agit de l'envoyé de Dieu et non plus du destin (cf. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.,* p. 324).

58. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva RGO,* t. II, Pg., 1915, p. 968 ; t. III, Pg., 1916, p. 1249 ; et id. : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.,* p. 324.

59. N. F. Sumcov : « O slavjanskix narodnyx vozzrenijax na novorožděnnogo rebënka », *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija,* SPb., 1880, part. CCXII, p. 81 ; et son article « Prodaža rebënka (obrjadovaja) », in *Ènciklopedičeskij slovar',* éd. F. A. Brokgauz et I. A. Efron, t. 25, liv. 49, SPb., 1898, p. 353.

60. C'est, par exemple, le nom d'un journaliste soviétique fort connu, Mixail Fëdorovič Nenašev, rédacteur en chef de *Sovetskaja Rossija* à partir de 1978, président du Comité d'État chargé des publications à partir de 1986, et qui dirigea un certain temps la radio-télévision soviétique à l'époque Gorbatchev.

61. Le schéma est alors celui d'une fausse trouvaille : on cachait l'enfant en dehors de la maison, afin de tromper la force impure, de l'induire en erreur ; puis on le « découvrait », en faisant semblant de croire que c'était un autre enfant, auquel on donnait un autre nom (V. A. Nikonov : *Imja i obščestvo,* M., 1974, p. 30).

62. A. M. Seliščev : « Proisxoždenie russkix familij, ličnyx imën i prozvišč », in *Sobranie sočinenij,* M., 1968, p. 116 ; P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva,* M., 1971, p. 251 ; voir aussi à ce sujet les exemples pris par D. K. Zelenin dans l'Oural, en Ukraine et en Biélorussie, et la lettre de P. G. Bogatyrëv (alors à Prague) adressée à D. K. Zelenin, qui en résume la substance dans : « Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii, II : Zaprety v domašnej žizni », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii,* t. IX, p. 131-132.

63. ... et non pas par la porte, ce qui est une autre façon de tromper la maladie et la mort (cf. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.,* p. 324).

64. P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva, op. cit.,* p. 251 ; chaque phase du rituel mériterait une explication détaillée (disons simplement que les parents font passer l'enfant par la fenêtre et non par la porte, comme s'il était dérobé, car le geste en acquiert beaucoup plus de force ; l'acheteuse tient du pain

pour que l'enfant soit « bon comme le pain » ; elle le pose ensuite sur la table pour qu'il soit aussi grand et fort qu'elle, etc.).

65. Sur ce point, voir Fr. Conte : « Traditions russes et prénoms bolcheviks », *Revue des études slaves*, t. LXV, 1993, fasc. 3, pp. 449-450.

III. Deux éléments du sacré

1. V. I. Dal' : *Tolkovyj slovar' živogo russkogo jazyka*, M., éd. 1955, t. I, p. 507a.
2. Pour d'excellentes descriptions du poêle russe, voir P. Pascal : *Civilisation paysanne en Russie, op. cit.*, pp. 83-84 ; et B. Kerblay : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, pp. 39-41.
3. Cité par G. Gibian : « How Russian Proverbs Present the Russian National Character », in R. L. Belknap (éd.) : *Russianness : Studies on a Nation's Identity, In Honor of Rufus Mathewson*, 1918-1978, Ann Arbor, Michigan, Ardis, 1990, p. 41.
4. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev*, SPb., 1993, p. 213.
5. Cité par M. Criqui : « L'Isba cosmique... », art. cit., p. 57.
6. M. Fasmer [Vasmer] : *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, M., 1971, t. III, pp. 255-256.
7. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, p. 162.
8. Cf. Cl. Lévi-Strauss : *Le Cru et le cuit*, P., 1964.
9. A. K. Bajburin : « Iz testa — poljanicu, iz devki — molodicu : Zametki k opisaniju operacionnogo plana obrjada », in *Mifologičeskie predstavlenija v narodnom tvorčestve*, M., 1993, p. 94.
10. E. È. Blomkvist : « Krest'janskie postrojki russkix, ukraincev i belorusov », art. cit.
11. Voir de ce point de vue M. M. Gromyko : *Tradicionnye normy povedenija..., op. cit.*, p. 56.
12. A. K. Bajburin : *Žilišče..., op. cit.*, p. 167.
13. *Eod. loc.*
14. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 34.
15. P. V. Šejn : *Velikoruss v svoix pesnjax..., op. cit.*, n° 1556.
16. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. I, pp. 64-65.
17. *Ibid.*, t. II, pp. 36-37.
18. *Ibid.*, t. I, p. 36.
19. A. D. Neustupov : « Sledy počitanija ognja v Kadnikovskom uezde », art. cit., p. 245.
20. Z. P. : « Svadebnye obrjady Kajgorodskoj volosti Slobodskogo uezda Vjatskoj g. », in *Sbornik Slobodskogo rodinovedčeskogo muzeja*, Slobodskoj, 1921, p. 24.
21. A. Šustikov : « Tričina Kadninkovskogo uezda », *ŽS*, 1892, fasc. 3, p. 123.
22. Cf. M. Caisson : « Le four et l'araignée : Essai sur l'enfournement thérapeutique en Corse », *Ethnologie française*, 1976, n° 3/4, pp. 365-380.
23. A. Toporkov : « Ritual "perepekanija" rebënka u vostočnyx slavjan », in *Fol'klor : problemy soxranenija, izučenija i propagandy* (Vsesojuznaja naučno-praktičeskaja konferencija), M., 1988 ; et id. : « "Perepekanie" detej v ritualax i skazkax vostočnyx slavjan », in *Fol'klor i ètnografičeskaja dejstvitel'nost'*, SPb., 1992, pp. 114-118.

24. A. D. Neustupov : « Sledy počitanija ognja v Kadnikovskom uezde », art. cit., p. 246.
25. Archives du prince Tenišev, fonds 7, inventaire n° 1, dossier n° 1334 (cité par A. Toporkov : « "Perepekanie" detej v ritualax i skazkax vostočnyx slavjan », art. cit).
26. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 37-38.
27. D. I. Uspenskij : « Rodiny i krestiny, uxod za rodil'nicej i novorožděnnym », *ÈO*, 1895, n° 4, p. 79.
28. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija..., op. cit.*, t. II, p. 31.
29. *Ibid.*, p. 29.
30. E. Kagarov : « O značenii nekotoryx russkix i ukrainskix narodnyx obyčaev », *IORJaS Akademii nauk* (SPb.), t. XXIII (1918), liv. 2, Pg., 1921, p. 78.
31. A. B. Straxov : *Kul't xleba..., op. cit.*, p. 155.
32. E. V. Barsov : *Pričitanija Severnogo kraja*, 1re part., M., 1872, pp. 307 et 312.
33. I. Kostolovskij : « Iz narodnyx sueverij, primet i obyčaev Eremejcevskoj volosti Rybinskogo uezda », *ÈO*, 1891, n° 3, p. 135.
34. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », *ÈO*, 1914, fasc. 3-4, p. 196.
35. V. Smirnov : *Narodnye poxorony i pričitanija v Kostromskom krae : Trudy Kostromskogo naučnogo obščestva po izučeniju mestnogo kraja*, Kostroma, 1920, fasc. 15, p. 40.
36. I. Ben'kovskij : « Smert', pogrebenie i zagrobnaja žizn' po ponjatijam i verovaniju naroda », *Kievskaja starina*, 1896, n° 9, p. 259.
37. N. Ja. Nikiforovskij : *Prostonarodnye primety i pover'ja..., op. cit.*, p. 292.
38. P. V. Šejn : *Materialy dlja izučenija byta i jazyka..., op. cit.*, t. I, 2e part., 1890, p. 521.
39. P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, M., 1971, pp. 270-271.
40. N. A. Ivanickij : « Materialy po ètnografii Vologodskoj gubernii », in *Sbornik svedenij dlja izučenija byta krest'janskogo naselenija Rossii*, fasc. 2 (*Izvestija OLEAÈ*, t. 69, *Trudy ètnografičeskogo otdela*, t. II, fasc. 1), M., 1890, p. 129.
41. G. K. Zavojko : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », *op. cit.*, p. 88.
42. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva RGO*, fasc. I, Pg., 1914, p. 294.
43. J. Chevalier et A. Gheerbrant : *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. 220.
44. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva RGO*, fasc. II, Pg., 1915, p. 910.
45. E. V. Barsov : *Pričitanija Severnogo kraja*, 1re part., *op. cit.*, p. 310.
46. T. I. Svešnikova et T. V. Civ'jan : « K funkcii posudy v vostočno-romanskom fol'klore », in *Ètničeskaja istorija vostočnyx romancev : Drevnost' i srednie veka*, M., 1979, p. 178.
47. A. B. Straxov : *Kul't xleba..., op. cit.*, p. 156.

48. A. K. Bajburin : « Iz testa — poljanicu, iz devki — molodicu », art. cit., pp. 94-95.
49. P. G. Bogatyrëv : « Verovanija velikorusov Šenkurskogo uezda », *ÈO*, 1916, liv. 111/112, n° 3/4, p. 67.
50. A. B. Straxov : *Kul't xleba...*, *op. cit.*, p. 156.
51. A. K. Bajburin : *Žilišče...*, *op. cit.*, p. 163 ; et id. : « Semiotičeskie aspekty funkcionirovanija veščej » (à paraître en traduction dans la revue *Ethnographie française* à la fin de 1996).
52. A. N. Afanas'ev : *Poètičeskie vozzrenija...*, *op. cit.*, p.65.
53. A. B. Straxov : *Kul't xleba...*, *op. cit.*, p. 162.
54. Cité par Straxov, *ibid.*, p. 3.
55. Cité par A. K. Bajburin : *Žilišče...*, *op. cit.*, p. 166.
56. Cité par A. K. Bajburin et A. L. Toporkov : *U istokov ètiketa...*, *op. cit.*, p. 134.
57. *Prinjatie xristianstva narodami Central'noj i Jugo-Vostočnoj Evropy i kreščenie Rusi*, M., 1988, p. 134.
58. Cité par A. L. Toporkov : « Stol », in *Slavjanskaja mifologija...*, *op. cit.*, p. 366.
59. Cité par A. L. Toporkov, *eod. loc.*
60. Cité par A. K. Bajburin qui développe ce thème dans son étude : *U istokov ètiketa...*, *op. cit.*, p. 154.
61. Cité par A. L. Toporkov : « Stol », art. cit., p. 306 ; voir aussi son étude : « Proisxoždenie èlementov zastol'nogo ètiketa u slavjan », in *Ètničeskie stereotipy povedenija*, L., 1984.
62. L'analyse qui suit sur la Russie subcarpatique est due à P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, *op. cit.*, p. 216.
63. *Ibid.*, p. 250.
64. A. K. Bajburin : *Žilišče...*, *op. cit.*, p. 157.
65. Voir à ce sujet P. G. Bogatyrëv : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, *op. cit.*, p. 270.
66. A. L. Toporkov : « Stol », art. cit., p. 306.
67. Voir à ce sujet le paragraphe « Obrjadovoe upotreblenie na svad'bax stola », in N. F. Sumcov : *O svadebnyx obrjadax, preimuščestvenno russkix*, Xar'kov, 1881, pp. 193-194.
68. *Otečestvennye zapiski*, 1839, n° IX, p. 66.
69. A. L. Toporkov : « Stol », art. cit., p. 306.

En guise de conclusion

1. A. N. Veselovskij : « Slavjanskie skazanija o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merline », in *Sobranie sočinenij*, Pg., 1921, t. 8, fasc. 1, pp. 11-12.
2. D'un point de vue comparatif, voir les études de W. Madsen : *Christo-Paganism : A Study of Mexican Religious Syncretism*, Tulane, 2e éd., 1960 ; et de D. E. Thomson : *Maya Paganism and Christianity : A History of the Fusion of Two Religions*, Tulane Univ., 2e éd., 1954 ; une étude américaine qui vient de paraître nous est malheureusement restée inaccessible : E. Levin : « Dvoeverie and Popular Religion », in *Seeking God : The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993.
3. Cf. S. M. Tolstaja : « Vremja », in *Slavjanskaja mifologija...*, *op. cit.*, pp. 123-125.
4. Nous avons vu que l'étude la plus complète à ce sujet est celle de S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja sila*, *op. cit.*, dont la documentation est issue pour l'essentiel des archives du prince Tenišev où il travaillait alors.
5. S. M. Tolstaja : « Nečistaja sila », in *Mifologičeskij slovar'*, M., 1990, pp. 388-389.
6. Voir à ce sujet l'étude en deux parties de N. I. Tolstoj : « Iz zametok po slavjanskoj demonologii, I : Otkuda d'javoly raznye ? », in *Materialy Vsesojuznogo simpoziuma po vtoričnym modelirujuščim sistemam*, Tartu, 1974, pp. 27-32 ; « Iz zametok po slavjanskoj demonologii, II : Kakov oblik d'javol'skij », in *Narodnaja gravjura i fol'klor v Rossii XVII-XIX vv.*, M., 1976, pp. 288-319.
7. S. M. Tolstaja : « Nečistaja sila », *op. cit.*, p. 388.
8. A. Leroy-Beaulieu : *L'Empire des tsars et les Russes*, *op. cit.*, t. III, p.38.
9. Voir, de ce point de vue, l'étude bien informée de E. Moroz : « Le "védisme", version païenne de l'idée russe », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 1993, n° 3-4 (sept.-déc.), p.185.

Annexe

Sources et état de la recherche

1. Cf. Fr. Conte : *Les Slaves...*, *op. cit.*, pp. 628-629.
2. Voir à ce sujet les travaux d'ethnographie historique de S. A. Tokarev : *Russkaja ètnografija (Dooktjabr'skij period)*, M., 1966 ; l'introduction à son livre (pionnier pour la période poststalinienne) : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov...*, *op. cit.*, pp. 11-12 ; et l'étude approfondie de W. Berelowtich : « Aux origines de l'éthnographie russe : La Société de Géograhie dans les années 1840-1850 », *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXXI (2-3), avril-septembre 1990, pp. 265-274.
3. Il est d'autant plus important de préciser ces dates que la *Revue des traditions populaires* ne paraissait en France que depuis 1886 ; signalons parmi les descriptions les plus importantes celles de N. Animelle (2e livraison, 1854, pp. 111-268) pour la Biélorussie et de A. Maškin pour la vie paysanne dans le district de Koursk (5e livraison, 1862, pp. 1-119).
4. Le premier volume a vu le jour à Moscou en 1865 et vient d'être republié en 1994 à Moscou aux éditions « Indrik » (les deux autres volumes ont été publiés à la suite).

5. D. K. Zelenin : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*, t. I-III, Pg., 1914, 1915, 1916 ; un travail intéressant, mais limité à l'éthnographie de la ville, fut entrepris dans les années 1970 par M. G. Rabinovič : « Otvety na programmu Russkogo geografičeskogo obščestva kak istočnik izučenija ètnografii goroda », in *Očerki russkoj ètnografii, fol'kloristiki i antropologii*, fasc. V, L., 1971, p. 41 *sqq*.

6. *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii AN SSSR*.

7. Son nom officiel était *Izvestija Imperatorskogo obščestva ljubitelej estestvoznanija, antropologii i ètnografii pri Imperatorskom moskovskom universitete* (M., 1868-1913).

8. Voir à ce sujet D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 13.

9. *Programma ètnografičeskix svedenij o krest'janax central'noj Rossii, sostavlennaja knjazem V. N. Teniševym na osnovanii soobraženij, izložennyx v ego knige "Dejatel'nost' čeloveka"* [SPb., 1897], 1re éd., Smolensk, 1897 ; la deuxième édition vit le jour l'année suivante ; pour des commentaires, voir L. S. Žuravleva : « K istorii publikacii "Programmy" V. N. Teniševa », *SÈ*, 1979, n° 1, pp. 122-123 ; ce programme est publié intégralement en annexe au livre *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev...*, *op. cit.*, pp. 355-469.

10. Voir les études de N. Načinkin : « Materialy "Ètnografičeskogo bjuro" V. N. Teniševa v naučnom arxive Gos. Muzeja ètnografii narodov SSSR », *SÈ*, 1955, n° 1, pp. 159-163 ; È. Pomeranceva : « Fol'klornye materialy "Ètnografičeskogo bjuro" V. N. Teniševa », *SÈ*, 1971, n° 12, pp. 137-147 ; B. M. Firsov : « "Krest'janskaja" programma V. N. Teniševa i nekotorye rezul'taty eë realizacii », *SÈ*, 1988, n° 4, pp. 38-49.

11. B. M. Firsov : « Teoretičeskie vzgljady V. N. Teniševa », *SÈ*, 1988, n° 3, pp. 15-27.

12. Voir l'introduction rédigée par V. N. Tenišev lui-même au livre de S. V. Maksimov : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, SPb., 1903 (rééd. : SPb., « Poliset », 1994, pp. 3-4).

13. *Russkaja narodno-bytovaja medicina*, SPb., 1903 (Popov n'était pas seulement un chercheur dans ce domaine, il était médecin de profession, ce qui explique la qualité de son livre), rééd., *in* M. D. Torèn : *Russkaja medicinai psixoterapija*, SPb., 1996, pp. 277-477.

14. Ce sont les termes exacts de la note aux collaborateurs du Bureau ethnographique (cf. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev...*, *op. cit.*, p. 363).

15. Voir l'article nécrologique consacré à V. N. Tenišev dans *Ètnografičeskoe obozrenie*, 1903, n° 3, p. 202.

16. L. S. Žuravleva : « Dalos' èto ne bez bor'by », *Prometej*, série « Žizn' zamečatel'nyx ludej », M., 1987, t. 14, pp. 65-79 ; voir les souvenirs de la princesse Teniševa *(Vpečatlenija moej žizni*, M., 1991 ; 1re éd. : P., 1933), qui fait totalement l'impasse sur cette activité de son mari.

17. Cf. *Byt velikorusskix krest'jan-zemlepašcev...*, *op. cit.*

18. *Trudy Kostromskogo naučnogo obščestva po izučeniju mestnogo kraja : Ètnografičeskij sbornik* (8 volumes furent publiés jusqu'en 1917, comprenant par exemple les travaux importants de G. K. Zavojko et les études de V. I. Smirnov sur les lamentations rituelles).

19. *Vestnik rjazanskix kraevedov* (8 numéros en 1924-1925).

20. *Izvestija Obščestva dlja izučenija Voronežskogo kraja* (6 numéros en 1925).

21. *Sibirskaja živaja starina* (1923-1929).

22. D. K. Zelenin : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija, op. cit.*, p. 24.

23. M. Ja. Fenomenov : *Sovremennaja derevnja : Opyt kraevedčeskogo obsledovanija odnoj derevni*, M., 1925.

24. Cf. O. A. Ternovskaja : « K stat'e D. K. Zelenina... », art. cit., p. 113, n. 3.

25. Deux chercheurs seulement l'ont mis à profit ces dernières années, mais très partiellement : O. A. Ternovskaja, que nous venons de citer (pour sa thèse de doctorat de 3e cycle : *Slavjanskij dožinal'nyj obrjad : Terminologija i struktura)*, et A. F. Žuravlev pour son article « Iz russkoj obrjadovoj leksiki : "Živoj ogon'" », art. cit., qui donne aussi des précisions à ce sujet, pp. 212-213, n. 34.

26. S. Erëmin : *Proekt slovarja russkoj ètnografičeskoj dialektologii : Jazyk i literatura*, t. 1, fasc. 1-2, L., 1926 ; *Programma dlja sobiranija materialov po narodnym govoram, mestnomu slovarju i bytovym nazvanijam*, L., 1926.

27. D. Zelenin : *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin Leipzig, Walter De Gruyter, 1927.

28. V. N. Xaruzina : « D. Zelenin : Russische (Ostslavische) Volkskunde », *Ètnografija*, 1928, n° 2, p. 154.

29. M. Ja. Fenomenov : « Kniga, kotoraja sozdala èpoxu », *Kraevedenie*, 1927, n° 4, p. 447.

30. Le premier recueil d'articles qui a vraiment « réhabilité » Zelenin, à l'occasion du centenaire de sa naissance en 1979, ne pouvait pas aborder le problème aussi directement qu'à l'heure actuelle ; il témoigne cependant du courage de ses collègues de Leningrad et de Moscou et présente des témoignages et des études de qualité : *Problemy slavjanskoj ètnografii...*, *op. cit.*

31. Voir, de ce point de vue, les nouveaux documents sur la traque organisée par les bolcheviks contre les grands historiens russes, avec le cas exemplaire de l'académicien S. Platonov (cf. V. S. Bračev : « "Delo" akademika Platonova », *Voprosy istorii*, 1989, n° 5 ; et A. N. Gorjainov : « Eščë raz ob "akademičeskoj istorii" », *ibid.*, 1990, n° 1) ; pour la lutte contre les slavistes, cf. Fr. Conte : préface à l'édition de poche de son livre *Les Slaves*, P., Albin Michel, 1996.

32. Ju. Slezkin : « Sovetskaja ètnografija v nokdaune (1928-1938) » (L'ethnographie en état de K.O.), *ÈO*, 1993, n° 2, pp. 113-125.

33. S. A. Tokarev : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov...*, *op. cit.*, p. 13.

34. V. I. Čicerov : *Zimnij period russkogo narodnogo zemledel'českogo kalendarja XVI-XIX vekov : očerki po istorii narodnyx verovanij*, M., 1957 *(Trudy Instituta ètnografii*, t. 40).

35. V. Ja. Propp : *Russkie agrarnye prazdniki*, L., 1963 (trad. par L. Gruel-Apert : *Les Fêtes agraires russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1987).

36. Cf. S. N. Bykovskij : « Ètnografija na službe klassovogo vraga » (L'ethnographie au service de l'ennemi de classe), *SÈ*, 1931, n° 3-4, p. 4.

37. *Sovestkij ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1989, p. 1582b.

38. Voir l'article « Ètnografija », in *Malaja sovetskaja ènciklopedija,* M., 1931, t. 10, pp. 342-343.

39. Cf. l'étude « Tragedija kraevedov : Po sledam arxiva KGB », dans le recueil *Russkaja provincija,* Voronež, 1991 ; et de A. N. Akin'šin : « Sud'ba kraevedov (konec 20-x — načalo 30-x godov) », *Voprosy istorii,* 1992, n° 6-7, pp. 173-178.

40. Préface de N. Korotkova au livre de A. A. Nevskij : *Budni i prazdniki staroj Rossii,* L., 1990, pp. 9-11.

41. Voir à ce sujet les travaux de F. J. Oinas : « Folklore and Politics in the Soviet Union », *Slavic Review,* mars 1973, pp. 45-58 ; et « Folklore Activities and Scholarship in Russia », in *Essays on Russian Folklore and Mythology,* Columbus, Ohio, Slavica Publishers, 1985, pp. 131-159.

42. Le recueil *Ètnografija vostočnyx slavjan,* publié sous la direction de Ju. V. Bromlej en 1987, comporte des pages accablantes (en particulier dans la conclusion), qui mériteraient de figurer dans une anthologie du « soviétisme décadent ».

43. Témoignage personnel du professeur Georges Luciani (Bordeaux, 1972), qui aurait souhaité le rencontrer à la fin des années 1930 à Moscou ; il est frappant de constater que, dans l'essai biographique que vient de lui consacrer T. G. Ivanova, la partie soviétique de l'œuvre de Sokolov n'est pas évoquée, pas plus d'ailleurs que celle de Zelenin : cf. T. G. Ivanova : *Russkaja fol'kloristika v biografičeskix očerkax,* SPb., 1993.

44. Ju. M. Sokolov : *Russkij fol'klor,* M., 1941, p. 512.

45. Entre autres : *Religija i bor'ba s neju v Severnom krae,* L., 1929 ; *Pravoslavnyj kul't i proizvodstvo,* M. — L., 1931 ; et surtout *Ženskoe božestvo v pravoslavnom kul'te : Očerki po sravnitel'noj mifologii,* M., 1931.

46. N. M. Matorin et A. A. Nevskij : *Programma dlja izučenija bytovogo pravoslavija : Vostočnoevropejskij religioznyj sinkretizm,* L., 1930 ; N. M. Matorin (dir.) : *Perežitki bytovogo pravoslavija v Moskovskoj oblasti* (ce recueil n'a pas vu le jour en raison de l'arrestation de son auteur).

47. L. A. Tul'ceva (une bonne ethnographe qui travaille à l'Institut d'ethnographie de Moscou) fut l'une des premières à rappeler brièvement son nom et ses activités dans son petit livre : *Tradicionnye verovanija, prazdniki i obrjady russkix krest'jan, op. cit.,* p. 6 ; voir aussi l'étude que lui a consacré A. M. Rešetov, *ÈO,* 1994, n° 3, pp.132-155.

48. Voir Fr. Conte (dir.) : *Les Grandes Dates de la Russie et de l'U.R.S.S.,* P., Larousse, 1990, p.146.

49. A. Leroy-Beaulieu : *L'Empire des tsars et les Russes, op. cit.,* t. III.

50. Ces documents avaient paru dans la revue *Istoričeskij vestnik* (avr., mai, juin, juil., nov. 1907, févr. 1899, avr. 1908, juil. 1913).

51. R. Labry : *Autour du moujik,* P., Payot, 1923, pp. 9-10.

52. P. Pascal : « Le paysan dans l'histoire de Russie : À propos d'un ouvrage récent », *Revue historique,* t. 173, 1934, p. 33.

53. L'intitulé de ce cours a donné le titre du recueil *Civilisation paysanne en Russie, op. cit.* (le texte cité se trouve p. 11).

54. G. V. Plexanov : *Sočinenija,* t. X, M., 1923, p. 29.

55. Voir en particulier son étude *La Religion du peuple russe* (vol. II de son livre *Civilisation paysanne en Russie),* Lausanne, L'Âge d'homme, 1973.

56. Pour reprendre la distinction faite par le sociologue Ralf Dahrendorf dans *Life Chances,* Chicago, 1978.

57. A. Siniavski : *Ivan le Simple : Paganisme, magie et religion du peuple russe,* P., Albin Michel, 1990 (éd. russe : *Ivan-durak : Očerk russkoj narodnoj very,* P., Sintaksis, 1991).

58. Cf. B. Eklof : « Ways of Seeing : Recent Anglo-American Studies of the Russian Peasant (1861-1914) », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* t. 36, 1988, fasc. 1, pp. 57-79 ; et la bibliographie détaillée qu'il a publiée dans B. Eklof et S. Frank : *The World of the Russian Peasant : Post-Emancipation Culture and Society,* Boston, Unwin Hyman, 1990, pp. 219-225.

59. L. Ivanits : *Russian Folk Belief,* New York, M. E. Sharpe, 1989.

Remerciements

1. J'ai pu y travailler de façon suivie, en particulier au cours de l'automne 1993, grâce au semestre sabbatique que les membres du Comité national des universités ont bien voulu m'accorder.

2. Cf. le recueil que lui ont consacré ses collègues, élèves et amis, à l'occasion de son 70e anniversaire : V. N. Toporov (éd.) : *Philologia Slavica,* M., 1993, 428 p ; voir aussi l'article que j'ai écrit à sa mémoire, in *Revue d'éthnologie française,* automne 1996.

3. Sur ce thème, voir l'étude de B. Pottier : « Le domaine de l'ethnolinguistique », *Langages,* 1970, n° 18, p. 3 *sqq.* ; et sur les travaux de l'équipe Tolstoj et leur philosophie, G. Kabakova : « Les structures symboliques dans le *Dictionnaire ethnolinguistique des Antiquités slaves* », *Revue des études slaves,* t. LXVI, 1994, fasc. I, pp. 225-235.

Bibliographie

SOURCES

I. Archives

1. Archives de la Société impériale russe de géographie (Imperatorskoe russkoe geografičeskoe obščestvo [IRGO])

Gubernskie vedomosti, 1837-1917 (surtout dans les années 1840-1860, nombreuses publications d'archives et de documents originaux dans ces publications, qui paraissaient dans toutes les capitales provinciales ; il s'agit parfois de réponses aux enquêtes de la Société de géographie, qui voient aussi le jour dans des périodiques locaux).

Rabinovič M. G. : « Otvety na programmu Russkogo geografičeskogo obščestva kak istočnik izučenija ètnografii goroda », in *Očerki russkoj ètnografii, fol'kloristiki i antropologii,* fasc. V, L., 1971, pp. 41 *sqq.* (concerne l'apport de ces archives dans le domaine de l'ethnographie urbaine).

Zelenin D. K. : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva IRGO,* 3 vol., Pg., 1914, 1915, 1916 (une description très méthodique de l'ensemble des archives, avec des résumés synthétiques particulièrement utiles).

2. Archives Tenišev

Programma ètnografičeskix svedenij o kresťjanax central'noj Rossii, sostavlennaja knjazem V. N. Teniševym na osnovanii soobraženij, izložennyx v ego knige "Dejatel'nost' čeloveka" [SPb., 1897], 1re éd., Smolensk, 1897 ; 2e éd. : 1898. Ce programme est publié intégralement en annexe au livre de B. M. Firsov et I. G. Kiseleva : *Byt velikorusskix kresťjan-zemlepašcev : Ètnografičeskoe bjuro knjazja V. N. Teniševa,* SPb., Izd. Evropejskogo doma, 1993, pp. 355-469.

Firsov B. M. : « Teoretičeskie vzgljady V. N. Teniševa », *SÈ*, 1988, n° 3, pp. 15-27.
Firsov B. M. : « "Krest'janskaja programma" V. N. Teniševa i nekotorye rezul'taty eë realizacii », *SÈ*, 1988, n° 4, pp. 38-49.
Načinkin N. : « Materialy Ètnografičeskogo bjuro V. N. Teniševa v naučnom arxive Gos. Muzeja ètnografii narodov SSSR », *SÈ*, 1955, n° 1, 159-163.
« Nekrolog V. N. Teniševa », *ÈO*, 1903, n° 3, p. 202.
Pomeranceva È. V. : « Fol'klornye materialy "Ètnografičeskogo bjuro" V. N. Teniševa », *SÈ*, 1971, n° 12, pp. 137-147.
Tokarev S. A. : *Istorija russkoj ètnografii*, M., 1966.
Žuravleva L. S. : « K istorii publikacii "Programmy" V. N. Teniševa », *SÈ*, 1979, n° 1, pp. 122-123.

II. Principales sociétés russes d'ethnographie

1. Avant 1917

Imperatorskoe russkoe geografičeskoe obščestvo [IRGO] (Société impériale russe de géographie, SPb., 1845-1917).
Publications :
Vestnik IRGO (1851-1860).
Ètnografičeskij sbornik (4 vol., 1853-1864) publie certains matériaux importants obtenus grâce aux enquêtes de la Société ; la plus grande partie de ces documents originaux reste dans les archives, mais elle est utilisée par les meilleurs spécialistes de la culture populaire dans leurs travaux (en particulier V. I. Dal', A. N. Afanas'ev, P. A. Bessonov et L. N. Majkov).
Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii (1867-1917).
Par la suite, la Société produira une nouvelle revue, *Živaja starina* (1890-1917), qui permettra la publication de nombreuses observations et études ethnographiques.
Imperatorskoe obščestvo ljubitelej estestvoznanija, arxeologii i ètnografii [IOLEAÈ] pri Moskovskom universitete (Société des amateurs de sciences naturelles, d'archéologie et d'ethnographie auprès de l'université de Moscou, 1864-1917).
Publications :
Izvestija IOLEAÈ pri Moskovskom universitete (1868-1913).
Ètnografičeskoe obozrenie (1889-1917).
Dnevniki antropologičeskogo otdela.
Obščestvo arxeologii, istorii i ètnografii pri Kazanskom universitete (Société d'archéologie, d'histoire et d'ethnographie auprès de l'université de Kazan, 1878-).
Ètnografičeskoe bjuro knjazja V. N. Teniševa (Bureau ethnographique du prince Tenišev, SPb., 1898-1903).

2. Après 1917 (au niveau central)

a) Sociétés

Komissija ètnografii Geografičeskogo obščestva SSSR (Commission d'ethnographie de la Société de géographie d'U.R.S.S., L., qui continue celle existant avant la Révolution).
Komissija ètnografii Geografičeskogo obščestva SSSR (Commission d'ethnographie de la Société de géographie d'U.R.S.S., M., 1963-).
Obščestvo arxeologii, istorii i ètnografii pri Kazanskom universitete (Société d'archéologie, d'histoire et d'ethnographie auprès de l'université de Kazan, continue après la Révolution jusqu'à nos jours).

b) Instituts et musées

Institut ètnografii AN SSSR (Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences d'U.R.S.S., M.).
Institut slavjanovedenija i balkanistiki AN SSSR (Institut d'études slaves et balkaniques de l'Académie des sciences d'U.R.S.S., M.).
Istoričeskij muzej (Musée historique, M.).
Muzej antropologii i ètnografii AN SSSR (Musée d'anthropologie et d'ethnographie de l'Académie des sciences d'U.R.S.S., L., SPb.).

III. Histoire de l'ethnographie russe

1. Livres

Očerki istorii russkoj ètnografii, fol'kloristiki i antropologii, M., 1956- (nombreux volumes).
Ivanova T. G. : *Russkaja fol'kloristika v biografičeskix očerkax*, SPb., 1993.
Oinas F., Soudakoff S. (éd.) : *The Study of Russian Folklore*, P.-The Hague, Mouton, 1975.
Pypin A. I. : *Istorija russkoj ètnografii*, SPb., 1890-1892, t. 1-4.
Rossijskie fol'kloristy : Spravočnik, M., 1994.
Tokarev S. A. : *Istorija russkoj ètnografii (dooktjabr'skij period : XI-XIX vv.)*, M., 1966.
Zelenin D. K. : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija*, M., 1991, « Istorija vostočnoslavjanskoj ètnografii », pp. 10-28.

2. Articles

Akin'šin A. N. : « Tragedija kraevedov : Po sledam arxiva KGB », dans le recueil *Russkaja provincija*, Voronež, 1991.

Akin'šin A. N. : « Sud'ba kraevedov (konec 20-x — načalo 30-x godov) », *Voprosy istorii*, 1992, n° 6-7, pp. 173-178.

Berelowitch Wl. : « Aux origines de l'ethnographie russe : la Société de géographie dans les années 1840-1850 », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. XXXI, 1990, fasc. 2-3, pp. 265-274.

Bykovskij S. N. : « Ètnografija na službe klassovogo vraga », *SÈ*, 1931, n° 3-4, p. 4.

Čistov K. V. : « L'étude de la société traditionnelle russe dans l'ethnographie soviétique », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. XXXI, 1990, fasc. 2-3, pp. 257-264.

Kosven M. O. : « Materialy k istorii rannej russkoj ètnografii (XII-XVII vv.) », in *Očerki istorii russkoj ètnografii, fol'kloristiki i antropologii*, fasc. 1, M., 1956, pp. 66 *sqq*.

Oinas F. J. : « Folklore and Politics in the Soviet Union », *Slavic Review*, mars 1973, pp. 45-58.

Oinas F. J. : « The Political Uses of Themes of Folklore in the Soviet Union », in *Folklore, Nationalism and Politics*, Columbus, Ohio, Slavica Publishers, 1975.

Oinas F. J. : « Folklore Activities and Scholarship in Russia », in *Essays on Russian Folklore and Mythology*, Columbus, Ohio, Slavica Publishers, 1985, pp. 131-159.

Slezkin Ju. : « Sovetskaja ètnografija v nokdaune » [1928-1938], *ÈO*, 1993, n° 2, pp. 113-125.

Stepanov N. N. : « Russkoe geografičeskoe obščestvo i ètnografija », *SÈ*, 1946, n° 4, p. 199 *sqq*.

Stepanov N. N. : « V. N. Tatiščev i russkaja ètnografija », *SÈ*, 1951, n° 1.

Tokarev S. A. : « Načal'nyj period slavjanskoj ètnografii », in *VII Meždunarodnyj s"ezd slavistov, Varšava, avg. 1973 g. : Doklady sovetskoj delegacii : Istorija, kul'tura, ètnografija...*, M., 1973, pp. 237-249.

Tokarev S. A. : « Ètnografija », in *Sovetskaja istoričeskaja ènciklopedija*, t. 16, M., 1976, pp. 641-670.

« Ètnografija », in *Malaja sovetskaja ènciklopedija*, M, 1931, t. 10, pp. 342-343.

« Ètnografija », in *Sovestkij ènciklopedičeskij slovar'*, M., 1989, p. 1582b.

3. Travaux sur l'étude et l'enseignement du folklore* russe à l'étranger

* Dans son acception russe, le terme folklore signifie « littérature orale » et se rapproche en partie de l'ethnographie.

Bannaj T. : « Izučenie russkogo fol'klora v Japonii », *SÈ*, 1987, n° 3.

Nalepin A. L. : « Izučenie i prepodavanie russkogo fol'klora v universitetax Velikobritanii i SŠA », *SÈ*, 1981, n° 4.

Xeksel'šnajder E. : « K istorii izučenija russkogo fol'klora v Germanii v pervoj polovine XIX v. », *Russkij fol'klor*, t. VII, 1962.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

I. Bibliographies

1. Bibliographies publiées en Occident

a) Bibliographies générales

American Bibliography of Slavic and East European Studies (American Association for the Advanced Slavic Studies, 1957-).

Bibliographie européenne des travaux sur l'ex-URSS et l'Europe de l'Est / European Bibliography of Slavic and East European Studies, P., Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales — Institut d'études slaves (anciennement *Bibliographie européenne des travaux sur l'URSS et l'Europe de l'Est / European Bibliography of Soviet, East European and Slavonic Studies*, 1975 —, 17 vol. parus).

Coquin Fr.-X. : « L'Empire russe et l'Union soviétique de 1825 à juin 1941 », *Historiens et géographes*, n° 324, août-sept. 1989, pp. 169-187.

Pearson R. (éd.) : *Russian and Eastern Europe, 1789-1985 : A Bibliographical Guide*, Manchester, 1989.

b) Bibliographies concernant la paysannerie russe

Armand M., Aymard M. : « Le Village soviétique : Bibliographie sélectionnée des travaux en langues occidentales », in *Archives internationales de sociologie de la coopération*, n° 36, juil.-déc. 1974.

Ekloff B. : « Ways of Seeing : Recent Anglo-American Studies of the Russian Peasant (1861-1914) », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, t. 36, 1988, fasc. 1, pp. 57-79.

Ekloff B., Frank S. : *The World of the Russian Peasant : Post-Emancipation and Society*, Boston, Unwin — Hyman, 1989, bibliogr. : pp. 219-225.

Kerblay B. : *Du mir aux agrovilles*, P., Institut d'études slaves (coll. IMSECO « Cultures et sociétés de l'Est »), 1985, « Monographies sur le village soviétique », pp. 391-407.

2. Bibliographies russes (ethnographie et folklore)

a) Avant 1917

Bagrov L. S. : *Spisok bibliografičeskix ukazatelej po obščej geografii i ètnografii*, SPb., 1913.

Zelenin D. K. : *Bibliografičeskij ukazatel' russkoj ètnografičeskoj literatury o vnešnem byte narodov Rossii, 1700-1900 : Žilišče, odežda, muzyka, iskusstvo, xozjajstvennyj byt*, SPb., 1913, 733 p. (*Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XL, fasc. 1).

b) Après 1917

Bibliographie exhaustive (par ordre chronologique) :

Russkij fol'klor : Bibliografičeskij ukazatel' : 1881-1900, dir. T. G. Ivanova, L., 1990, 500 p. (compte rendu par M. Ja. Mel'c : *SÈ*, 1991, n° 5, pp. 148-152).

- *1800-1855*, dir. T. G. Ivanova, SPb., 1996.
- *1901-1916*, dir. M. Ja. Mel'c, L., 1981.
- *1917-1944*, dir. M. Ja. Mel'c, L., 1966.
- *1945-1959*, dir. M. Ja. Mel'c, L., 1961.
- *1960-1965*, dir. M. Ja. Mel'c, L., 1967.
- *1966-1975*, dir. M. Ja. Mel'c, 2 vol., L., 1984-1985.
- *1976-1980*, dir. T. G. Ivanova, L., 1987.

Bibliographies sélectives :

Bajburin A. K., Čistov K. V. (éd.) : « Ukazatel' trudov D. K. Zelenina i osnovnoj literatury o nëm », in *Problemy slavjanskoj ètnografii*, 1979, pp. 221-237.

Čistov K. V. (éd.) : *Ètnografija vostočnyx slavjan : Očerki tradicionnoj kul'tury*, M., 1987, pp. 529-553.

Zelenin D. K. : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija*, M., 1991, « Istorija vostočnoslavjanskoj ètnografii », pp. 10-28.

II. Dictionnaires, glossaires et encyclopédies

Bežkovič A. S., Žegalova S. K., Lebedeva A. A., Prosvirkina S. K. : *Xozjajstvo i byt russkix krest'jan : Pamjatniki material'noj kul'tury*, M., 1959.

Chevalier J., Gheerbrant A. : *Dictionnaire des symboles*, P., Robert Laffont — Jupiter, 1982.

Čerepanova O. A. : *Mifologičeskaja leksika Russkogo Severa*, L., 1983.

Čulkov M. : *Slovar' russkix sueverij*, SPb., 1782.

Erëmin S. : *Proekt slovarja russkoj ètnografičeskoj dialektologii : Jazyk i literatura*, t. 1, fasc. 1-2, L., 1926 (ce projet fut malheureusement arrêté par les autorités, de même que le programme d'enquête qui l'accompagnait : *Programma dlja sobiranija materialov po narodnym govoram, mestnomu slovarju i bytovym nazvanijam*, L., 1926).

Kulikovskij G. : *Slovar' oblastnogo oloneckogo narečija v ego bytovom i ètnografičeskom primenenii*, SPb., 1898.

Merveilleux (le) : L'imaginaire et les croyances en Occident, dir. M. Meslin, P., Bordas, 1984.

Mifologičeskij slovar', dir. E. M. Meletinskij, M., 1990.

Mify narodov mira, dir. S. A. Tokarev, M., 2 vol., 2e éd., 1987.

Mythes et croyances du monde entier, dir. A. Akoun, P., Lidis — Brepols, 1985.

Opyt oblastnogo velikorusskogo slovarja, izdannyj Vtorym otdeleniem Imp. akademii nauk, SPb., 1852 ; et supplément : *Dopolnenie k Opytu oblastnogo velikorusskogo slovarja, izdannym Vtorym otdeleniem Imp. akademii nauk*, SPb., 1858.

Podvysockij N. V. : *Slovar' oblastnogo arxangel'skogo narečija*, SPb., 1885 (microfilmé par l'université d'Ann Arbor, Michigan, 1975).

Slavjanskaja mifologija : Ènciklopedičeskij slovar', éd. V. Ja. Petruxin, T. A. Agapkina, L. N. Vinogradova et S. M. Tolstaja, M., 1995.

Slavjanskie drevnosti : Ètnolingvističeskij slovar', dir. N. I. Tolstoj, t. I : *A — G*, M.,1995 (5 tomes prévus).

Svod ètnografičeskix ponjatij i terminov : Narodnye znanija, fol'klor, narodnoe iskusstvo, dir. B. N. Putilov et G. Štrobax, M., 1991.

Vostočnoslavjanskij fol'klor : Slovar' naučnoj i narodnoj terminologii, dir. K. P. Kabašnikov, Minsk, 1993.

III. Calendriers des croyances populaires

Bolonev F. F. : *Narodnyj kalendar' semejskix Zabajkal'ja (vtoraja polovina XIX-načalo XX v.)*, éd. E. A. Aščepkov, Novosibirsk, Nauka, 1978.

Burcev A. E. : *Narodnyj kalendar' primet, obyčaev i poverij na Svjatoj Rusi*, SPb., 1911.

Dobrovol'skij V. N. : « Dannye dlja narodnogo kalendarja Smolenskoj gubernii v svjazi s narodnymi verovanijami », *ŽS*, 1898, fasc. 3-4, pp. 357-380.

Ermolov A. S. : *Vsenarodnyj mesjaceslov : Narodnaja sel'skoxozjajstvennaja mudrost' v poslovicax, pogovorkax i primetax*, SPb., 1901, t. 1.

Kalinskij I. P. : « Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. VII, 1877, pp. 265-480.

Korinfskij A. A. : *Narodnaja Rus' : Kruglyj god skazanij, poverij, obyčaev i poslovic russkogo naroda*, M., 1911 (rééd., Smolensk, 1995).

Makarenko A. A. : « Sibirskij narodnyj kalendar' v ètnografičeskom otnošenii : Vostočnaja Sibir', Enisejskaja gubernija », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XXXVI, 1913.

Nekrylova A. F. : *Kruglyj god : Russkij zemledel'českij kalendar'*, M., 1989.

Nevskij A. A. : *Budni i prazdniki staroj Rossii*, L., 1990.

Poločanin N. : *Vremena goda v narodnyx poslovicax, pogovorkax i primetax*, SPb., 1911.

Rybakov B.V. : *Narodnyi kalendar'*, Sverdlosk, 1990.

Selivanov V. V. : *God russkogo zemledel'ca*, Vladimir, 1902.

Skalozubov N. : « Narodnyj kalendar' », *Ežegodnik Tobol'skogo gubernskogo muzeja*, 1901, fasc. 12, Tobol'sk, 1901-1902.

Stržev A. : *Kalendar' russkoj prirody*, M., 1973.

Zobnin F. : « Iz goda v god : Opisanie krugovorota krest'janskoj žizni v sele Ust'-Nicinskom Tjumenskogo okruga », *ŽS*, 1894, fasc. 1, pp. 37-64.

PÉRIODIQUES ET RECUEILS

I. Avant 1917 (par ordre chronologique)

Žurnal Ministerstva narodnogo prosveŝenija (SPb. puis Pg., 1834-1917).
Vestnik IRGO (SPb., 1851-1860) ; poursuivi jusqu'à la Révolution par les *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii.*
Ètnografičeskij sbornik (SPb., IRGO, 1853-1864).
Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii (SPb. puis Pg., 1867-1917) ; ils poursuivent le *Vestnik IRGO.*
Trudy Ètnografičeskogo otdela IOLEAÈ [le nom officiel était : *Izvestija Imperatorskogo obščestva ljubitelej antropologii i ètnografii pri Imp. Moskovskom universitete*] (M., 1868-1913).
Russkaja starina : istorija i kul'tura Rossii XVIII-XIX vv. (SPb. puis Pg., 1870-1918).
Izvestija Obščestva arxeologii, istorii i ètnografii pri Kazanskom universitete (Kazan', 1878-1929).
Russkij filologičeskij vestnik (Varsovie, 1879-1917).
Ètnografičeskoe obozrenie [*ÈO*] (M., Ètnografičeskij otdel IOLEAÈ sostojaščego pri Imp. Moskovskom universitete, 1889-1917).
Živaja starina (SPb. puis Pg., izd. Otdelenija ètnografii IRGO, 1890-1917).
Sbornik Muzeja antropologii, arxeologii i ètnografii (SPb. puis Pg., L., SPb., 1900-).

II. Après 1917 (par ordre chronologique)

Sbornik Muzeja antropologii, arxeologii i ètnografii (Pg. puis L. jusqu'en 1931, puis M. — L., 1948-).
Sibirskaja živaja starina (Irkutsk, 1923-1929).
Ètnografija (M. — L., 1926-1930).
Sovetskaja ètnografija : Žurnal [*SÈ*] (M., 1931-1937, 1941-).
Trudy Instituta antropologii, ètnografii i arxeologii (M. — L., 1934-1940).
Sovetskaja ètnografija : Sbornik statej (M. — L., 1938-1941).
Kratkie soobščenija Instituta ètnografii (M., 1946-1963).
Trudy Instituta ètnografii imeni N. N. Mikluxo-Maklaja, nouv. série (M., 1947-).
Polevye issledovanija Instituta ètnografii AN SSSR (M.).
Russkij fol'klor (L., Institut russkoj literatury, Puškinskij dom, 1956-).
Slavjanskij i balkanskij fol'klor (M., Institut slavjanovedenija i balkanistiki, 1971-).
Russkij Sever (L. puis SPb., 5 importants recueils parus depuis 1981).
Ètnografičeskoe obozrenie (remplace *Sovetskaja ètnografija* après 1991, reprenant le titre de la célèbre revue d'avant 1917, par souci de continuité avec la période présoviétique).
Živaja starina (depuis 1994, reprend le titre de la revue d'avant 1917, là aussi par souci de continuité).

III. Index des principaux périodiques d'avant 1917

Azadovskij M. : « Literatura po ètnografii Sibiri za poslednee desjatiletie XIX v. » [1891-1900], *Sibirskaja Živaja starina,* Irkutsk, fasc. II, 1924, pp. 191-222.
Kulikovskij G. I. : *Ukazatel' k « Ètnografičeskomu obozreniju »* [1889-1909], *ÈO,* 1893, n° 3 ; 1898, n° 1 ; 1902, n° 4 ; 1906, n° 1-2 ; 1910, n° 1-2 (index thématique).
Mežov V. I. : *Sibirskaja bibliografija : Ukazatel' knig i statej o Sibiri,* 3 vol., SPb., 1891-1892, index thématique (les études ethnographiques constituent le tome 2).
Pavlovskij I. F., Ščepot'ev V. A. : *Kievskaja starina (1882-1906 gg.) : Sistematičeskij ukazatel',* Poltava, 1911.
Slobodskij M. : « Literatura po ètnografii Sibiri v ètnologo-geografičeskix povremennyx izdanijax 1901-1917 gg. », 1re part., *Sibirskaja Živaja starina,* Irkutsk, fasc. III-IV, 1925, pp. 219-240.
Vinogradov N. : *Alfavitnyj ukazatel' k « Živoj starine » za 15 let eë izdanija (1891-1906),* SPb., 1910, 2-69 p.

ÉTUDES D'ENSEMBLE : PAYSANNERIE RUSSE, PAGANISME ET CROYANCES POPULAIRES

I. Culture populaire et culture des élites

Billington J. : *The Icon and the Axe : An Interpretative History of Russian Culture,* New York, Alfred A. Knopf, 1966.
Boglioni P. (dir.) : *La Culture populaire au Moyen Âge,* Montréal, 1979.
Burke P. : *Popular Culture in Early Modern Europe,* London, 1983.
Davis N. Z. : *Les Cultures du peuple : Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle,* trad. française, P., Aubier, 1979.
Gurevič A. : *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury,* M., 1981.
Gurevič A. : « O sootnošenii narodnoj i učënoj tradicii v srednevekovoj kul'ture : Zametki na poljax knigi Žaka Le Goffa), *Francuzskij ežegodnik, 1982,* M., 1984.
Muchembled R. : *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe s.),* P., Flammarion, 1978.
Stomma L. : *Campagnes insolites,* Lagrasse, Verdier, 1986.
Zabelin I. : *Istorija russkoj žizni s drevnejšix vremen,* M., t. II, 1876-1879.

II. Paysannerie russe

Blum J. : *Lord and Peasant in Russia from the IX to the XIX Century,* Princeton, 1961.

Confino M. : *Société et mentalités collectives en Russie sous l'Ancien Régime*, P., Institut d'études slaves (coll. IMSECO « Cultures et sociétés de l'Est »), 1991.

Dunn St., Dunn E. : *The Peasants of Central Russia*, New York, 1967.

Engelgardt A. N. : *Iz derevni, 1872-1887*, M., rééd. 1956 ; trad. anglaise : *Letters From the Country, 1872-1887* (trad. et éd. C. A. Frierson), Oxford University Press, 1993.

Fitzpatrick Sh. : *Stalin's Peasants : Resistance and Survival in the Russian Village After Collectivization*, Oxford University Press, 1994.

Frierson C. A. : *Peasant Icons : Representations of Rural People in Late 19th Century Russia*, Oxford University Press, 1993.

Gorki M. : *Lénine et le paysan russe*, P., Gallimard, 1925.

Kerblay B. : « The Russian Peasant », *St Antony's Papers on Soviet Affairs*, n° 4, Oxford University Press, 1966, pp. 7-19.

Kimmerlin-Wirtschafter E. : *From Serf to Russian Soldier*, Princeton University Press, 1990.

Kingston-Mann E., Mixter T. : *Peasant Economy, Culture and Politics in European Russia, 1800-1921*, Princeton University Press, 1991.

Marx et Engels : *La Russie*, P., U.G.E. (coll. « 10/18 »), 1974.

Maynard J. : *The Russian Peasant and Other Studies*, London, 1942.

Pascal P. : « Le Paysan russe », *Revue historique*, 1934, t. 173.

Robinson G. T. : *Rural Russia Under the Old Regime*, 2e éd., New York, 1949.

Robinson G. T. : *The Peasant in XIXth Century Russia*, Stanford, 1968.

Shanin T. : *A Century of Russian Agriculture : From Alexander II to Khrushchev*, Cambridge (Mass.), 1970.

Shanin T. : *The Awkward Class : Political Sociology of Peasantry in a Developing Country*, Oxford, 1972.

Volin L. : « The Russian Peasant from Emancipation to Kolkhoz », in C. Black (éd.) : *The Transformation of Russian Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1960.

Vucinich W. S. : *The Peasant in Nineteenth Century Russia*, Stanford University Press, 1968.

Worobec C. D. : *Peasant Russia : Family and Community in the Post-Emancipation Period*, Princeton University Press, 1991.

III. La paysanne

Engel B : « The Women's Side : Male Outmigration and the Family Economy in Kostroma Province », in B. Ekloff (éd.) : *The World of the Russian Peasant*, Boston, Unwin Hyman, 1990, pp. 65-80.

Farnsworth B., Viola L. : *Russian Peasant Women*, Oxford University Press, 1992.

Glickman R. : « Peasant Women and Their Work », in B. Ekloff (éd.) : *The World of the Russian Peasant*, Boston, Unwin Hyman, 1990, pp. 45-64.

Pascal P. : « La Paysanne du Nord de la Russie », in *La Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969, pp. 45-62.

IV. Approche ethnographique de la paysannerie russe

1. En russe

Avdeeva K. : « Russkoe žit'ë-byt'ë », *Russkij vestnik*, 1841, liv. 9 ; repris dans son livre *Zapiski o starom i novom russkom byt'e*, SPb., 1842.

Bajburin A. K. : *Ritual v tradicionnoj kul'ture*, L., 1993 (importante bibliographie).

Belov V. : *Lad : Očerki o narodnoj èstetike* (1982), 2e éd., M.,1989.

Bernštam T. A. : *Russkaja narodnaja kul'tura Pomor'ja v XIX-načala XX v.*, L., 1983.

Bernštam T. A. : *Molodëž' v obrjadovoj žizni russkoj obščiny XIX-načala XX v.*, M., 1988.

Boguslavskaja I. (éd.) : *Dobryx ruk masterstvo : Proizvedenija narodnogo iskusstva v sobranii Gosudarstvennogo russkogo muzeja*, L., 1976.

Černyšev V. I. : « Sueverija i primety : krest'janskie zapisi », *ŽS*, 1901, fasc. 1, section V.

Čičerov V. I. : *Zimnij period russkogo zemledel'ческogo kalendarja : Očerki po istorii narodnyx verovanij*, M., 1957.

Čistov K. V. (éd.) : *Ètnografija vostočnyx slavjan*, M., 1987 (avec une bibliographie détaillée, pp. 529-553).

Dal' V. I. : *O pover'jax, sueverijax i predrassudkax russkogo naroda*, SPb., 1880 (rééd., SPb., 1994).

Èfimenko P. S. : *Materialy po ètnografii russkogo naselenija Arxangel'skoj gubernii*, M., 1877.

Ètničeskie stereotipy povedenija, dir. A. K. Bajburin, L., 1985.

Ètnokul'turnye tradicii russkogo sel'skogo naselenija XIX-nač. XX v., dir. T. V. Stanjukovič, M., 1990, 2 vol.

Gromyko M. M. : *Tradicionnye normy povedenija i formy obščenija russkix krest'jan XIX v.*, M., 1986.

Gromyko M. M. : « Kul'tura russkogo krest'janstva XVIII-XIX vekov kak predmet istoričeskogo issledovanija », *Istorija SSSR*, 1987, n° 3, pp. 39-60.

Gromyko M. M. : *Mir russkoj derevni*, M., 1991.

Kračkovskij I. L. : *Byt zapadno-russkogo seljanina*, Polock, 1872 (concerne essentiellement la Biélorussie).

Kušner P. I. : « Selo Virjatino v prošlom i nastojaščem », *Trudy Instituta ètnografii*, M., t. XLI, 1958.

Kušner P. I. : « Materialy i issledovanija po ètnografii russkogo naselenija evropejskoj časti SSSR », *Trudy Instituta ètnografii*, M., t. LVII, 1960.

Majkov L. N. : « Velikorusskie zaklinanija », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. II, 1869.

Maslova G. S. : *Ornament russkoj narodnoj vyšivki*, M., 1978.

Maslova G. S. : *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskix tradicionnyx obyčajax i obrjadax XIX-načala XX v.*, M., 1984.

Mjalo Ks. : « Oborvannaja nit' : Krest'janskaja kul'tura i kul'turnaja revoljucija », *Novyj mir*, 1988, n° 8, pp. 246-257.

Propp V. Ja. : *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, L., 1946 ; 2e éd., 1986 ; trad. française : *Les Racines historiques du conte merveilleux*, P., Gallimard, 1983).

Propp V. Ja. : *Russkie agrarnye prazdniki*, L., Éd. de l'université de Leningrad, 1963 (rééd., SPb., 1993) ; trad. française par L. Gruel-Apert : *Les Fêtes agraires russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1987.

Russkie : Istoriko-ètnografičeskij atlas, M., 1967.

Russkie : Semejnyj i obščestvennyj byt, M., 1989

Saxarov I. P. : *Skazanija russkogo naroda*, vol. I : liv. 1-4, M., 1841 ; vol. II : liv. 5-8, M., 1849 (extraits dans le livre *Narodnyj dnevnik : Narodnye prazdniki i obyčai : Iz « Skazanij russkogo naroda »*, recueil de I. P. Saxarov, M., 1991).

Semenova Tjan-Šanskaja O. : *Žizn' Ivana : Očerki byta kresťjan odnoj iz černozëmnyx gubernij*, SPb., 1914 *(Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XXXIV).

Snegirev I. M. : *Russkie prostonarodnye prazdniki i suevernye obrjady*, M., 1837-1839, fasc. I-IV.

Sokolov Ju. M. : *Russkij fol'klor*, M., 1939 ; rééd. : M., 1941 ; trad. française : *Le Folklore russe*, P., Payot, 1945 (l'édition russe de 1939 est beaucoup plus complète et comprend une bibliographie significative).

Sokolova V. K. : *Vesenne-letnie kalendarnye obrjady*, M., 1979.

Stoljarov I. : *Zapiski russkogo kresťjanina*, P., Institut d'études slaves, 1986 ; trad. française : I. Stoliaroff, *Un village russe*, P., Plon, 1992.

Šejn P. V. : *Velikoruss v svoix pesnjax, obrjadax, obyčajax, verovanijax, skazkax, legendax, i t. p.*, SPb., 2 vol., 1898-1902.

Tereščenko A. V. : *Byt russkogo naroda*, SPb., 1848, part. 1-7.

Tolstoj N. I. : *Jazyk i narodnaja kul'tura : Očerki po slavjanskoj mifologii i ètnolingvistike*, M. 1995.

Ušakov D. N. : « Materialy po narodnym verovanijam velikorussov », *ÈO*, 1896, n° 2-3, pp. 146-204.

Vinogradova L. N. : *Zimnjaja kalendarnaja poèzija slavjan*, M., 1982.

Zabylin M. : *Russkij narod, ego obyčai, obrjady, predanija, sueverija i poèzija*, M., 1880 ; rééd. : M., 1990.

2. En français

Kerblay B. : *Du mir aux agrovilles*, P., Institut d'études slaves (coll. IMSECO « Cultures et sociétés de l'Est »), 1985.

Labry R. : *Autour du moujik*, P., Payot, 1923.

Pascal P. : *Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969.

Werth N. : *La Vie quotidienne des paysans russes de la Révolution à la collectivisation* (1917-1939), P., Hachette, 1984.

3. En anglais

Dunn St., Dunn E. : « The Great Russian Peasant : Culture Change or Cultural Development », *Ethnology*, 2, juil. 1963, pp. 320-338.

Gorer G., Rickman J. : *The People of Great Russia : A Psychological Study*, New York, 1962.

Ivanits L. J. : *Russian Folk Belief*, Armonk, N.Y., 1989.

Matossian A. : « The Peasant Way of Life », in W. S. Vucinich (éd.) : *The Peasant in XIX Century Russia*, Stanford, 1968.

Poltoratzky M. : *Russian Folklore*, New York, 1964 (en russe et en anglais).

Shimkin D., Sanjuan P. : « Culture and World View : A Method Analysis Applied to Rural Russia », *American Anthropologist*, vol. 55, 1953, fasc. 3, pp. 329-348.

Vinogradoff E. : « The "Invisible Hand" and the Russian Peasant », *Peasant Studies Newsletter*, 4, 3, juil. 1975, pp. 6-19.

Wada Haruki : « The Inner World of Russian Peasants », *Annals of the Institute of Social Science*, Tokyo, vol. 20, 1979, pp. 61-94.

V. Le paganisme slave et son héritage

1. Le paganisme slave

a) Monographies

Aničkov E. V. : *Jazyčestvo i drevnjaja Rus'*, SPb., 1914.

Aničkov E. V. : « Poslednie raboty po slavjanskim religioznym drevnostjam », *Slavia* (Prague), t. III, 1923, pp. 527-547 ; t. IV, 1924, pp. 765-778.

Famicyn A. S. : *Božestva drevnix slavjan*, SPb., 1884.

Golubinskij E. : *Istorija russkoj cerkvi*, M., vol. I, 2e part., 1904, pp. 829 *sqq.*

Kagarov E. G. : *Religija drevnix slavjan*, M., 1918.

Kotljarevskij A. : *O pogrebal'nyx obyčajax jazyčeskix slavjan*, M., 1868.

Leger L. : *La Mythologie slave*, Paris, 1901.

Mansikka V. J. : *Die Religion der Ostslaven*, I : *Quellen*, Helsinki, 1922 (Folklore Fellows Communications, n° 43).

Niederlé L. : *Manuel de l'Antiquité slave*, vol. 2, P., Honoré Champion, 1926.

Rybakov B. A. : *Jazyčestvo drevnix slavjan*, M., 1981 ; trad. française : *Le Paganisme des anciens Slaves*, P., P.U.F., 1994.

Rybakov B. A. : *Jazyčestvo Drevnej Rusi*, M., 1987.

Solov'ev S. M. : « Očerk nravov, obyčaev i religii slavjan, preimuščestvenno vostočnyx vo vremena jazyčeskie », in *Arxiv istoriko-juridičeskix svedenij, otnosjaščixsja do Rossii*, éd. Nikolaj Kalačov, liv. I, M., 1850 (section I).

Sreznevskij I. I. : *Roženicy u slavjan i drugix jazyčeskix narodov*, M., 1885.

Syrcov I. : *Mirovozzrenie našix predkov russkix slavjan-jazyčnikov do kreščenija Rusi (v 988 g.)*, fasc. 1 : *Mifologija*, Kostroma, 1897 (tiré à part des *Kostromskie Eparxial'nye Vedomosti*, 1897, n° 7-10).

Zelenin D. K. : *Očerki russkoj mifologii*, fasc. 1 : *Umeršie neestestvennoj smerťju i rusalki*, Pg., 1916.

Znayenko M. : *The Gods of the Ancient Slavs : Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbus, Ohio, Slavica Publishers, 1980.

b) Articles de périodiques et de recueils

Conte Fr. : « La Mythologie slave », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985, pp. 137-151.

Jakobson R. : « La Mythologie slave », in *Standart Dictionary of Folklore*, t. II, New York, 1950, pp. 1025-1028.

Jazyčestvo vostočnyx slavjan, dir. I. V. Dubov, L., 1990.

Krappe A. H. : « La Chute du paganisme à Kiev », *Revue des études slaves*, t. XVII, 1937, fasc. 3-4, pp. 206-218.

Pascal P. : « La Religion des anciens Slaves », in *Histoire des religions*, dir. M. Brillant et R. Aigrain, t. V, P., Bloud et Gay, pp. 89-103.

Stender-Petersen A. : « Russian Paganism », *Russian Studies : Acta Jutlandica*, vol. XXVIII, n° 2, 1956, pp. 44-53.

Symposium international et pluridisciplinaire sur le paganisme slave (Bruxelles-Gand, 21-24 mai 1980) = Slavica Gandensia, n° 7-8, 1980-1981, 211 p.

Unbegaun B. : « La Religion des anciens Slaves », in J. Vendryes, E. Tonnelat et B. Unbegaun : *Les Religions de l'Europe ancienne*, P., P.U.F., 1948, pp. 389-445.

2. Essais de reconstruction du paganisme slave

Ivanov V. V., Toporov V. N. : « K probleme dostovernosti pozdnix vtoričnyx istočnikov v svjazi s issledovanijami v oblasti mifologii : Dannye o Velese v tradicijax Severnoj Rusi i voprosy kritiki pis'mennyx istočnikov », *Trudy po znakovym sistemam*, t. 6, Tartu, 1973 (*Učěnye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*, fasc. 308).

Ivanov V. V., Toporov V. N. : *Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej : Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, M., 1974.

Ivanov V. V., Toporov V. N. : « Mifologičeskie geografičeskie nazvanija kak istočnik dlja rekonstrukcii ètnogeneza i drevnejšej istorii slavjan », in *Voprosy ètnogeneza i ètničeskoj istorii slavjan i vostočnyx romancev : Metodologija i istoriografija*, M., 1976.

Sedov V., Černecov A. : « Slavjanskoe jazyčestvo kak problema meždisciplinarnogo izučenija », *Vestnik AN SSSR*, 1981, n° 12, pp. 76-81.

Tolstoj N. I. : « K rekonstrukcii drevneslavjanskoj duxovnoj kul'tury : lingvoètnografičeskij aspekt », in *VIII Meždunarodnyj s"ezd slavistov : Doklady sovetskoj delegacii : Slavjanskoe jazykoznanie*, M., 1978, pp. 364-385.

Tolstoj N. I. : « Nekotorye soobraženija o rekonstukcii slavjanskoj duxovnoj kul'tury », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1989, pp. 7-22.

Tolstoj N. I. : « K rekonstrukcii semantiki i funkcii nekotoryx slavjanskix izobrazitel'nyx i slovesnyx simvolov i motivov », in *Fol'klor i ètnografija*, M. 1990, pp. 47-76.

Tolstoj N. I., Tolstaja S. M. : « Teoretičeskie problemy rekonstrukcii drevnej slavjanskoj duxovnoj kul'tury : voprosnik i otvety na voprosy », *SÈ*, 1984, n° 3, pp. 51-63, et n° 4, pp. 64-80.

Veleckaja N. : « O roli fol'klora v izučenii slavjanskix drevnostej », in *Srednevekovaja Rus'*, M., 1976, pp. 18-24.

Vinogradova L. N. : « Fol'klor kak istočnik dlja rekonstrukcii drevnej slavjanskoj duxovnoj kul'tury », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1989, pp. 101-121.

3. L'héritage du paganisme

a) Ouvrages

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869, 3 vol. ; une rééd. des 3 vol. a été publiée à Moscou, aux éditions Indrik, en 1994 ; il en existe aussi une forme condensée qui est parfois citée : *Drevo žizni*, M., 1982.

Bogdanovič A. E. : *Perežitki drevnego mirosozercanija u belorusov*, Grodno, 1895.

Čulkov M. : *Slovar' russkix sueverij*, SPb., 1782.

Čulkov M. : *Abevega russkix sueverij*, M., 1786.

Dal' V. I. : *O pover'jax, suever'jax i predrassudkax russkogo naroda*, SPb., 1880 (rééd., SPb., 1994).

Fedotov G. : *The Russian Religious Mind*, vol. I, Cambridge, Mass., 1946 ; réimpr. : New York, 1960.

Fedotov G. : *Stixi duxovnye : Russkaja narodnaja vera po duxovnym stixam*, [P., 1935] ; rééd. : M., 1991.

Gal'kovskij N. M. : *Bor'ba xristianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, M. — Xar'kov, 1913-1916.

Jaščuržinskij Xr. : « Ostatki jazyčestva v pogrebal'nyx obrjadax Malorossii », *ÈO*, 1898, n° 3.

Maksimov S. V. : *Nečistaja, nevedomaja sila*, réimpr., SPb., 1903 ; nouv. éd. : SPb., 1994 (la documentation est issue pour l'essentiel des archives du prince Tenišev où travaillait Maksimov).

Matorin N. M. : *Religija i bor'ba s neju v Severnom krae*, L., 1929.

Matorin N. M. : *Pravoslavnyj kul't i proizvodstvo*, M. — L., 1931.

Matorin N. M. : *Ženskoe božestvo v pravoslavnom kul'te : Očerki po sravnitel'noj mifologii*, M., 1931.

Mifologičeskie predstavlenija v narodnom tvorčestve, éd. P. R. Gamzatova, O. A. Pašina, M., 1993.

Nosova G. A. : *Jazyčestvo v pravoslavii*, M., 1975.

Pomeranceva È. V. : *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, M., 1975.

Rjazanovskij F. Ja. : *Demonologija v drevnerusskoj literature*, M., 1915.

Roždestvenskij N. : *K istorii bor'by s cerkovnymi bezporjadkami, otgoloskami jazyčestva i porokami v russkom bytu XVII veka*, M., 1902 (Čtenija v Imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskix pri Moskovskom universitete, pt 4).

Slavjanskaja nifologija, éd. V. Ja. Petruxin, T. A. Agapkina, L. N. Vinogradova, S. M. Tolstaja, M., 1995.

Stomma L. : *Campagnes insolites*, Lagrasse, Verdier, 1986.

Straxov A. B. : *Kul't xleba u vostočnyx slavjan : Opyt ètnolingvističeskogo issledovanija*, München, Otto Sagner, 1991.

Sumcov N. F. : *Kul'turnye perežívanija*, Kiev, 1890.

Sumcov N. F. : *O tom, kakie sel'skie pover'ja i obyčai v osobennosti vredny*, 2e éd., Xar'kov, 1901.

Tokarev S. A. : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov XIX-načala XX v.*, M. — L., 1957.

Tolstoj N. I. (dir.) : *Ètnolingvističeskij slovar' slavjanskix drevnostej : Proekt slovnika : Predvaritel'nye materialy*, M., 1984.

Tolstoj N. I. (dir.) : *Slovar' slavjanskix drevnostej*, M., t. I, 1995.

Trubačev O. N. : « Sledy jazyčestva v slavjanskoj leksike », *Voprosy jazykoznanija*, 1959, n° 4.

Uspenskij B. A. : *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskix drevnostej : Relikty jazyčestva v vostočnoslavjanskom kul'te Nikolaja Mirlikijskogo*, M., 1982 (très importante bibliographie).

Veleckaja N. N. : *Jazyčeskaja simvolika slavjanskix arxaičeskix ritualov*, M., 1978.

Vlasova M. : *Novaja abevega russkix sueverij*, SPb., 1995.

Zelenin D. K. : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija*, M., 1991 (1re éd. : *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin — Leipzig, 1927).

Zelenin D. K. : *Izbrannye trudy : Stat'i po duxovnoj kul'ture (1901-1913)*, M., 1994.

b) Articles (ou chapitres de livres)

Balov A. V. : « Sledy drevnix verovanij v narodnom ikonopočitanii », *ŽS*, 1891, fasc. 3, section V.

Bernštam T. A. : « Russkaja narodnaja religija : Istoriko-kul'turnyj aspekt fenomena », in *Novye perspektivy v poznanii i izučenii tradicionnoj narodnoj kul'tury*, Kiev, 1992, pp. 117-184.

Dujčev I. : « K voprosu o žertvoprinošenijax v Drevnej Rusi », in *Kul'turnoe nasledie Drevnej Rusi*, M., 1976.

Freeze G. L. : « The Rechristianization of Russia : The Church and Popular Religion, 1750-1850 », *Studia Slavica Finlandensia*, vol. 7, 1990, pp. 101-136.

Gromyko M. M. : « Doxristianskie verovanija v bytu sibirskix krest'jan XVIII-XIX vv. », in Gromyko M. M., Minenko N. A. (éd.) : *Iz istorii sem'i i byta sibirskogo krest'janstva v XVII-načale XX vv.*, Novosibirsk, 1975, pp. 71-109.

Kagarov E. G. : « Magija v xozjajstvenno-proizvodstvennom bytu krest'janstva », *Ateist*, 1929, n° 37.

Lewin M. : « Popular Religion in XXth Century Russia », chap. II de son livre *The Making of the Soviet System : Essays in the Social History of Interwar Russia*, New York, Pantheon Books, 1985, pp. 57-71 ; trad. française : *La Formation du système soviétique*, P., Gallimard, 1987.

Obolensky D. : « Popular Religion in Medieval Russia », in Blane A. Q. (éd.) : *The Religious World of Russian Culture*, t. II, P.-The Hague, Mouton, 1975, pp. 43-54 ; repris dans D. Obolensky : *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London, Variorum Reprints, 1982, chap. VII.

Ostrovskaja L. V. : « Xristianstvo v ponimanii russkix krest'jan poreformennoj

Sibiri : Narodnyj variant pravoslavija », in *Obščestvennyj byt i kul'tura russkogo naselenija Sibiri*, Novosibirsk, 1983, pp., 135-150.

Perfeckij E. : « Bytovye jazyčeskie čerty v svadebnyx obrjadax russkogo naselenija Arxangel'skoj gubernii », *Izvestija Arxangel'skogo obščestva izučenija Russkogo Severa : Žurnal žizni Severnogo Kraja*, 1912, n° 3.

Popov A. : « Narodnye predstavlenija o svjatyx », *Pravoslavnyj sobesednik*, sept. 1883 (l'article a été augmenté et republié dans son livre qui porte le même titre, M., 1883, pp. 101-174).

Roberti J.-Cl. : *Fêtes et spectacles de l'ancienne Russie*, P., Éd. du C.N.R.S., 1980.

Roberti J.-Cl. : « Les Éléments païens dans les cérémonies populaires russes du XVIIe siècle : Répétitivité ou créativité ? », *Slavica Gandensia*, 1980-1981, n° 7-8, pp. 146-155.

Rybakov B. A. : « Jazyčeskoe mirovozzrenie russkogo srednevekov'ja », *Voprosy istorii*, 1974, n° 1, pp. 4-30.

Sinjavskij [Siniavski] A. : « Jazyčestvo i magija v narodnom bytu », chap. II de *Ivan-durak : Očerk russkoj narodnoj very*, P., 1991 ; trad. française : « Le Paganisme et la magie dans la vie quotidienne du peuple », chap. II de *Ivan-le-simple : Paganisme, magie et religion du peuple russe*, P., Albin Michel, 1990, pp.119-200.

Tolstaja S. M. : « Nečistaja sila », in *Mifologičeskij slovar'*, M., 1990, pp. 388-389.

Tolstoj N. I. : « Iz zametok po slavjanskoj demonologii, I : Otkuda d'javoly raznye ? », in *Materialy Vsesojuznogo simpoziuma po vtoričnym modelirujuščim sistemam*, Tartu, 1974, pp. 27-32 ; « Iz zametok po slavjanskoj demonologii, II : Kakov oblik d'javol'skij ? », in *Narodnaja gravjura i fol'klor v Rossii XVII-XIX vv.*, M., 1976, pp. 288-319.

Tolstoj N. I. : « Rol' jazyčestva v slavjanskoj kul'turnoj tradicii », in *Izučenie kul'tur slavjanskix narodov*, éd. V. Zlydnev et Ju. Ritčik, M., 1987, pp. 21-26.

Tolstoj N. I. : « Xristianizacija kak faktor usložnenija struktury drevneslavjanskoj duxovnoj kul'tury », in *Vvedenie xristianstva u narodov central'noj i vostočnoj Evropy : Kreščenie Rusi : Sbornik tezisov*, M., 1987, pp. 50-53 (résumé dans *Istorija SSSR*, 1988, n° 6, p. 196).

Tolstoj N. I. : « Paganism and the Slavic Heritage of the Slavs », in *Studies of the Slavic People's Cultures*, M., 1988, pp. 16-22.

Tolstoj N. I. : « Jazyčestvo i xristianstvo Drevnej Rusi », in *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, éd. A. E. Tachiaos, Thessaloniki, 1992, pp. 341-348.

Tolstoj N. I., Tolstaja S. M. : « K rekonstrukcii drevneslavjanskoj duxovnoj kul'tury », in *VIII Meždunarodnyj s"ezd slavistov : Doklady sovetskoj delegacii : Slavjanskoe jazykoznanie*, M., 1978, pp. 364-385.

Tul'ceva L. A. : « Religioznye verovanija i obrjady russkix krest'jan na rubeže XIX i XX vekov », *SÈ*, 1978, n° 3, pp. 31-46.

Uspenskij B. A. : « K probleme xristiansko-jazyčeskogo sinkretizma v russkoj kul'ture », 1 : « Jazyčeskie refleksy v slavjanskoj xristianskoj terminologii » ; 2 : « Dualističeskij xarakter russkoj srednevekovoj kul'tury », in *Vtoričnye modelirujuščie sistemy*, Tartu, 1979, pp. 54-58, 59-63.

Uspenskij B. A. : « Antipovedenie v kul'ture Drevnej Rusi », in *Problemy izuče-*

nija kul'turnogo nasledija, M., 1985, pp. 326-336 ; en français dans : I. M. Lotman et B. A. Ouspenski : *Sémiotique de la culture russe : Études sur l'histoire*, trad. du russe Fr. Lhoest, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, pp. 317-328.

Uspenskij D. I. : « Narodnye verovanija v cerkovnoj živopisi », *ÈO*, 1906, n° 1-2.

Xaruzin N. : « K voprosu o bor'be moskovskogo pravitel'stva s narodnymi jazyčeskimi obrjadami i sueverijami v pervoj polovine XVII v. », *ÈO*, t. I, 1897, pp. 143-151.

Voir aussi *infra* la bibliographie concernant la cartographie des rites et des croyances.

4. Concept de double foi

Černecov A. V. : « Dvoeverie : miraž ili real'nost' ? », *ŽS*, n° 4, 1994, pp. 16-19.

Gurevič A. : « Meždu jazyčestvom i xristianstvom », in *Srednevekovyj mir : Kul'tura bezmolvstujuščego bol'šinstva*, M., 1990, pp. 43-53.

Levin E. : « Dvoeverie and Popular Religion », in *Seeking God : The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993.

Majeska G. : « Dvoeverie », in *Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, t. X, 1979, pp. 73-75.

Matorin N. M. : « K voprosu o metodologii izučenija religioznogo sinkretizma », in *Sbornik statej Sergeju Fëdoroviču Ol'denburgu k pjatidesjatiletiju naučno-obščestvennoj dejatel'nosti, 1882-1932*, L., 1934.

Straxov A. B. : « Stanovlenija dvoeverija na Rusi », *Cyrillo-Methodianum*, t. XI, 1987, pp. 33-44.

Živov V. M. : « Dvoeverie i osobyj xarakter russkoj kul'turnoj istorii », in *Philologia Slavica : K 70-letiju akademika N. I. Tolstogo*, M., 1993, p. 51-59.

ÉLÉMENTS POUR UNE CARTOGRAPHIE DES MODES DE VIE, DES REPRÉSENTATIONS ET DES CROYANCES DANS LES VILLAGES RUSSES

I. Par grandes régions

1. Angara

Saburova L. M. : *Kul'tura i byt russkogo naselenija Priangar'ja*, L., 1967.

2. Nord

Burcev A. E. : *Obzor russkogo narodnogo byta Severnogo kraja*, 3 vol., SPb., 1902.

Byliny russkogo Severa, éd. A. M. Astaxova, M. — L., 1951, 2 vol.

Čekalov A. K. : *Narodnaja derevjannaja skul'ptura Russkogo Severa*, M., 1974.

Čerepanova O. A. : *Mifologičeskaja leksika Russkogo Severa*, L., 1983.

Čistov K. V. : « Aktual'nye problemy izučenija tradicionnyx obrjadov Russkogo Severa », *Ètnografičeskie issledovanija Severo-Zapada SSSR : Tradicii i kul'tura naselenija*, L., 1977.

Fol'klor i ètnografija : Obrjady i obrjadovyj fol'klor, L., 1974, pp. 9-18.

Maksimov S. V. : *God na Severe*, SPb., 1859, 2. vol. ; republié dans id. : *Izbrannye proizvedenija*, M., 1987, 2 vol.

Ončukov N. : « Pečorskie byliny », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XXX, 1904.

Ončukov N. : « Severnye skazki (Arxangel'skaja i Oloneckaja gg.) », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XXXIII, 1909.

Pesni Pečory, M. — L., 1963.

Pesni, sobrannye P. N. Rybnikovym [1861-1867], éd. B. N. Putilov, Petrozavodsk, 1991, 3 vol.

Pričitanija Severnogo kraja, recueil de E. V. Barsov, M., 1872-1886, 3 vol. ; t. I : *Plači poxoronnye, nadgrobnye i nadmogil'nye*, M., 1872 ; t. II : *Plači zavoennye, rekrutskie i soldatskie*, M., 1882 ; t. III : *Plači svadebnye, zaručnye, gostinye, baennye i predvenečnye*, M., 1886.

Rixter E. V. : *Russkoe naselenie zapadnogo Pričud'ja : Očerki istorii material'noj i duxovnoj kul'tury*, Tallin, 1976.

Russkij Sever (L. puis SPb., 5 recueils parus depuis 1981).

Severnye predanija : Belomorsko-Obonežskij region, éd. N. A. Kriničnaja, L., 1978.

Simina G. Ja. : « Narodnye primety i pover'ja Pinež'ja », *Russkij fol'klor*, 1981, t. 21, pp. 99-114.

Skazy i skazki Belomor'ja i Pinež'ja, textes notés, avec introd. et comm., par N. I. Roždestvenskaja, Arxangel'sk, 1941.

Sokolov B. Ju. : *Skazki i pesni Belozerskogo kraja*, M., 1915.

Ul'janov I. I. : « Voin i russkaja ženščina v obrjadovyx pričitanijax našix severnyx gubernij », *ŽS*, 1914, n° 3-4.

Ustnye i pis'mennye tradicii v duxovnoj kul'ture Severa, dir. G. M. Proxorov, Syktyvkar, 1989.

Veselovskij S. B. : *Selo i derevnja severo-vostočnoj Rusi*, M., 1936.

Xaruzin N. : « Iz materialov, sobrannyx sredi kresťjan Pudožskogo uezda Oloneckoj gubernii », M., 1899 ; publié aussi dans *Izvestija OLEAÈ*, t. 61, *Trudy Ètnografičeskogo otdela*, liv. 1 *(Sbornik svedenij dlja izučenija byta kresťjanskogo naselenija Rossii*, fasc. 1), M., 1889, pp. 122-149.

3. Oural

Na putjax iz zemli permskoj v Sibir' : Očerki ètnografii severnoural'skogo krest'janstva XVII-XX vv., dir. V. A. Aleksandrov, M., 1989.

Revue : *Fol'klor i literatura Urala* (Perm').

4. Polessié

Presque tous les travaux de l'académicien N. I. Tolstoj et de son groupe de recherche concernent cette région (en particulier ceux de S. M. Tolstaja, T. Agapkina, A. Gura, G. Kabakova, O. Sedakova, A. Toporkov, O. Ternovskaja, L. N. Vinogradova) ; publications du groupe en particulier dans les recueils *Slavjanskij i balkanskij fol'klor* et dans *Polesskij ètnolingvističeskij sbornik*, M., 1983.

Grib A. V. : « Nekotorye èlementy tradicionnoj duxovnoj kul'tury s. Burmaki Drožčinskogo rajona », in *Poles'e i ètnogenez slavjan : Predvaritel'nye materialy i tezisy konferencii*, M., 1983.

Obolenskaja S. N., Toporkov A. L. : « Narodnoe pravoslavie i jazyčestvo Poles'ja », in *Jazyčestvo vostočnyx slavjan*, dir. I. V. Dubov, L., 1990, pp. 150-176.

5. Pomorié

Bernštam T. A. : *Russkaja narodnaja kul'tura Pomor'ja v XIX-načale XX v.*, L., 1983.

Cejtlin G. : « Svad'ba v Pomor'e : Očerki iz byta pomorov », *Izvestija v Arxangel'skom obščestve izučenija Russkogo Severa : Žurnal žizni Severnogo kraja*, 1910, n° 2.

Cejtlin G. : « Znaxarstva i pover'ja v Pomor'e : Očerk iz byta pomorov », *ibid.*, 1912, n° 1, pp. 8-16 ; n° 4, pp. 156-165.

Pomorskie skazki, Petrozavodsk, 1987.

6. Sibérie

Avdeeva K. : *Zapiski i zamečanija o Sibiri*, M., 1837.

Gromyko M. M., Minenko N. A. (dir.) : *Iz istorii sem'i i byta sibirskogo krest'janstva v XVII-načale XX v.*, Novosibirsk, 1975.

Guljaev S. I. : *Ètnografičeskie očerki južnoj Sibiri*, t. 90, SPb., « Biblioteka dlja čtenija », 1848.

Ostrovskaja L. B. : « Xristianstvo v ponimanii russkix krest'jan poreformennoj Sibiri : Narodnyj variant pravoslavija », in *Obščestvennyj byt i kul'tura russkogo naselenija Sibiri (XVIII-nač. XX v.)*, Novosibirsk, 1983, pp. 135-150.

Vinogradov V. : « Smert' i zagrobnaja žizn' v vozzrenijax russkogo starožil'českogo naselenija Sibiri », *Sbornik trudov professorov i prepodavatelej Gos. Irkutskogo universiteta*, Irkutsk, 1923, fasc. 5.

Zinov'ev V. P. (éd.) : *Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija vostočnoj Sibiri*, Novosibirsk, 1987.

7. Volga

Frojanov I. Ja. : « O jazyčeskix « pereživanijax » v verxnem Povolž'e vtoroj poloviny XI v. », *Russkij Sever*, L., 1986, pp. 31-49.

Nefedov F. O. : « Ètnografičeskie nabljudenie na puti po Volge i eë pritokam », *Trudy Ètnografičeskogo otdela IOLEAÈ*, liv. IV, 1877.

Tradicionnye obrjady i obrjadovyj fol'klor russkix Povolž'ja, éd. G. G. Šapovalova et L. S. Lavren'eva, L., 1985.

II. Par gouvernements et districts

1. Arkhangelsk ; Olonec

Bogatyrëv P. G. : « Verovanija velikorussov Šengurskogo uezda », *ÈO*, 1916, n° 1-2 [paru en 1918], pp. 42-80.

Efimenko P. S. : *Materialy po ètnografii russkogo naselenija Arxangel'skoj gubernii*, 1re partie : *Opisanie vnešnego i vnutrennego byta*, M., 1877.

Kalinin I. M. : « Objazatel'stva po obyčajam krest'jan Onežskogo uezda Arxangel'skoj gubernii », *ŽS*, 1913, fasc. 3-4, pp. 227-304.

Mansikka V. : « Zagovory Šenkurskogo uezda », *ŽS*, 1912, fasc. 1, pp. 125-136.

Markov A. *et al.* : « Materialy, sobrannye v Arxangel'skoj gubernii letom 1901 goda », in *Trudy Muzykal'no-ètnografičeskoj komissii, sostojaščej pri Ètnografičeskom otdele OLEAÈ pri Imp. Moskovskom universitete*, t. 114 (*Trudy Ètnografičeskogo otdela IOLEAÈ*, liv. XVI).

Obrjadovaja poèzija Pinež'ja, éd. N. I. Savuškina, M., 1980.

Onežskie byliny (zapisannye A. F. Gil'ferdingom letom 1871 goda), 3 vol., M. — L., 1949.

Xaruzin N. : « Iz materialov sobrannyx sredi krest'jan Pudožskogo uezda Oloneckoj gubernii », in *Sbornik svedenij dlja izučenija byta krest'janskogo naselenija Rossii : obyčnoe pravo, obrjady, verovanija* (*Trudy Ètnografičeskogo otdela IOLEAÈ*, liv. IX).

2. Iaroslavl

Artynov A. Ja. : *Vospominanija krest'janina : Selo Ugodiči Jaroslavskoj gubernii Rostovskogo uezda...*, préf. A. A. Titov, M., 1882.

Artynov A. Ja. : *Selo Ugodiči Rostovskogo uezda Jaroslavskoj gubernii : Istoriko-ètnografičeskij očerk*, Jaroslavl', 1889.

Arxangel'skij A. : « Selo Davšino Jaroslavskoj gubernii Pošexonskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, fasc. 2, SPb., 1854.

Balov A. V. : « Roždenie i vospitanie detej v Pošexonskom uezde », *ÈO*, 1890, n° 3.

Balov A. V. : « Son i snovidenija v narodnyx verovanijax : Iz ètnografičeskix nabljudenij, sobrannyx v Jaroslavskoj gubernii », *ŽS*, 1891, fasc. 4, section V.

Balov A. V., Derunov S. Ja., Il'inskij Ja. : « Očerki Pošexon'ja », I, *ÈO*, 1897, n° 4 ; II, *ÈO*, 1898, n° 4 ; III, *ÈO*, 1899, n° 1-2 ; IV, *ÈO*, 1901, n° 4 [paru en 1902].

Derunov S. : « Selo Koz'modem'janskoe », *Jaroslavskie gubernskie vedomosti*, 1889, n° 80.

Kostolovskij I. V. : « Nekotorye obrjady, primety i pover'ja krest'jan Eremejcevskoj volosti Rybinskogo uezda Jaroslavskoj gubernii », *ÈO*, 1901, n° 3, pp. 129-138.

Kostolovskij I. V. : « Iz poverij Jaroslavskoj gubernii », *ÈO*, 1906 [paru en 1907], n° 3-4, pp. 217-221.

Kostolovskij I. V. : « Iz poverij Jaroslavskogo kraja », *ÈO*, 1913, n° 1-2, pp. 248-252.

Pesni i skazki Jaroslavskoj oblasti, Jaroslavl', 1958.

3. Kalouga

Dobrovol'skij V. N. : « Nekotorye pover'ja, pesni i obrjady Orlovskoj i Kalužskoj gubernij », *ŽS*, 1902, fasc. 2.

Lebedeva N. I. : *Narodnyj byt v verxov'jax Desny i v verxov'jax Oki : Ètnologičeskaja èkspedicija v Brjanskoj i Kalužskoj oblastjax v 1925-m i 1926-m godax*, M., 1927 *(Memuary Ètnografičeskogo otdela OLEAÈ)*.

Šeremeteva M. E. : *Svad'ba v Gamajunščine Kalužskogo uezda*, Kaluga, 1928.

Šeremeteva M. E. : « Vožaki medvedej v Kaluge », *Sbornik Kalužskogo gos. muzeja*, Kaluga, fasc. 1, 1930.

Šeremeteva M. E. : « Zemledel'českij obrjad « zaklinanija vesny » v Kalužskom krae », *Sbornik Kalužskogo gos. muzeja*, Kaluga, fasc. 1, 1930, pp. 33-60.

4. Kostroma

Maksimov S. V. : « Krest'janskie posidelki v Kostromskoj gubernii », chap. de son livre *Lesnaja glu*, SPb., 1871, 2 vol. ; republié in *Izbrannye proizvzdenija*, M., 1987, t. II, pp. 273-279.

Smirnov V. : *Narodnye poxorony i pričitanija v Kostromskom krae*, Kostroma, 1920 *(Trudy Kostromskogo naučnogo obščestva po izučeniju mestnogo kraja : Vtoroj ètnografičeskij sbornik*, fasc. 15).

Smirnov V. : *Narodnye gadan'ja Kostromskogo kraja : Očerk i teksty*, Kostroma, 1927 (*Trudy Kostromskogo naučnogo obščestva po izučeniju mestnogo kraja : Vtoroj ètnografičeskij sbornik*, fasc. 41).

Zavojko G. K. : « V Kostromskix lesax po Vetluge-reke : Ètnografičeskie materialy, zapisannye v Kostromskoj gubernii v 1914-1916 gg. », *Ètnografičeskij sbornik : Trudy Kostromskogo naučnogo obščestva po izučeniju mestnogo kraja*, Kostroma, fasc. 8, 1917.

5. Koursk

Maškin A. S. : « Byt kresť'jan Kurskoj gubernii Obojanskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1862, fasc. 5.

Rezanova E. I. : « Ètnografičeskie materialy, sobrannye v derevne Salamykovo Obojanskogo uezda », *Kurskij sbornik*, Kursk, 1902, fasc. 3, part. 2.

Rezanova E. I. : « Materialy po ètnografii Kurskoj gubernii », *Trudy Kurskoj učënoj arxivnoj komissii*, Kursk, 1911, fasc. 1.

6. Moscou

Radčenko E. S. : « Selo Bužarovo Voskresenskogo rajona Moskovskogo okruga : Monografičeskoe opisanie derevni », *Trudy Obščestva izučenija Moskovskoj oblasti*, fasc. 3, 1929.

Solov'ev K. A. : *Žilišče krest'jan Dmitrovskogo kraja*, Dmitrov, 1930.

Stepanov V. : « Svedenija o rodil'nyx i krestinnyx obrjadax v Klinskom uezde Moskovskoj gubernii, sobrany po programme V. N. Xaruzinoj », *ÈO*, 1906 [publié en 1907], n° 3-4.

Zernova A. B. : « Materialy po sel'skoxozjajstvennoj magii v Dmitrovskom krae », *SÈ*, 1932, n° 3.

7. Nijni Novgorod

Babarykin V. : « Sel'co Vasil'evskoe Nižegorodskoj gubernii Nižegorodskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1853, fasc. 1.

Dobrozakov M. : « Selo Ul'janovka Nižegorodskoj gubernii Lukojanskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1853, fasc. 1.

Pesni i skazki Puškinskix mest : Fol'klor Gor'kovskoj oblasti, L., 1979.

8. Novgorod

Fenomenov M. Ja. : *Sovremennaja derevnja*, L., 1925 (étude du village de Gladišči).

Gerasimov M. K. : « Nekotorye obyčai i verovanija krest'jan Čerepovskogo [= Čerepoveckogo] uezda Novgorodskoj gubernii », *ÈO*, 1895, n° 4.

Gerasimov M. K. : « Obyčai, obrjady i pover'ja v Čerepoveckom uezde », *ÈO*, 1900, n° 3.

Sedov V. V. : « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija Instituta istorii material'noj kul'tury*, fasc. 68, 1957.

Zelenin D. K. : « Iz byta i poèzii krest'jan Novgorodskoj gubernii : Po materialam iz bumag V. A. Voskresenskogo », *ŽS*, 1905, n° 1-2, pp. 1-56.

9. Orel

Dobrovol'skij V. N. : « Nekotorye pover'ja, pesni i obrjady Orlovskoj i Kalužskoj gubernij », *ŽS*, 1902, fasc. 2.

Dobrovol'skij V. N. : « Pesni Dmitrovskogo uezda Orlovskoj gubernii », *ŽS*, 1905, fasc. 3-4.

Ivanenko N. : « Ètnografičeskie materialy iz Orlovskoj gubernii », *ŽS*, 1901, n° 4, pp. 326-338.

Ivanov A. I. : « Verovanija krest'jan Orlovskoj gubernii », *ÈO*, 1900, n° 4, pp. 68-118.

Jušin P., Minx A., Neustupov A. : « Verovanija russkogo naroda v Livenskom uezde Orlovskoj gubernii », *ÈO*, 1901, n° 1, pp. 164-168.

Trunov A. N. : « Ponjatija krest'jan Orlovskoj gubernii o prirode fizičeskoj i duxovnoj », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. II, 1869.

10. Penza

N-lov : « Maslenica v Saranskom uezde Penzenskoj oblasti », *ÈO*, 1895, n° 1.

11. Perm

Serebrennikov V. : *Poxoronnye obyčai i pričitanija po umeršim u krest'jan Strjapuninskoj volosti Oxanskogo uezda Permskoj gubernii*, Perm', 1918.

12. Pskov

Kopanevič I. K. : *Roždestvenskie svjatki i soprovoždajuščie ix narodnye igry i razvlečenija v Pskovskoj gubernii*, Pskov, 1896.

13. Riazan

Černyšev V. : « Ètnografičeskie zametki po Zarajskomu uezdu Rjazanskoj gubernii », *ŽS*, 1903, n° 4, pp. 475-481.

Mansurov A. A. : *Opisanie rukopisej ètnologičeskogo arxiva Obščestva issledovatelej Rjazanskogo kraja*, Rjazan', 1929.

Rjazanskoe selo Korablino, Rjazan', 1957.

Semenova O. P. : « Smert' i duša v pover'jax i v rasskazax krest'jan i meščan Rjazanskogo, Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii », *ŽS*, 1898, fasc. 2, section II.

14. Rybinsk

Kostolovskij Iv. : « Iz narodnyx sueverij, primet i obyčaev Eremejcevskoj volosti Rybinskogo uezda », *ÈO*, 1891, n° 3.

15. Samara

Sadovnikov D. N. : « Skazki i predanija Samarskogo kraja », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XII, 1884.

Vsevoložskaja E. : « Očerki krest'janskogo byta Samarskogo uezda », *ÈO*, 1895, n° 1.

16. Saratov

Jakovlev G. : « Poslovicy, pogovorki, krylatye slova, primety i pover'ja, sobrannye v slobode Sagunax Ostrožskogo uezda (Voronežskoj gubernii) », *ŽS*, 1905, fasc. 1-2, pp. 141-180 ; fasc. 3, pp. 131-142 ; fasc. 4, pp. 165-184.

Minx A. N. : *Narodnye obyčai, obrjady, sueverija i predrassudki krest'jan Saratovskoj gubernii, sobrany v 1861-1888 gg.*, SPb., 1890 *(Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XIX, fasc. 2).

17. Tambov

Bondarenko V. : « Pover'ja krest'jan Tambovskoj gubernii », *ŽS*, 1890, n° 1, pp. 115-121.

Bondarenko V. : « Očerki Kirsanovskogo uezda Tambovskoj gub. », III-IV, *ÈO*, 1890, n° 4.

Možarovskij A. : « Otgoloski stariny i narodnosti : Sobranie očerkov i zametok iz periodičeskix izdanij », *Izvestija Tambovskoj učënoj arxivnoj komissii*, fasc. XLVIII, Tambov, 1903 (et repris sous forme de livre, Tambov, 1903).

Selo Viriatino v prošlom i nastojaščem : Opyt ètnografičeskogo izučenija russkoj kolxoznoj derevni, M., 1958 *(Trudy Instituta ètnografii*, t. XLI) ; trad. en anglais : Kušner P. I. (dir.) : *The Village of Viriatino : An Ethnographic Study of a Russian Village From Before the Revolution to the Present*, trad. du russe S. Benet, New York, 1970.

Sokolov Ju. M., Gofman È. V. (éd.) : *Tambovskij fol'klor*, Tambov, 1941 (recueil des travaux d'étudiants résultant d'une expédition ethnographique dans cette région).

18. Toula

Kolčin A. : « Verovanija kresť jan Tul'skoj gubernii », *ÈO*, 1899, n° 3.
Rudnev : « Selo Golun' i Novomixajlovskoe Tul'skoj gubernii Novosil'skogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1854, fasc. 2.
Suxotin S. : « Neskol'ko obrjadov i obyčaev v Tul'skoj gubernii », *ÈO*, 1912, n° 3-4 [paru en 1913], pp. 98-101.

19. Tver

Bolčakov A. M. : *Sovetskaja derevnja*, L., 1925 (étude du district rural de Gorino).
Lebedev N. : « Byt kresť jan Tverskoj gubernii Tverskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1853, fasc. 1.
Razumixin S. : « Selo Bobrovki i okružnyj ego okolotok Tverskoj gubernii Rževskogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1853, fasc. 1.

20. Viatka

Magnickij V. : *Poveŕja i obrjady (zapuki) v Uržumskom uezde Vjatskoj gubernii*, Vjatka, 1883.
Prozorov P. A. : *Včera i segodnja Vjatskoj derevni*, M., 1958.
Zelenin D. K. : nombreux travaux (voir la bibliographie complète dans A. K. Bajburin, K. V. Čistor : *Problemy slavjanskov ètnografii*, L., 1979, pp. 221-237).

21. Vladimir

Byt velikorusskix kresť jan-zemlepašcev : Opisanie materialov Ètnografičeskogo bjuro knjazja V. N. Teniševa (na primere Vladimirskoj gubernii), éd. B. M. Firsov et I. G. Kiseleva, SPb., 1993.
Smirnov M. I. : *Ètnografičeskie materialy po Pereslavl'-Zalesskomu uezdu Vladimirskoj gubernii*, M., 1922.
Smirnov M. I. : « Kul't i kresť janskoe xozjajstvo v Pereslavl'-Zalesskom uezde (Vladimirskoj gubernii) po ètnografičeskim nabljudenijam », *Trudy Pereslavl'-Zalesskogo istoriko-xudožestvennogo muzeja*, Pereslavl'-Zalesskij, 1927, fasc. 1.
Solouxin V. : *Kaplja rosy*, M., 1959 (étude de 36 familles composant le village d'Olepino).
Tradicionnyj fol'klor Vladimirskoj derevni, dir. È. V. Pomeranceva, M., 1972.
Zavojko G. K. : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii », *ÈO*, 1914, n° 3-4, pp. 81-178.

22. Vologda

Ivanickij N. A. : « Materialy po ètnografii Vologodskoj gubernii : Sbornik svedenij dlja izučenija byta kresť janskogo naselenija Rossii », *Izvestija OLEAÈ*, t. LXIX, M., 1890, vol. 2, fasc. 1.
Malevinskij F. : *Narodnye pesni Totemskogo uezda Vologodskoj gubernii*, Vologda, 1912.
Neustupov A. D. : « Verovanija kresť jan Šapšenskoj volosti Kadnikovskogo uezda », *ÈO*, 1902, n° 4, pp. 118-120.
Popov N. : « Narodnye predanija žitelej Vologodskoj gubernii Kadnikovskogo uezda », *ŽS*, 1903, n° 3.
Potanin G. N. : « Ètnografičeskie zametki na puti ot g. Nikol'ska do g. Tot'my », *ŽS*, 1899, fasc. 2, pp. 167-235.

23. Voronej

Grinkova N. P. : « Obrjad voždenija rusalki v sele B. Verejka Voronežskoj oblasti », *SÈ*, 1947, n° 1.
Jakovlev G. : « Poslovicy, pogovorki, krylatye slova, primety i poveŕja, sobrannye v slobode Sagunax Ostrogožskogo uezda », *ŽS*, 1905, n° 1, 2.
Krjukova T. A. : « Voždenie rusalki v sele Os'kino Voronežskoj oblasti », *SÈ*, 1947, n° 1.
Malyxin P. : « Byt kresť jan Voronežskoj gubernii Nižnedevickogo uezda », *Ètnografičeskij sbornik IRGO*, SPb., 1853, fasc. 1.
Selivanov A. I. : « Ètnografičeskie očerki Voronežskoj gubernii », in *Voronežskij jubilejnyj sbornik v pamjať trëxsotletija g. Voroneža*, Voronež, 1886, 2 vol.
Šingarev A. I. : *Vymirajuščaja derevnja*, 2e éd., SPb., 1907 (monographie sur le village de Novoživotinoe et Moxovatka, district de Birjuzovo).
Šuvaev K. M. : *Staraja i novaja derevnja*, M., 1937 (nouvelle étude du village de Novoživotinoe et Moxovatka, district de Birjuzovo).
Železnev F. : *Voronežskaja derevnja*, Voronež, 1926, 2 vol.

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

I. Éléments

1. Air

a) Analyse d'ensemble

Bachelard G. : *L'Air et les songes*, P., 1943.

b) Travaux concernant la Russie

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994 (chap. « Groza, vetry i raduga », republié avec coupures dans *Drevo žizni*, M., 1982).

Afanassiev A. N. : *Les Contes populaires russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1988, t. I, « Le Soleil, le Gel et le Vent » (conte n° 39).

Azimov È. G. : « Polesskie pover'ja o vixre », in *Poles'e i ètnogenez slavjan : Predvaritel'nye materialy i tezisy konferencii*, M., 1983.

Bernštam T. A. : « Molit' veter », in *Tradicionnyj prazdničnyj kalendar' v Pomor'e vo vtoroj polovine XIX-načale XX v.*, L., 1977 (Ètnografičeskie issledovanija severo-zapada SSSR).

Čubinskij P. P. : *Trudy ètnografo-statističeskoj èkspedicii v Zapadno-russkij kraj*, SPb., 1872, t. I.

Efimenko P. S. : *Materialy po ètnografii russkogo neselenija arxangel'skoj gubernii*, 1re partie : *Opisanie vnešnego i vnutrennego byta*, M., 1877.

Kulikovskij G. I. : « Poxoronnye obrjady Obonežskogo kraja », *ÈO*, 1890, n° 1.

Kuznecova V. P. : « O funkcijax kolduna v russkom svadebnom obrjade Zaonež'ja », in *Zaonežskij sbornik*, Petrozavodsk, 1992.

Maksimov S. V. : « Mol'ba vetru », in *God na Severe*, SPb., 1859, t. I ; reproduit dans la réédition de ses Œuvres choisies : *Izbrannye proizvedenija*, M., 1987, t. I, p. 210 ; le texte avait été repris avec quelques adaptations par M. Zabylin : *Russkij narod, ego obyčai, obrjady, predanija, sueverija i poèzija*, M., 1880.

Moszyński K. : *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, 1934.

Ščepanskaja T. B. : « Kul'tura dorogi na Russkom Severe : Strannik », in *Russkij Sever*, SPb., 1992.

Velikorusskie zaklinanija : Sbornik L. N. Majkova (1862), SPb.-P., 1992.

Zelenin D. K. : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva IRGO*, t. II, Pg., 1915.

Zinov'ev V. P. (éd.) : *Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija vostočnoj Sibiri*, M., 1987.

2. Eau

a) Analyses d'ensemble.

Bachelard G. : *L'Eau et les rêves*, P., 1942.

Durand G. : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, P., Dunod, 1969.

Eliade M. : « Les Eaux et les symbolismes aquatiques », in *Traité d'histoire des religions* (1949), P., Payot, éd. 1986, pp. 165-187.

Gaudemet J. : « Les Ordalies au Moyen Âge », *Recueils de la Société Jean Bodin*, Bruxelles, t. XVII, 1965, 2.

Pulman B. : « La Symbolique de l'eau », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985.

b) Travaux concernant la Russie

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994.

Azimov E. G. : « Iz polesskoj narodnoj meteorologii : Slepoj dožd' », in *Polesskij ètno-lingvističeskij sbornik*, M., 1983.

Barsov E. V. : *Drevnjaja i novaja Rossija*, M., 1876.

Erëmina V. I. : « Istoriko-ètnografičeskie istoki motiva « voda-gore » », in *Fol'klor i ètnografija*, L., 1984.

Kagarov E. G. : « Sostav i proisxoždenie svadebdnoj obrjadnosti », *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii AN SSSR*, L., 1929, t. 8.

Maksimov A. N. : « Paxanie reki », *Trudy Ètnogr.-arx. muzeja*, 20 t., t. III, M., MGU, 1927.

Sumcov N. F. : *O svadebnyx obrjadax, preimuščestvenno russkix*, Xar'kov, 1881.

Tolstoj N. I., Tolstaja S. M. : « Zametki po slavjanskomu jazyčestvu, I : Vyzyvanie doždja u kolodca », *Russkij fol'klor*, t. XXI, L., 1981 ; « Zametki po slavjanskomu jazyčestvu, II : Vyzyvanie doždja v Poles'e », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1978, pp. 95-130 (qui a été publié en premier) ; et les deux études complémentaires de S. M. Tolstaja : « Paxanie reki, dorogi » ; « Ljaguska, už i drugie životnye v obrjadax vyzyvanija i ostanovki doždja », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1986, pp. 18-27.

Ujvàry Z. : « Une coutume des Slaves du Sud : La « dodola » », *Slavica*, vol. 3, 1963.

Zelenin D. K. : « Obydennye polotenca i obydennye xramy », *ŽS*, t. I, 1911.

Zelenin D. K. : *Očerki russkoj mifologii*, Pg., 1916 (rééd., in *Izbrannye trudy*, M., 1995).

3. Feu

a) Analyses d'ensemble

Bachelard G. : *La Psychanalyse du feu*, P., 1938.
Brun J.-P. : « La Symbolique du feu », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985, pp. 306-309.
Ciszewski S. : *Ognisko : Studyum etnologiczne*, Kraków, 1903.
Cuisnier J. : *Le Feu vivant*, P., P.U.F., 1994.
Frazer J. G. : *Myths of the Origin of Fire*, London, 1930 ; trad. française : *Mythes sur l'origine du feu*, P., Payot (« Petite Bibliothèque Payot »), 1990.
Lévi-Strauss Cl. : *Le Cru et le cuit*, P., 1964.
« Ogon' », in *Mify narodov mira* (1982), M., 1988, t. II, pp. 238-240.

b) Travaux concernant la Russie

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., t. II, 1868 *(Drevo žizni*, M., 1982, pp. 176-185).
Azim-Zade È. G. : « Iz slavjanskoj narodnoj meteorologii », in *Balkano-Balto-Slavica : Simpozium po strukture teksta : Predvaritel'nye materialy i tezisy*, M., 1979.
Ivanov V. V., Toporov V. N. : « Ogon'-vlaga », in *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, M., 1965.
Ivanov V. V., Toporov V. N. : *Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej*, M., 1974, pp. 217-242 (plus précisément sur les feux liés à Kupalo).
« K voprosu ob opaxivanii », *ÈO*, 1910, n° 3-4 (feu « saint »).
Makarenko A. : « Počitanie ognja u krest'jan-sibirjakov Enisejskoj gubernii », *ŽS*, 1897, n° 1.
Maksimov S. V. : *Nečistaja sila — nevedomaja sila*, t. XVIII de *Sobranie sočinenij v 20-ti t.*, SPb., [1912], pp. 209-234 (incinération et culte des ancêtres), pp. 216-218 (« Tsar'-ogon' ») (rééd., SPb., 1994).
Neustupov A. D. : « Sledy počitanija ognja v Kadnikovskom uezde », *ÈO*, 1913, n° 1-2.
Popov G. : *Russkaja narodno-bytovaja medicina*, SPb., 1903, pp. 192-193, sur le rôle du feu sacré dans la médecine populaire) (rééd., in M. D. Torèn : *Russkaja narodnaja medicina i psixoterapija*, SPb., 1996, pp. 277-477).
Potebnja A. : « O kupal'skix ognjax i srodnyx s nim predstavlenijax », *Arxeologičeskij vestnik*, t. III, M., 1867.
Sedov V. V. : « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija IIMK*, 1957, fasc. 68, pp. 20-29.
Zavojko G. K. : « Verovanija, obrjady i obyčai velikorossov Vladimirskoj gubernii, *ÈO*, 1914, n° 3-4.
Žuravlev A. F. : « Iz russkoj obrjadovoj leksiki : Živoj ogon' », in *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas : Materialy i issledovanija, 1976*, M., 1978, pp. 204-228.
Žuravlev A. F. : « Oxranitel'nye obrjady, svjazannye s padëžom skota, i ix geografičeskoe rasprostranenie », in *Slavjanskij i balkanskij sbornik*, 1978, pp. 81-85.
Xaruzina V. N. : « K voprosu o počitanii ognja », *ÈO*, 1906, n° 3-4.

4. Terre

a) Études en langues occidentales

Altheim F. : *Terra Mater*, Giessen, 1931.
Bachelard G. : *La Terre et les rêveries du repos*, P., 1948.
Dietrich A. : *Mutter Erde : Ein Versuch über Volksreligion*, 3e éd., Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1925 (montre que le culte de la terre est fondamental dans toutes les religions populaires [*Volksreligion*]).
Durand G. : *Les Structures anthroplogiques de l'imaginaire*, P., Dunod 1969.
Eliade M. : « La Terre, la femme et la fécondité », in *Traité d'histoire des religions* (1949), P., Payot, éd. 1986, § 84, chap. VII (le couple primordial Ciel-Terre).
Eliade M. : « La Terre-mère et les hiérogamies cosmiques », P., Gallimard, 1957, chap. VIII : « Mythes, rêves, mystères », pp. 192-234.
Fromage H. : « Les Croyances topographiques », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985.
Hubbs J. : « The Worship of the Mother Earth in Russian Culture », in *Mother Worship : Themes and Variations*, éd. J. J. Preston, Chapel Hill, University of North Carolina, 1982, pp. 123-144.
Hubert. N. : « La Symbolique de la terre », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985, pp. 302-305.
Isačenko A. V. : « Un juron russe du XVIe siècle », in *Lingua viget : Commentationes Slavicae in honorem V. Kiparsky*, Helsinki, 1964.
Szeftel M. : « Le Jugement de Dieu dans le droit russe ancien », *Archives d'histoire du droit oriental*, n° 4, 1949, pp. 267-293.

b) Travaux concernant la Russie

Avant 1917.
Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869, 3 vol. ; rééd. : M., Indrik, 1994 (voir l'index « Zemlja »).
Afanas'ev A. N. : « Nebo i zemlja », in *Drevo žizni*, M., 1982, pp. 52-59.
Almazov A. I. : *Tajnaja ispoved' v Pravoslavnoj vostočnoj cerkvi*, Odessa, 1894, t. II, pp. 275-285.
Kagarov E. G. : « O značenii nekotoryx russkix i ukrainskix narodnyx obyčaev », *IORJaS Akademii nauk* (Pg.), t. XXIII (1918), liv. 2, Pg., 1921, n° 3-4.
Maksimov S. V. : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, SPb., 1903, chap. « Mat'-syra zemlja », pp. 251-274 (rééd., SPb., 1994).
Markov A. : « Opredelenie xronologii russkix duxovnyx stixov v svjazi s voprosom ob ix proisxoždenii », *Bogoslovskij vestnik*, 1910, n° 6, pp. 357-367 ; n° 7-8, pp. 415-425.
Pavlov-Sil'vanskij : *Feodalizm v udel'noj Rusi*, SPb., 1910, pp. 427-433.
Smirnov S. : *Drevnerusskij duxovnik : Issledovanie po istorii cerkovnogo byta*, M., 1914, annexe II : « Ispoved' zemle ».
Sobolev A. N. : *Obrjad proščanija s zemlëj pred ispoved'ju, zagovory i duxovnye stixi*, Vladimir, 1914.

Après 1917.
Fedotov G. : « Mat' zemlja », in *Stixi duxovnye : Russkaja narodnaja vera po duxovnym stixam*, [P., 1935,] pp. 67-84 ; rééd. : M., 1991.
Kisin B. : *Bogorodica v russkoj literature : Opyt sociologičeskogo analiza*, M., 1929.
Komarovič V. L. : « Kul't roda i zemli v knjažeskoj srede XI-XIII vv. », *Trudy Otdela drevne-russkoj literatury*, M.-L., 1960, t. 16, pp. 84-104.
Obolenskaja S. N., Toporkov A. L. : « Narodnoe pravoslavie i jazyčestvo Poles'ja », in *Jazyčestvo vostočnyx slavjan*, dir. I. V. Dubov, L., 1990, pp. 150-177.
Samarin D. : « Bogorodica v russkom narodnom pravoslavii », *Russkaja mysl'*, 1918, n° 3-6.
Smirnov M. I. : « Kul't i krest'janskoe xozjajstvo v Pereslavl'-Zalesskom uezde : Po ètnografičeskim nabljudenijam », in *Trudy Pereslavl'-Zalesskogo istoriko-xudožestvennogo i kraevedčeskogo muzeja*, t. I : *Staryj byt i xozjajstvo Pereslavskoj derevni*, Pereslavl'-Zalesskij, 1927.
Tolstoj N. I. : « Pokajanie zemle : Ètnolingvističeskaja zametka », *Russkaja reč'*, 1988, n° 5, pp. 132-139.
Toporkov A. L. : « Materialy po slavjanskomu jazyčestvu : Kul't materi-syroj zemli v der. Prisno », in *Drevnerusskaja literatura : Istočnikovedenie*, L., 1984, pp. 222-233.

II. Arbres et forêt

1. Analyses d'ensemble

a) Arbres et végétation

Barrau J. : « L'Homme et le végétal », in *Histoire des mœurs*, t. I, P., Gallimard (« Bibl. de la Pléiade »), pp. 1279-1306.
Čajkanovič V. : *Mifologičeskie funkcii narodnyx rastenij*, M., 1985.
Durand G. : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969), P., Dunod, 1984, pp. 390-396.
Eliade M. : « La Végétation », in *Traité d'histoire des religions* (1949), P., Payot, éd. 1986, pp. 229-280.
Friedrich P. : *Proto-Indo-European Trees*, Chicago, 1970.
Zelenin D. K. : « Totemičeskij kul't derev'ev u russkix i u belorusov », *Izvestija AN SSSR, Otdel obščestvennyx nauk*, 1933, n° 6.
Zelenin D. K. : *Totemy-derev'ja v skazanijax i obrjadax evropejskix narodov*, M.-L., 1937.

b) Les bois et la forêt

Condominas G. : *Nous avons mangé la forêt*, P., Flammarion, 1982.
Dournes J. : *Forêt, femme, folie*, P., Aubier, 1978.
Eliade M. : *Forêt interdite* (roman).

Harrison R. : *Forêts : Essai sur l'imaginaire occidental*, P., Flammarion, 1992.
Maksimov S. V. : « Svjaščennye rošči », in *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila* (1903), M., rééd. 1994, pp. 228-239.
Verdier Y. : « Mythologie de la forêt », in *Mythes et croyances du monde entier*, P., Lidis-Brepols, 1985, pp. 376-380.

2. Bouleau

Bogatyrëv P. G. : *Russkoe narodnoe poètičeskoe tvorčestvo*, M., 1956.
Fischer A. : « Drzewo w wierzeniach i obrzedach ludu polskiego », *Lud*, 1937, t. XV, série 2.
Lane C. : *The Rites of Rulers : Ritual in Industrial Society : The Soviet Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Makarenko A. A. : « Sibirskij narodnyj kalendar' », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii*, t. XXXVI, 1913.
Obolenskaja S. N., Toporkov A. L. : « Narodnoe pravoslavie i jazyčestvo Poles'ja », in *Jazyčestvo vostočnyx slavjan*, dir. I. V. Dubov, L., 1990, pp. 172-173.
Propp Vl. : *Les Fêtes agraires russes* (éd. russe : 1963), P., Maisonneuve et Larose, 1987.
Rudnev V. A. : *Sovetskie obyčai i obrjady*, L., 1974.
Tolstaja S. M. : « Troickaja zelen' », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1986.
Tul'ceva L. A. : *Tradicionnye verovanija, prazdniki i obrjady russkix krest'jan*, M., 1990.
Vinogradova L. N., Usačeva V. V. : « Berëza », *Slavjanovedenie*, 1993, n° 6.
Zelenin K. D. : « Totemičeskij kul't derev'ev u russkix i u belorusov », *Izvestija AN SSSR, Otdel obščestvennyx nauk*, 1933, n° 6, p. 609-610.

3. Chêne

Bolsunovskij K. V. : *Pamjatnik slavjanskoj mifologii*, II : *Perunov dub*, Kiev, 1914.
Borovskij Ja. E. : *Mifologičeskij mir drevnix kievljan*, Kiev, 1982.
Famicyn A. S. : *Božestva drevnix slavjan*, SPb., 1884.
Gimbutas M. : « Perkunas/Perun : The Thunder God of the Balts and Slavs », *Journal of Indo-European Studies*, vol. I, 1973.
Herrmann J. : « Édifices et objets sculptés à destination cultuelle chez les tribus slaves du Nord-Ouest entre le VIIe et le XIIe siècle », *Slavica Gandensia*, n° 7-8, 1980-1981, pp. 41-68.
Ivakin G. Ju., Gupalo K. N. : « Svjaščennyj dub slavjan », in *Arxeologičeskie otkrytija 1976 goda*, M., 1977, pp. 300-301.
Ivakin G. Ju. : « Svjaščennyj dub jazyčeskix slavjan », *SÈ*, 1979, n° 2, pp. 106-115 (analyse plus détaillée que la précédente).
Ivanov V. V., Toporov V. N. : « Le Mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : Reconstruction du schéma », in *Échanges et communica-*

tions : Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire, dir. J. Pouillon et P. Maranda, P.-The Hague, Mouton, 1970.
Kuza A. V., Solov'eva G. F. : « Jazyčeskoe svjatilišče v zemle Radimičej », *SA,* 1972, n° 1, pp. 146-154.
Sedov V. V. : « Jazyčeskie svjatilišča smolenskix krivičej », *Kratkie soobščenija Instituta arxeologii,* n° 87, 1962.

4. Saule

Iov N. N. N. : « Obyčai i pover'ja v Verbnoe voskresen'e », *ÈO,* 1894, n° 1.
Kalinskij I. P. : « Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi », *Zapiski IRGO po otdeleniju ètnografii,* t. VII, 1877.
Maksimov S. V. : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila,* SPb., 1903, pp. 382-383.

5. Sorbier

Bajburin A. K. : « « Stroitel'naja žertva » i svjazannye s neju ritual'nye simvoly u vostočnyx slavjan », in *Problemy slavjanskoj ètnografii,* L., 1979.
Bajburin A. K. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan,* L., 1983.
Buslaev F. : *O narodnoj poèzii v drevnerusskoj literature,* M., 1859.
Demidovič P. P. : « Iz oblasti verovanij i skazanij belorusov », *ÈO,* 1896, n° 2-3, p. 130.
Izvestija OLEAÈ : Trudy ètnografičeskogo otdela, M., 1881, livre VI (n° 298, 299).
Kostomarov N. I. : *Ob istoričeskom značenii russkoj narodnoj poèzii,* Xar'kov, 1843.
Kostomarov N. I. : *Očerk domašnej žizni i nravov velikorusskogo naroda v XVI i XVII stoletijax,* SPb., 1860.
Pozdnjakov T. : « Svjatki », *Vladimirskie vedomosti,* 1899, n° 1.
Smirnov Ju. I. : *Slavjanskie èpičeskie tradicii,* M., 1974, pp. 88, 119.
Sobolevskij A. I. : *Velikorusskie narodnye pesni,* SPb., 1895, t. I, n°s 79 et 87.
Tul'ceva L. A. : « Rjabina v narodnyx pover'jax », *SÈ,* 1976, n° 5.
Zelenin D. K. : « Totemičeskij kul't derev'ev u russkix i u belorusov », *Izvestija AN SSSR, Otdel obščestvennyx nauk,* 1933, n° 6, pp. 591-629.
Zelenin D. K. : *Totemy-derev'ja v skazanijax i obrjadax evropejskix narodov,* M.-L., 1937.

III. Animaux

1. Études d'ensemble

a) En français

Clébert J.-P. : *Dictionnaire du symbolisme animal,* P., Albin Michel, 1971.
Delort R. : *Les animaux ont une histoire,* P., Seuil (coll. « Points »), 1984.
Durand G. : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1969), P., Dunod, 1984.
Prieur J. : *Les Animaux sacrés dans l'Antiquité,* [Rennes], Ouest-France Université, 1988.
Pujol R., Carbonne G. : « L'Homme et l'animal », in *Histoire des mœurs,* t. I, P., Gallimard (« Bibl. de la Pléiade »), 1990, pp. 1307-1388.
Radenković L. : « The Symbolical Status of Animals in Folk Magic », in *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs,* Belgrade, 1994, pp. 21-25.
Vartier J. : *Les Procès d'animaux du Moyen Âge à nos jours,* P., 1970.

b) En russe

Afanas'ev A. N. : « Zoomorfičeskie božestva u slavjan : Ptica, kon', byk, korova, zmeja, volk », *Otečestvennye zapiski,* 1852, n° 1, pp. 1-24 ; n° 2, pp. 95-118 ; n° 3, pp. 1-18.
Propp V. Ja. : « Skazki o životnyx », in *Russkaja skazka,* M., 1983, pp. 299-315.
Sokolova Z. P. : *Kul't životnyx v religijax,* M., 1972.

2. Cheval

Bajburin A. K. : « Stroitel'naja žertva », in *Problemy slavjanskoj ètnografii,* L., 1979.
Bajburin A. K. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan,* L., 1983.
Gura A. V. : « Opyt vyjavlenija struktury severnorusskogo svadebnogo obrjada (po materialam Vologodskoj gubernii) », in *Russkij narodnyj svadebnyj obrjad : Issledovanija i materialy,* éd. K. V. Čistov et T. A. Bernštam, L., 1978.
Howey M. O. : *The Horse in Magic and Myth,* London, 1923.
Moyle N. : « The Goddess : Prehistoric and Modern », in *Goddesses and Their Offspring : 19th and 20th Century Eastern European Embroideries,* Binghampton, Roberson Center for the Arts and Sciences — New York, 1986.
Potapov L. P. : « Kon' v verovanijax i èpose narodov Sajano-Altaja », in *Fol'klor i ètnografija,* L., 1977, pp. 164-178.
Propp Vl. : *Les Racines historiques du conte merveilleux* (1946), trad., P., Gallimard, 1983, pp. 220-236.
Sedov V. V. : « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobsščenija Instituta material'noj kul'tury AN SSSR,* fasc. 68, 1957, pp. 20-30.

Sedov V. V. : « Amulety-kon'ki iz drevnerusskix kurganov », in *Slavjane i Rus'*, M., 1968, pp. 151-157.

Stange N. : *Les Échos du culte de saint Georges chez les Slaves orientaux au* XIXe-*début* XXe *siècle*, thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, 1982-1983, p. 78.

Taranovskaja N. V. : « Kon'ki na kryšax », in I. Boguslavskaja (éd.) : *Dobryx ruk masterstvo : Proizvedenija narodnogo iskusstva v sobranii Gosudarstvennogo russkogo muzeja*, L., 1976, p. 67-72.

Tolstoï L. : *Souvenirs et récits*, P., Gallimard (« Bibl. de la Pléiade »), 1960, pp. 939-984.

Vernadsky G. : « The Eurasian Nomads and Their Impact on Medieval Europe : A Reconsideration of the Problem », in *Studi medievali*, Spoleto, 1963.

Zorin N. V. : *Russkaja svad'ba v severnom Povolz'e*, Kazan', 1981, pp. 89-91.

3. Grenouille

Afanassiev A. N. : *Les Contes populaires russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1978, conte n° 99, pp. 368-369.

Kirsanova R. M. : *Kostjum : Veščʹ i obraz v russkoj literature XIX v.*, M., 1989, p. 109.

Zelenin D. K. : *Vostočnoslavjanskaja ètnografija*, M., 1991.

4. Lièvre

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994, t. I, pp. 643-644.

Carey C. : *Les Proverbes érotiques russes : Études de proverbes recueillis et non publiés par Dahl' et Simoni*, The Hague-P., Mouton, 1972.

Gura A. V. : « Simvolika zajca v slavjanskom obrjadovom i pesennom fol'klore », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor : Genezis, arxaika, tradicii*, M., 1978, pp. 159-189.

Gura A. V. : « Zajac », in *Ètnolingvističeskij slovar' slavjanskix drevnostej : Proekt slovnika : Predvaritel'nye materialy*, M., 1984, 129-149.

Pomeranceva È. V. : *Mifologičeskie personaži v russkom fol'klore*, M., 1975.

Sumcov N. F. : « Zajac v narodnoj slovesnosti », *ÈO*, 1891, n° 3.

5. Loup

a) Études en langues occidentales

Bernard D. : *La Fin des loups en bas Berry,* XIXe-XXe *siècles : Histoire et traditions populaires*, Châteauroux, Impr. Badel, 1977.

Blankoff J. : commentaires qui accompagnent sa traduction du « Dit de la campagne d'Igor », *Marginales*, n° 122, oct. 1968, pp. 4-20.

Delort R. : « Loups », *L'Histoire*, n° 53, 1983, et n° 65, 1984.

Detienne M., Svenbro J. : « Les Loups au festin ou la Cité impossible », in M. Detienne et J.-P. Vernant : *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, P., Gallimard, 1979, pp. 215-237.

Durand G. : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, P., Bordas, 1969.

Eliade M. : « Les Daces et les loups », in *De Zalmoxis à Gengis-Khan : Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, P., Payot, 1970.

Georgieva I. : *Bulgarian Mythology*, Sofia, Svyat, 1985, p. 43-46.

Geste du prince Igor' (la), texte établi, traduit et commenté sous la direction de H. Grégoire, R. Jakobson et M. Szeftel, New York, Rausen Brothers, 1948.

Ichiro Ito : *The Werewolf Belief among the Slavic Peoples*, Tokyo, 1981.

Jakobson R. : « The Vseslav Epos », in *Russian Epic Studies*, Philadelphia, 1949.

Jakobson R. : *Selected Writings*, t. IV, « Slavic Epic Studies », The Hague-P., Mouton, 1966 (étude réalisée avec Gojko Ruzicic pour la Serbie et Marc Szeftel pour la Russie ancienne).

Kostrzewski J. : *Les Origines de la civilisation polonaise*, P., P.U.F., 1949, pp. 418-421.

Lais de Marie de France (les), traduits en français moderne par P. Jonin, P., Honoré Champion, 1982, p. 51.

Merveilleux (le) : L'imaginaire et les croyances en Occident, dir. M. Meslin, P., Bordas, 1984.

Ragache Cl., C. et G. : *Les Loups en France : Légende et réalité*, P., Aubier, 1981.

Senn H. : *Were-Wolf and Vampire in Romania*, New York, 1982.

Stange-Zhirovova N. : « Le Culte du loup chez les Slaves orientaux d'après les sources folkloriques et ethnographiques », *Slavica Gandensia*, n° 7-8, 1980-1981.

b) Travaux en russe

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994, t. III.

Petruxin V. Ja. : « Iz drevnejšej istorii russkogo prava : Igor' staryj — knjaz'-volk », *Philologia Slavica*, 1993.

Šejn P. V. : *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-zapadnogo kraja*, SPb., t. III, 1902, pp. 253-254.

Tokarev S. A. : *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskix narodov (XIX-načala XX v.)*, M. — L., 1957, pp. 44-47.

6. Oiseaux

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869, t. II, p. 137-138.

Afanassiev A. N. : *Les Contes populaires russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1978, « Le Coq et les meules » (conte n° 59), pp. 224-225.

Arnould de Grémilly L. : *Le Coq*, P., coll. « Symboles », 1958.

Balov A. V. : « Sledy jazyčeskogo kul'ta v russkix narodnyx domašnix ukrašenijax. Istoriko-ètnografičeskij očerk », *Russkij vestnik*, t. 304, juin 1906, pp. 98-101.

Dujčev I. S. : « K voprosu o jazyčeskix žertvoprinošenijax v drevnej Rusi », in *Kul'turnoe nasledie Drevnej Rusi*, M., 1976.

Eliade M. : *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, P., 1951.

Kedrina N. : « Obrjad kreščenija i poxoron kukuški... », *ÈO*, 1912, n° 1.

Maksimov S. V. : *Nečistaja nevedomaja i krestnaja sila*, SPb., 1903, p. 428-429.

Nekrylova A. F. : *Kruglij god. Russkij zemledel'českij kalendar'*, M., 1989, pp. 134-137.

Poltorackaja M. A. : *Russkij fol'klor. Xrestomatija, stat'i i kommentarii*, New York, 1964.

Razumovskaja E. N. : « Plač s kukuškoj », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1984, pp. 160-178 (comporte une analyse du rituel, les paroles et les notes de musique).

Sedov V. V. : « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija Instituta istorii material'noj kul'tury*, 1957, fasc. 68.

Smirnov V. : *Narodnye gadanija Kostromskogo kraja : Očerk i teksty*, Kostroma, 1927, pp. 41-42 *(Trudy Kostromskogo naučnogo obščestva po izučeniju mestnogo kraja : Vtoroj ètnografičeskij sbornik*, fasc. 41).

Sumcov N. F. : « Voron v narodnoj slovesnosti », *ÈO*, 1890.

Šejn P. V. : *Velokoruss v svoix pesnjax, obrjadax, obyčajax, verovanijax, skazkax, legendax, i t. p.*, t. I, fasc. 1 et 2, SPb., 1898-1902.

Tolstoj N. I. : « Ivan-Aist », in *Slavjanskoe et balkanskoe jazykoznanie*, M., 1984, pp. 115-118.

Veselovskij A. N. : « Geterizm, pobratimstvo i kumovstvo v kupal'skoj obrjadnosti », *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija*, t. CCXCI, 1894, pp. 287-318.

Vinogradova L. N. : « Devič'i gadanija o zamužestve v cikle slavjanskoj kalendarnoj obrjadnosti », in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, M., 1981, pp. 16-17.

Vyncke F. : « La Divination chez les Slaves », in *La Divination*, P., P.U.F., 1968, t. 1, p. 328.

7. Ours

a) Études générales

« Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist*, t. XXVIII, 1926, pp. 1-175.

Lang A. : « Deux mythes sur l'ours », *Revue des traditions populaires*, n° 7, 25 juil. 1887, pp. 289-291.

Leroi-Gourhan A. : *Les Religions de la préhistoire*, 4e éd., P., P.U.F., 1983.

« L'Ours — l'autre de l'homme », *Études mongoles et sibériennes*, n° 11, pp. 5-242.

Praneuf M. : *L'Ours et les hommes dans les traditions européennes*, P., Imago, 1989.

Warner E. : *The Russian Folk Theater*, The Hague-P., Mouton, 1977.

b) Travaux concernant la Russie

Afanassiev A. N. : *Les Contes populaires russes*, P., Maisonneuve et Larose, 1988, « La Jeune Fille et l'ours » (conte n° 43), pp. 90-91.

Balov A. V. : « Son i snovidenija v narodnyx verovanijax », *ŽS*, 1891, fasc. IV, p. 210.

Blankoff J. : « Deux survivances du paganisme en Vieille Russie : Les ornements en croissant de lune ; le culte de l'ours », *Slavica Gandensia*, n° 7-8, 1980-1981, pp. 9-31.

Famicyn A. S. : *Skomoroxi na Rusi*, SPb., 1889.

Košelev V. V : « K voprosu o medvedčikax, medvednikax i skomoroxax », in *Zreliščno-igrovye formy narodnoj kul'tury*, L., 1990, pp. 73-89.

Maksimov S. V. : « Sergač », in id. : *Sobranie sočinenij v 20-ti t.*, SPb., 1909, t. XIII.

Nekrylova A. F. : « Medvež'ja komedija », in *Russkie narodnye prazdniki, uveselenija i zreliščа* (konec XVIII-načalo XX v.), L., 1988, pp. 38-60.

Popova A. M. et Vinogradov G. S. : « Medvedv vozzrenijax russkogo starožilogo naselenija Sibiri », SÈ, 1936, n° 3, pp. 78-79.

Rovinskij D. A. : *Russkie narodnye kartinki*, SPb., 1881, chap. et 4 et 5 en particulier.

Uspenskij B. A. : *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskix drevnostej*, M., 1982, pp. 164-168.

Voronin V. V. : « Medvežij kul't v Verxnem Povolz'e v XI v. », *Kraevedčeskie zapiski Gos. Jaroslavo-Rostovskogo istoriko-arx. i xudoz. muzeja-zapovednika*, fasc. 4, Jaroslavl', 1960.

Vsevolodskij-Gerngross V. N. : *Istorija russkogo teatra*, M. — L., 1929, vol. 1.

8. Serpent

Durand G. : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, P., Bordas, 1969, p. 105 *sqq.*

Eliade M. : *Traité d'histoire des religions*, P., Payot, 1970, pp. 149-152 et 179.

Filologičeskie rasskazy russkogo naselenija vostočnoj Sibiri, Novosibirsk, 1987, pp. 96-97.

Ivanov V. V., Toporov V. N. : « Le Mythe européen du dieu de l'Orage poursuivant le Serpent », in *Échanges et communications : Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, textes réunis par J. Pouillon et P. Maranda, The Hague-P., Mouton, 1970, t. II, pp. 1181-1198.

Kostrzewski J. : *Les Origines de la civilisation polonaise*, P., P.U.F., 1949.

Propp V. Ja. : « Dobrynja i zmej », in *Russkij geroičeskij èpos*, L., 1955, pp. 172-197.

Propp Vl. : *Les Racines historiques du conte merveilleux* (1946), trad., P., Gallimard, 1983, pp. 305-306.

Uspenskij B. A. : *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavjanskix drevnostej*, M., 1982, p. 68-69.

9. Taureau et aurochs

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994, t. III.

Borovskij Ja. E. : *Mifologičeskij mir drevnix kievljan*, Kiev, 1982.

Conrad R. : *Le Culte du taureau : De la préhistoire aux corridas espagnoles*, P., Payot, 1978.

Efimenko A. : « Arteli v Arxangel'skoj gubernii », in *Sbornik materialov ob arteljax v Rossii*, fasc. 2, SPb., 1874.

Ivanov I. : « Kul't Peruna u južnyx slavjan », *IORJaS Imperatorskoj Akademii nauk*, t. VIII, 1903.

Lipec R. S. : *Èpos i drevnjaja Rus'*, M., 1969, pp. 229-238.

Lipec R. S. : « Obraz drevnego tura i otgoloski ego kul'ta v bylinax », *Slavjanskij fol'klor*, 1972, pp. 87-88.

Makašina : « Il'in den' i Il'ja-prorok v narodnyx predstavlenijax i fol'klore vostočnyx slavjan », in *Obrjady i obrjadovyj fol'klor*, M., 1982.

Sedov V. V : « Jazyčeskaja bratčina v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija Instituta istorii material'noj kul'tury*, fasc. 65, 1956, pp. 138-139.

Sedov V. V. : « K voprosu o žertvoprinošenijax v drevnem Novgorode », *Kratkie soobščenija Instituta istorii material'noj kul'tury*, fasc. 68, 1957, pp. 28-30.

Sumcov N. F. : « Tur v narodnoj slovesnosti », *Kievskaja starina*, janv. 1887.

Tolstoj I. I. : « Čudo u žertvennika Axilla na Belom ostrove » (1927), in id. : *Stat'i o fol'klore*, M.-L., 1966.

Xaruzin N. N. : « Iz materialov, sobrannyx sredi krest'jan Pudožskogo uezda Oloneckoj gubernii », *Oloneckij sbornik*, fasc. 3, Petrozavodsk, 1894, pp. 339-341.

IV. Izba

1. Études d'ensemble

Afanas'ev A. N. : « Religiozno-jazyčeskoe značenie izby slavjanina », *Otečestvennye zapiski*, 1851, n° 6, pp. 53-66.

Bajburin A. K. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan*, L.,1983.

Blomkvist E. È. : « Krest'janskie postrojki russkix, ukrainskix i belorusov », in *Vostočnoslavjanskij ètnografičeskij sbornik*, M., 1956 *(Trudy Instituta ètnografii*, nouv. série, t. XXXI).

Civ'jan T. V. : « Dom v fol'klornoj modeli mira (na materiale balkanskix zagadok) », *Trudy po znakovym sistemam*, t. 10, Tartu, 1978, p. 65 *sqq*.

Criqui M. : « L'Isba cosmique dans l'œuvre de Kliouiev », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. LX, fasc. 1, janv.-mars 1980.

Cuisenier J. : *La Maison rustique*, P., P.U.F., 1991.

Čekalov A. K. : *Narodnaja derevjannaja skul'ptura russkogo severa*, M., 1974.

Čižikova L. N. : « Žilišče », in K. V. Čistov (éd.) : *Ètnografija vostočnyx slavjan*, M., 1987, pp. 223-258.

Ivanov P. : « Narodnye obyčai, pover'ja, primety, poslovicy i zagadki, otnosjaščiesja k malorusskoj xate », *Xar'kovskij sbornik*, 1889, fasc. 3, section 2.

Kerblay B. : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973 (importante bibliographie).

Makoveckij : *Arxitektura russkogo narodnogo žilišča. Sever i verxnee Povolž'e*, M., 1962

Mexova G. I. : *Russkoe derevjannoe zodčestvo*, M., 1965.

Nevskaja L. G. : « Semantika doma i smežnyx predstavlenij v pogrebal'nom fol'klore, in *Balto-slavjanskie issledovanija, 1981*, M., 1982, pp. 110-111.

Opolovnikov A., Ostrovskij G. : *Rus' derevjannaja : Obrazy russkogo derevjannogo zodčestva*, M., 1981.

Pascal P. : « Mon village russe il y a quarante ans », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. VII, 1966, fasc. 3, pp. 293-310 ; repris dans id. : *Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969, pp. 75-110 ; et plus récemment, en annexe au livre de I. Stoliaroff : *Un village russe*, P., Plon, 1992, pp. 359-379.

Rybakov B. A. : « Dom v sisteme jazyčeskogo mirovozzrenija », in *Jazyčestvo drevnej Rusi*, M., 1987, pp. 460-517.

Solov'ev K. A. : *Žilišče krest'jan Dmitrovskogo kraja*, Dmitrov, 1930.

Stahl P.-H. : « L'Organisation magique du territoire villageois roumain », *L'Homme*, t. XIII, n° 3, juil.-sept. 1973, pp. 150-162.

Stasov V. V. : « Kon'ki na krest'janskix kryšax », *Izvestija arxeologičeskogo obščestva*, 1861, t. 3.

Suvorov N. N. : « O kon'kax na krest'janskix kryšax v nekotoryx mestax Vologodskoj i Novgorodskoj gubernij », *Izvestija arxeologičeskogo obščestva*, 1863, t. 4.

« Symbole et lieu », *Cahiers de l'Herne* : « Famille et habitation », P., 1959.

Sysin A. N. : *Sel'skoe žilišče po dannym rabot sanitarnyx organov RSFSR*, M., 1928.

2. Hache

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994, t. I, pp. 254, 267-268, 277 ; t. II, p. 18.

Billington J. : *The Icon and the Axe*, pp. 26-28 et les notes détaillées 44-47, pp. 638-639.

Borovskij Ja. E. : « Jazyčestvo drevnego Kieva », in *Trudy V Meždunarodnogo kongressa slavjanskoj arxeologii*, M., 1987, t. III, pp. 38 et 40.

Conte Fr. : *Les Slaves : Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*, P., Albin Michel, 1986, pp. 378-379, sur la fonction de la hache guerrière dans la mythologie scythe (rééd., 1996).

Darkevič V. P. : « Topor kak simvol Peruna v drevnerusskom jazyčestve », *SA*, 1961, n° 4, pp. 91-101.

Maksimov S. V. : *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, SPb., 1903.

Nikiforovskij P. Ja. : *Prostonarodnye primety i pover'ja, suevernye obrjady i obyčai, legendarnye skazanija o licax i mestax v Vitebskoj Belorussii*, Vitebsk, 1897.

Russkoe narodnoe iskusstvo Severa : Sbornik statej, L., 1968.

Rybakov B. A. : *Remeslo drevnej Rusi*, M., 1948.
Smirnov K. A. : « Novye dannye o počitanii topora drevnimi slavjanami », *SA*, 1977, n° 3, pp. 289-290.
Vasilenko V. : *Russkaja narodnaja rez'ba i rospis' po derevu XVIII-XX vv.*, M., 1960.
Voronin N. : *Očerki po istorii russkogo zodčestva XVI-XVII vv.*, M.-L., 1934, pp. 101-103.
Zelenin D. K. : « Narodnyj obyčaj « gret' pokojnikov » », *Sbornik Xar'kovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva*, t. XVIII, 1909 (reproduit dans la réédition récente de ses œuvres : *Izbrennye trudy. Stat'i po duxovnoj kul'ture*, 1901-1913, M., Indrik, 1994, pp. 164-178).
Zelenin D. K. : « Magičeskaja funkcija primitivnyx orudij », *Izvestija AN SSSR*, 1931, 7e série, n° 6.

3. Poêle

Afanas'ev A. N. : *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, M., 1865-1869 ; rééd. : M., Indrik, 1994, t. I, pp. 64-65 ; t. II, pp. 34-38.
Bajburin A. K. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan*, L., 1983.
Bogatyrëv P. G. : « Verovanija velikorussov Šengurskogo uezda », *ÈO*, 1916, n° 3-4.
Caisson M. : « Le Four et l'araignée : Essai sur l'enfournement thérapeutique en Corse », *Ethnologie française*, 1976, n° 3-4, pp. 365-380.
Blomkvist E. È. : « Krest'janskie postrojki russkix, ukraincev i belorusov », in *Vostočnoslavjanskij ètnografičeskij sbornik*, M., 1956.
Gromyko M. M. : *Tradicionnye normy povedenija i formy obščenija russkix krest'jan XIX v.*, M., 1986.
Kagarov E. G. : « O značenii nekotoryx russkix i ukrainskix narodnyx obyčaev », *IORJaS Akademii nauk* (Pg.), t. XXIII (1918), liv. 2, Pg., 1921, n° 3-4.
Kerblay B. : *L'Isba d'hier et d'aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, pp. 39-41.
Lévi-Strauss Cl. : *Le Cru et le cuit*, P., 1964.
Pascal P. : *Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969, pp. 83-84.
Straxov A. B. : *Kul't xleba u vostočnyx slavjan : Opyt ètnolingvističeskogo issledovanija*, München, Otto Sagner, 1991.
Toporkov A. L. : « Ritual "perepekanija" rebënka u vostočnyx slavjan », in *Fol'klor : problemy soxranenija, izučenija i propagandy : Vsesojuznaja naučno-praktičeskaja konferencija*, M., 1988.
Toporkov A. L. : « « Perepekanie » detej v ritualax i skazkax vostočnyx slavjan », in *Fol'klor i ètnografičeskaja dejstvitel'nost'*, SPb., 1992, pp. 114-118.
Šejn P. V. : *Velikoruss v svoix pesnjax, obrjadax, obyčajax, verovanijax, skazkax, legendax, i t. p.*, SPb., 1898-1900, n° 1556.

4. Portes et fenêtres

Pervuxin N. G. : *Èskizy predanij i byta inorodcev Glazovskogo uezda*, Vjatka, 1880, èskiz 5.
Red'ko A. : « Nečistaja sila v sud'bax ženščiny-materi », *ÈO*, 1899, n° 1-2.
Straxov A. B. : *Kul't xleba u vostočnyx slavjan : Opyt ètnolingvističeskogo issledovanija*, München, Otto Sagner, 1991, pp. 55-56.
Sumcov N. F. : « O slavjanskix narodnyx vozzrenijax na novorožděnnogo rebënka », *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija*, SPb., t. CCXII, 1880.
Sumcov N. F. : « Prodaža rebënka (obrjadovaja) », in *Ènciklopedičeskij slovar'*, éd. F. A. Brokgauz et I. A. Efron, t. 25, liv. 49, SPb., 1898.
Toporov V. N. : « K simvolike okna v mifopoètičeskoj tradicii », in *Balto-slavjanskie issledovanija*, 1983, M., 1984, pp. 164-185.

5. Seuil

Bajburin A. K., Levinton G. A. : « K opisaniju organizacii prostranstva v vostočnoslavjanskoj svad'be », in *Russkij narodnyj svadebnyj obrjad : Issledovanija i materialy*, éd. K. V. Čistov et T. A. Bernštam, L., 1978, pp. 89-105.
Bajburin A. K. : « Problema "ličnost' i tradicija" v trudax Ju. Pentikjajnena », *SÈ*, 1982, n° 2, pp. 133-139.
Bajburin A. K. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan*, L., 1983, pp. 137, 216-217.
Bogatyrëv P. G. : *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, M., 1971, pp. 251 et 270.
Darkevič V. P. : « Topor kak simvol Peruna v drevnerusskom jazyčestve », *SA*, 1961, n° 4, p. 98.
Lavonen N. A. : « Funkcional'naja rol' poroga v fol'klore i verovanijax karel », *Fol'klor i ètnografija*, L., 1984.
Ivanov P. : « Narodnye obyčai, pover'ja, primety, poslovicy i zagadki », *Xar'kovskij sbornik*, 1889.
Ivanov P. : *Očerk vozzrenij krest'janskogo naselenija Kupjanskogo uezda na dušu i na zagrobnuju žizn'*, Xar'kov, 1909.
Jastrebov I. S. : *Materialy po ètnografii Novorossijskogo kraja*, Odessa, 1894.
Miloradovič V. : « Narodnye obrjady i pesni Lubenskogo uezda Poltavskoj gubernii, zapisannye v 1888-1895 gg., *Sbornik Xar'kovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva*, 1897, fasc. X.
Popov N. : « Narodnye predanija žitelej Vologodskoj gubernii... », *ŽS*, 1903, fasc. III.
« Porog », in *Ènciklopedičeskij slovar'*, éd. F. A. Brokgauz et I. A. Efron, t. 48, SPb., 1898, p. 578b.
Serebrennikov F. : « Obyčai i obrjady krest'jan Sebežskogo uezda pri krestinax, svad'bax i poxoronax », in *Pamjatnaja knižka Vitebskoj gubernii na 1865 g.*, SPb., 1865.
Simina G. Ja. : « Narodnye primety i pover'ja Pinež'ja », in *Russkij fol'klor : Poètika russkogo fol'klora*, fasc. XXI, L., 1981.

Straxov A. B. : *Kul't xleba u vostočnyx slavjan : Opyt ètnolingvističeskogo issledovanija,* München, Otto Sagner, 1991.
Civ'jan T. V. : « K semantike prostranstvennyx i vremennyx pokazatelej v fol'klore », in *Sbornik statej po vtoričnym modelirujuščim sistemam,* Tartu, 1973.
Zavarin : « O sueverijax i predrassudkax, suščestvujuščix v Vologodskoj eparxii », *Vologodskie eparxal'nye vedomosti,* 1870, n° 5, 1870.
Zelenin D. K. : *Opisanie rukopisej učënogo arxiva IRGO,* t. III, Pg., 1916, p. 1089.
Zelenin D. K. : « Stroitel'naja žertva », in *Totemy-derev'ja v skazanijax i obrjadax evropejskix narodov,* M.-L., 1937.

6. Table

Bajburin A. K. : *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan,* L., 1983.
Bajburin A. K., Toporkov A. L. : *U istokov ètiketa,* L., 1990.
Sumcov N. F. : « Obrjadovoe upotreblenie na svad'bax stola », in id. : *O svadebnyx obrjadax, preimuščestvenno russkix,* Xar'kov, 1881, pp. 193-194.

Table

AVANT-PROPOS 11

TRANSLITTÉRATIONS ET ABRÉVIATIONS UTILISÉES 13

INTRODUCTION 15
Le contexte 16
Des croyances traditionnelles, à l'est comme à l'ouest de l'Europe 18
Église et paganisme 19
Un panthéon slave ? 20
Un « génie » du paganisme ? 21
Des dieux païens aux saints chrétiens ? 22
Héritage païen et « double foi » 23
Comprendre le monde alentour 24

LIVRE I
LES ÉLÉMENTS

INTRODUCTION 29

I. L'EAU 30
Le mythe de l'eau et de la pluie 30
Les eaux et leur système 32
L'eau céleste 32
L'eau souterraine 34

L'eau terrestre 35
Eau stagnante et eau vive 35
Les rituels de pluie 38
L'eau et les rites de passage 40
L'eau et le cérémonial du mariage 41
L'eau, la maladie, le pardon 42
L'eau, le départ et la mort 43
Les rites de divination 44
L'eau et le monde des sorciers 46

II. L'AIR 48
L'air et le souffle 48
Le vent 49
Le bon vent ou le vent apaisé 49
Le vent mauvais 52
Rafales et tourbillons 53

III. LA TERRE 59
Le culte de la terre-mère et ses origines 59
La mère et ses incarnations 62
La terre-mère nourricière (kormilica) 62
La terre — Mère de Dieu (Bogorodica-Zemlja) 64
Les dialogues de l'homme et de la terre 66
Le dialogue nostalgique 66
Le dialogue respectueux 67
Dies irae 70
Le dialogue protecteur 72
Le dialogue religieux : la confession à la terre 77
Le dialogue amoureux 79

IV. LE FEU 83
Le feu et sa puissance 83
Le feu : origines et vertus 85
Le feu céleste 85
Le feu, la mort et les ancêtres 88
Le feu « vivant » et son rôle rituel 90
Le feu protecteur 93
Le feu et ses passions 95

LIVRE II
LA FORÊT ET LES ARBRES

INTRODUCTION 101
La forêt 102
L'homme et les arbres 103
L'arbre et la maison 105
Le « culte » et sa pratique 106

I. LE CHÊNE 109

II. LE BOULEAU 118
Le bouleau et ses qualités matérielles 120
Aspects rituels 121
Les rites de passage 121
Les rites de mariage 121
Le bouleau et les ancêtres 123
Les rites calendaires 124
Les femmes et le culte du bouleau 124
Le bouleau et le culte de la fertilité 127
Le bouleau et les rites de protection 129

III. LE SORBIER 132

IV. LE SAULE 138

V. ARBRES SUSPECTS, IMPURS ET MAUDITS 140

LIVRE III
LES ANIMAUX

INTRODUCTION 147
Les animaux et leurs sentiments 148
Une proximité de vie et de destin 149

I. LE CHEVAL 151
Le substrat préchrétien 151
Le cheval, le sacrifice et l'amulette 152
Le cheval, le devin et la mort 153

Le cheval, le clan, la passion 156
La robe comme code 157
Le cheval et les rites de protection 158
Le cheval et la noce 158
Le cheval et la fête 160
Le cheval et la maison 161
La mort du petit cheval 163

II. LE BŒUF, LE TAUREAU ET L'AUROCHS 165
Les sacrifices des paysans russes au XIXe siècle 166
Les os et les cornes 169

III. L'OURS 172
L'ours et ses « origines humaines » 174
Les rapports de l'ours et de la femme 175
L'ours protecteur 178
L'ours voyant 181
L'ours et la ville de Iaroslavl 182
L'ours et les divertissements en Russie 182

IV. LE LOUP 185
Le diable, le loup et le Bon Dieu 186
L'homme-loup 188
Le loup protecteur 193
Le chien, le loup et les frontières 194
Le loup gris, le prince et l'Oiseau 195
Un détour chez les Slaves du Sud : Vuk et le loup 196

V. LE LIÈVRE 201
Le lièvre et la fécondité 201
Le lièvre et les forces impures 202

VI. LA GRENOUILLE ET LA FERTILITÉ 204
Un puzzle à reconstituer 204

VII. LE SERPENT ET LE DRAGON 213
Le serpent ou la protection jalouse 214
Le serpent et la fertilité 215
Le serpent-dragon : de la terreur à la séduction 217

VIII. LES OISEAUX 220
L'âme et l'oiseau 221
Les oiseaux et la divination 221
La poule et le coq 222
Le coq, le sacrifice et la mort 223
Le coq et la prospérité de la maisonnée 224
L'aigle 226
Le coucou 227
Le coucou et la mort 227
Le coucou, les femmes et le printemps 228
L'oiseau et sa couleur 230
L'Oiseau de feu et le Coq d'or 230
L'oiseau blanc 230
L'oiseau noir 231

IX. LES ANIMAUX ET LA MORT 233
Les funérailles des animaux 233
Les animaux, les hommes et leurs funérailles 235
Le sens des funérailles animales 235
Les animaux ont-ils une âme ? 236

LIVRE IV
L'IZBA

INTRODUCTION 241
Une civilisation du bois 242
Bâtir 243

I. BÂTIR ET CONSACRER 245
L'univers environnant et sa dimension spirituelle 245
Endroits suspects ou favorables 248
L'espace 249
Le temps 249
Les composants 250
L'art et la manière 252
La hache ou la scie ? 252
Charpentiers ou artisans du malheur ? 254
La victime expiatoire dans les rites de construction 256

II. UNE GÉOGRAPHIE SACRÉE 262
Les axes du sacré 263
L'espace de l'izba et ses angles 263
Le « coin rouge » (krasnyj ugol) 264
Une géographie morale 265
Frontières et limites 268
Le seuil 269
Le seuil et ses gardiens 269
Le seuil, l'heur ou le malheur 270
Le seuil et les rites de passage 272
La porte et la fenêtre 275

III. DEUX ÉLÉMENTS DU SACRÉ 277
Le poêle 277
L'espace du poêle et sa fonction symbolique 277
Le poêle et la vie 278
Le poêle et sa fonction d'intégration 279
Le poêle, la femme et la gauche 280
Le poêle et le mariage 281
Le poêle, l'enfant et la maladie 283
Le poêle, la mort et l'autre monde 285
La table 287
La table et le sacré 287
La table, les rites de passage et de protection 289
La table et le mouvement 291

EN GUISE DE CONCLUSION 293
Une vision dédoublée du temps et de l'espace 295
Une vision dédoublée du Bien et du Mal 295
Double ou triple foi ? 299
L'héritage païen et son avenir 299

ANNEXE

SOURCES ET ÉTAT DE LA RECHERCHE 303
Les études russes et soviétiques 303
Les sources russes avant 1917 303

Les sources russes après 1917 et les conditions de la recherche ethnographique en U.R.S.S. 308
Les études récentes 314
Les travaux occidentaux 315

REMERCIEMENTS 319

NOTES 323

BIBLIOGRAPHIE 373

DU MÊME AUTEUR

Aux éditions Albin Michel

Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale (VIe-XIIIe siècles), 1986 ; rééd. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996.

Chez d'autres éditeurs

Christian Rakovski (1873-1941). Essai de biographie politique, Paris, H. Champion, 1975, 2 vol., 898 p.

Un révolutionnaire-diplomate : Christian Rakovski. L'Union soviétique et l'Europe (1922-1941), Paris, Mouton, 1978, coll. « Civilisation et sociétés », n° 57, 355 p.

(En collaboration) *L'Union soviétique dans les relations internationales*, Paris, Economica, 1982, 548 p.

Collaboration à l'Encyclopédie *Mythes et croyances*, Paris, Lidis, 1985.

(En collaboration) *Les Grandes Dates de l'histoire russe et soviétique*, Paris, Larousse, 1993.

Articles et comptes rendus dans les *Cahiers du monde russe et soviétique*, les *Cahiers slaves*, la *Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale*, la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, la *Revue du droit public et de la science politique*, la *Slavic Review*, la *Revue des études slaves*.

Bibliothèque Albin Michel
Histoire

MARTINE AZOULAI
Les Péchés du Nouveau Monde,
les manuels pour la confession des Indiens
(XVIe-XVIIe siècle)

MARC BARATIN, CHRISTIAN JACOB
Le Pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident

ROGER CHARTIER
Culture écrite et société,
l'ordre des livres (XIVe-XVIIIe siècle)

C. DAUPHIN, P. LEBRUN-PEZERAT, D. POUBLAN
Ces bonnes lettres, une correspondance
familiale au XIXe siècle

JANINE DRIANCOURT-GIROD
L'Insolite Histoire des luthériens de Paris
de Louis XIII à Napoléon

NICOLE EDELMAN
Voyantes, guérisseuses et visionnaires
en France, 1785-1914

FRANCIS FREUNDLICH
Le Monde du jeu à Paris (1715-1800)

PAUL GERBOD
Voyage au pays des mangeurs de grenouilles,
la France vue par les Britanniques du XVIIIe à nos jours

ROBERT HUGHES
Barcelone — la ville des merveilles

LYNN HUNT
Le Roman familial de la Révolution française

CHRISTIAN JACOB
L'Empire des cartes, approche théorique
de la cartographie à travers l'histoire

PHILIPPE JACQUIN
Le Cow-Boy,
un Américain entre le mythe et l'histoire

GERD KRUMEICH
Jeanne d'Arc à travers l'histoire

ANNE-MARIE LE BOURG-OULÉ
Roi d'un jour. Les métamorphoses d'un rêve dans le théâtre européen

ARLETTE LEBIGRE
Les Dangers de Paris au XVIIe siècle

DOMINIQUE LEJEUNE
Les Sociétés de géographie en France et l'expansion coloniale au XIXe siècle

ALFRED MORABIA
Le Gihâd dans l'Islam médiéval, le « combat sacré » des origines au XIIe siècle

LÉO MOULIN
La Vie des étudiants au Moyen Âge

BARBARA DE NEGRONI
Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIIIe siècle

BRUNO NEVEU
Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles

JACQUES PROUST
L'Europe au prisme du Japon, XVIe-XVIIIe siècle

MICHÈLE RIOT-SARCEY
La Démocratie à l'épreuve des femmes, trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848

PIERRE-PAUL SAGAVE
1871, Berlin-Paris

MARTINE SEVEGRAND
Les Enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle
L'Amour en toutes lettres. Questions à l'abbé Viollet sur la sexualité (1924-1943)

CATHERINE VINCENT
Les Confréries médiévales dans le royaume de France, XIIIe-XVe siècle

MARTINE VAN WŒRKENS
Le Voyageur étranglé. L'Inde des Thugs, le colonialisme et l'imaginaire

COLLECTIF
Allemagne-France, lieux et mémoire d'une histoire commune

COLLECTIF UNESCO
Destins croisés, cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens

La composition de cet ouvrage a été réalisée par Nord Compo, l'impression et le brochage ont été effectués sur presse Cameron dans les ateliers de ***Bussière Camedan Imprimeries*** *à Saint-Amand-Montrond (Cher), pour le compte des Éditions Albin Michel.*

Achevé d'imprimer en janvier 1997.
N° d'édition : 16029. N° d'impression : 4/45.
Dépôt légal : janvier 1997.