

COMPTES RENDUS

CONTE Francis, **l'Héritage païen de la Russie : le paysan et son univers symbolique**, Paris, Albin Michel, 1997, 426 pages, carte. ISBN 2-226-08918-7

L'ethnographie est une de ces disciplines qui sont actuellement « éditorialement sacrifiées », disait récemment Pierre Nora, responsable des sciences humaines chez Gallimard¹. La parution d'un ouvrage d'ethnographie russe, le premier du genre en français, n'en est que plus remarquable. La Russie offre encore des vestiges importants des croyances et des représentations symboliques traditionnelles ; certaines régions (le Nord, le Poles'e) constituent un laboratoire vivant pour les chercheurs. Cela était encore plus vrai au début du siècle, qui a vu l'essor des recherches ethnographiques inspirées au XIX^e siècle par le romantisme, le slavophilisme puis le populisme avant d'être victimes de l'idéologie bolchevique antipaysanne et anti-religieuse.

L'ouvrage de Francis Conte traite des croyances populaires se rapportant au monde qui entoure le paysan russe : les éléments (l'eau, l'air, la terre, le feu), la forêt et les arbres (le chêne, le bouleau, le sorbier, le saule, les arbres suspects, impurs et maudits), les animaux (le cheval, le bœuf, le taureau et l'aurochs, l'ours, le loup, le lièvre, la grenouille, le serpent et le dragon, les oiseaux), l'isba² (sa construction, sa géographie sacrée, le poêle et la table). Ce plan a l'avantage de correspondre aux objets et aux forces de la nature sacralisées (positivement ou négativement), et qui sont probablement pour la plupart des hiérophanies préchrétiennes ; il permet aussi de fournir des clés interprétatives à d'autres textes ou d'autres rites que ceux que l'A. mentionne. Les cycles dans lesquels fonctionne ce symbolisme (la vie humaine de la naissance à la mort, les cycles calendaires) se trouvent cependant par là-même dispersés dans différents chapitres (les rites de mariage, par exemple, sont évoqués p. 41, 121, 273)³. Mais l'A. a précisé d'emblée qu'il ne proposait que des « études de cas volontairement limitées » (p. 15).

Description et interprétation.

Pour chaque sujet, l'A. cite un choix de croyances populaires puis en propose une interprétation en déchiffrant ou en reconstituant leur symbolisme.

Les témoignages et études d'ethnographes des XIX^e-XX^e siècles (A. N. Afanas'ev, S. V. Maksimov, D. K. Zelenin), les enquêtes du prince V. N. Tenišev, dont les archives ne sont pas plus accessibles maintenant qu'à l'époque soviétique (p. 308), et les travaux des chercheurs actuels (ethnographes et ethnolinguistes) de l'Institut d'ethnographie de Saint-Pétersbourg et de l'Institut d'études slaves et balkaniques de Moscou (dirigé par N. I. Tolstoj [1923-1996]), constituent la base de la documentation de l'A., scrupuleusement signalée dans les notes. S'y ajoutent le folklore (chants, contes et légendes) et des textes littéraires, depuis la *Chronique des temps passés* jusqu'à la littérature de l'Âge d'argent. Ce recours à des sources diverses (parfois un peu hétéroclites pour montrer l'universalité du symbolisme, cf. p. 62-63) se justifie dans une perspective d'anthropologie culturelle : l'A. cherche avant tout à reconsti-

1. *Le Monde*, 18 avril 1997, p. IX.

2. L'A. écrit *izba*. La forme francisée (avec un *s*) s'emploie cependant depuis deux siècles. Le *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris,

Le Robert, 1992) indique que « la graphie *izba* (1863, M^{me} de Ségur) est sortie d'usage ».

3. L'article sur le rite de l'*opaxivanie* (labourage rituel contre les épizooties), annoncé p. 236, a paru : Fr. Conte, « Un rituel archaïque de la Russie paysanne : l'*opaxivanie* », *Slovo*, n° 17, 1996, p. 209-218.

tuer l'univers symbolique du paysan russe. Le recoupement des sources, le rapprochement d'éléments apparemment hétérogènes est dans ce cas-là fécond : on peut reconstituer, ainsi qu'un puzzle ou une mosaïque, « un ensemble dont le codage s'est progressivement effacé de la mémoire collective » (p. 204) : ainsi le lien entre la grenouille et la fertilité est-il reconstitué à partir d'illustrations de la chronique de Radziwill, d'une découverte archéologique, du conte russe de la Princesse-grenouille et d'une ballade bulgare. En bon scientifique, l'A. présente ces tentatives de reconstructions comme des « hypothèses de travail » (p. 293), mais celles-ci sont dans l'ensemble convaincantes. L'hétérogénéité des documents révèle l'ensemble des modalités du sacré. Le chapitre sur l'eau, pour donner un exemple, commence par le rappel du mythe cosmogonique du dieu de la foudre Perun poursuivant le dragon avalueur d'eau, puis distingue l'eau *céleste*, qui apporte la fertilité et la richesse, avec les rituels destinés à faire tomber la pluie (mélange de prières chrétiennes et de rites magiques, p. 39 ; cf. nos rogations), l'eau *souterraine* (sources, puits) et l'eau *terrestre*, avec l'eau stagnante, habitée par des forces démoniaques, et l'eau vive bénéfique. L'eau est utilisée aussi pour les rites de passage (bain rituel de la fiancée), la guérison, la purification (des morts) ou la divination (chansons de prédiction « à la soucoupe »). La même diversité de valeurs et de fonctions sera observée pour les autres éléments primordiaux, ainsi que pour nombre d'arbres et d'animaux.

Nécessairement tributaire de ses sources (qui au XIX^e siècle sont loin d'avoir été collectées avec toutes les précisions nécessaires), l'A. ne peut indiquer si telle croyance ou tel rite est général ou rare, indigène ou importé, ni dans quel contexte religieux (orthodoxe, vieux-croyant⁴, sectataire) ou ethnique (russe, finno-ougrien, altaïque...) il a été observé (mais l'origine géographique est toujours précisément indiquée⁵). Bien qu'ayant subi encore plus de médiations, les sources littéraires ne sont pas à négliger. L'A. y a quelquefois recours, directement (le *Dit de la troupe d'Igor*, Puškin, Dostoïevskij, Mel'nikov-Pečerskij, L. Tolstoj, A. Blok, M. Prišvin, L. Reymont), ou par l'intermédiaire de commentateurs pour Esenin ou Kljuev, ce dernier offrant un matériau d'une richesse considérable pour la civilisation paysanne du Nord (mais la part de mythologie personnelle et de mythologie populaire est difficile à déterminer⁶ ; il en irait de même pour les évocations du paganisme russe que l'on trouve dans les romans de Pil'ňjak). L'A. cite ainsi le rapport à la Terre-Mère des héros de Dostoïevskij, Remizov, Zajcev, Grin (p. 64). Gogol', Dal' (parfois qualifié d'« écrivain ethnographique », avec Mel'nikov-Pečerskij), les populistes (Zlatovratskij, Korolenko), les écrivains « néo-paysans » de l'Âge d'argent (S. Klyčkov, dont les romans sont une mine ethnographique⁷, A. Čapygin) peuvent aussi utilement corroborer ou compléter les enquêtes des ethnographes. Le lecteur dispose du moins maintenant d'un guide pour déchiffrer la symbolique de l'univers du paysan russe tel qu'il apparaît dans la littérature russe ou soviétique : tout le chapitre sur le vent mauvais et les tourbillons (*vixri*) pourra ainsi éclairer « les Démons » (*Besy*) de Puškin ou « les Douze » de Blok (on regrette cependant l'absence d'un chapitre sur

4. L'A. souligne p. 137 l'intérêt que représenterait une étude détaillée des rites des vieux-croyants (ou plus exactement de certaines sectes de sans-prêtres fort éloignées de la « pure » Vieille Foi).

5. Par erreur, le gouvernement d'Orël figure au moins sept fois sous le nom de gouvernement d'Orlov.

6. L'« isba cosmique » de Kljuev n'est pas seulement « le symbole parfait de la Russie et de sa spiritualité » (p. 241) ou l'image d'une régression intra-utérine (cit. p. 246). Kljuev lui confère une valeur eschatologique originale : elle est le « sanctuaire de la terre », la « maison du père » (du Père vers lequel le cheval de son faîte la conduit), la préfiguration du paradis.

7. Cf. l'extraordinaire description des rites accompagnant la première sortie du bétail à la Saint-Georges de printemps ou la vision de la résurrection du « cimetière aux vaches » dans *Knjaz' mira* (1928, rééd. : Paris, YMCA-Press, 1985 ; trad. : *le Livre de la Vie et de la Mort*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981), pouvant illustrer le chapitre sur les funérailles des animaux (p. 233 sq.). L'enterrement des animaux domestiques est toutefois moins éloigné de la vision chrétienne du monde qu'il ne paraît (p. 234) : l'idée de la divinisation de toute la création se trouve dans la Bible (Gen. 9, 10), et la doctrine de l'apocatastase a été défendue par nombre de Pères de l'Église : il est, ici comme ailleurs, très difficile de distinguer l'origine, païenne ou chrétienne, des croyances et des coutumes.

la neige et la tempête de neige) ; de même, le chapitre sur le sorbier aidera à interpréter le symbolisme de cet arbre chez Pasternak ou Cvetaeva⁸.

L'ouvrage est complété par une importante bibliographie thématique (p. 373-416), précédée d'un panorama des sources et de l'état de la recherche : sources (archives, sociétés russes d'ethnographie avec leurs publications, historiographie, bibliographies...)⁹, études d'ensemble sur la paysannerie russe, le paganisme et les croyances populaires, études locales (par régions, gouvernements et districts) puis thématiques, correspondant aux chapitres de l'ouvrage ; à elle seule, cette bibliographie est de la plus grande utilité, tant est vaste la littérature ethnographique : le lecteur trouvera tout de suite l'essentiel sur les sujets traités, et un guide pour la recherche.

Après la citation ou la description, l'interprétation est la seconde étape de toute étude ethnographique¹⁰. L'A. évite les interprétations obsolètes, comme celles de l'école mythologique (Afanas'ev), qui gardent cependant une valeur dans la mesure où c'est par leur intermédiaire qu'écrivains et poètes de l'Âge d'argent ont utilisé les croyances populaires. Le structuralisme et la sémiotique sont maintenant la grille de lecture la plus couramment utilisée par les ethnologues russes. L'A. en use sagement, pour ordonner et rendre intelligibles des faits épars et divers. La sémiotique de l'isba, notamment (l'espace de l'isba et ses angles, les frontières et les limites), est fort bien exposée. Les systèmes binaires d'oppositions (intérieur/extérieur, haut/bas, bien/mal)¹¹ sont nuancés, l'A. soulignant souvent l'*ambivalence* des éléments étudiés (l'eau, « qui fait vivre et qui tue », « présente dans les rites de passage, ceux de la naissance, du mariage et de la mort » (p. 47 ; cf. p. 298), le feu, purificateur ou destructeur¹², le seuil, bénéfique ou maléfique, avec l'interdit toujours très vivant de se dire au revoir sur le seuil, etc.). Tout objet d'étude ethnographique possède une quantité de traits, et le recours à des ensembles (des associations) qui varient ou se recoupent, convient souvent mieux pour les décrire que de simples oppositions.

Double foi ou religion populaire ?

La notion de double foi (*dvoeverie*) est couramment utilisée depuis la fin du XIX^e siècle pour caractériser les survivances (*perezžitki*), ou les « superstitions » païennes dans le christianisme du peuple russe. L'A. définit bien cette double foi, qui implique « 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

8. Nous aurions aimé trouver l'origine de la coutume qui consiste à joncher le sol de branches de sapin pour un enterrement (cf. *la Dame de pique*).

9. Bien que les périodiques indiqués p. 380 renferment beaucoup de publications de sources ethnographiques, une bibliographie des sources primaires aurait été utile : chrestomathies de folklore, recueils de chants rituels, de contes, de superstitions, prédictions, incantations, etc. On pourra se reporter aux biographies du livre de L. Gruel-Apert, *la Tradition orale russe*, Paris, P.U.F., 1995. Il vient de paraître un recueil de 400 récits mythologiques oraux collectés dans le Nord russe en 1970-1990 (*Мифологические рассказы и легенды русского Севера*, éd. et comm. O. A. Čerepanova, Izd. S.-Peterburgskogo universiteta, 1996, 212 p.).

10. Sur les problèmes épistémologiques posés à l'ethnographie, cf. Dan Sperber, *le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982 : « Le travail de l'ethnologue consiste et à rassembler et à produire lui-même des représentations » (p. 31).

11. On trouve une liste de ces oppositions binaires dans l'introduction de V. V. Ivanov et V. N. Toporov à *Славянская мифология : энциклопедический словарь*, М., Ёllis Lak, 1995.

12. À la suite de S. V. Maksimov, l'A. indique (p. 87) que les bélemnites, ou « doigts du diable » censés protéger de la foudre, sont des « pierres en forme de flèches » [selon l'étymologie de ce mot grec] : les bélemnites sont en fait des fossiles de mollusques. Ce n'est pas tant cette précision qui importe, cependant, que le fait qu'en Russie comme en France, les bélemnites sont appelées « pierres de foudre » (cf. P. Saintyves, « Le folklore des outils préhistoriques et des pierres de foudre », in *Corpus du folklore préhistorique en France*, t. 2, Paris, 1934). Toujours à propos du feu, les brûlements collectifs de vieux-croyants n'ont pas existé « jusqu'au XIX^e siècle » (p. 90).

déterminé à l'une ou à l'autre des modalités du sacré que l'on reconnaît la double foi, à la différence du syncrétisme » (p. 23-24). Ce double système de références s'observe, par exemple, dans l'attitude envers le sorcier, qui prend la relève du pape quand celui-ci est impuissant face à la nature, et qui était souvent invité aux cérémonies en même temps que le pape¹³. Les actes de magie, la divination, les offrandes aux rivières, aux sources, les sacrifices d'animaux dont l'A. cite de nombreuses survivances, appartiennent incontestablement au pôle païen de la double foi. Encore pourrait-on distinguer ce qui dérive d'un culte païen proprement dit, tel ce culte du chêne, lié à celui du sanglier, reconstruit à partir de vestiges trouvés près de Kiev (p. 109-117), de ce qui est une manifestation de la « pensée primitive » (L. Lévy-Bruhl, G. Van Der Leeuw), ou sauvage, mythique, magique, prélogique... — catégorie universelle de l'esprit humain qui n'est pas propre aux peuples dits primitifs (et n'est pas propre au paganisme slave). L'A. n'a toutefois pas pour but de reconstruire le paganisme slave (cela a déjà été fait, de différentes manières, par L. Leger, B. Unbegaun, L. Niederle, A. Rybakov, S. A. Tokarev, N. I. Tolstoj, etc.). Il cherche seulement à retrouver dans les croyances et les coutumes du paysan russe (avec des incursions chez les Slaves du Sud) l'héritage païen présent sous un vernis de christianisme ou coexistant avec celui-ci.

Cette « dichotomie », ou « vision dédoublée » (p. 295) du temps et de l'espace (pur et impur), où l'église et le coin aux icônes sont opposés au bain, au séchoir, au carrefour, à la lisière gardés par les forces du mal, existe bien dans la conscience du paysan, mais faut-il la qualifier de « double foi » ? Oui, si l'on se place du côté de l'observateur scientifique, soucieux de retrouver l'origine des différentes strates qu'il distingue dans les représentations et les rites du paysan, ou du théologien qui doit séparer le bon grain de l'ivraie. Non, si l'on essaie de comprendre de l'intérieur la mentalité populaire, étrangère à la démarche analytique et caractérisée par une grande unité (même si génétiquement elle est composite) : la « vision dédoublée » ne signifie pas le dédoublement de la conscience religieuse, elle n'existe qu'à l'intérieur d'une conception du monde ou d'une religiosité unique, à l'intérieur de ce syncrétisme que l'A. distinguait justement de la double foi.

Cette distinction entre double foi et syncrétisme est fondamentale, mais elle semble perdue de vue quand l'A. parle, à propos du rituel du « feu vivant » (obtenu par frottement), servant à allumer les cierges devant l'iconostase, d'« exemple parfait du syncrétisme que pouvait représenter la "double foi" » (p. 93 ; c'est nous qui soulignons)¹⁴. Le saule, de même, « dans la mesure où les coutumes paysannes qui le concernent incluent des aspects chrétiens, tout en gardant une certaine dimension magique » (p. 138) ressortit plus au syncrétisme qu'à la double foi. L'A. parle d'« osmose » (entre la terre et la Mère de Dieu, p. 65), et ce terme, plus encore que celui de syncrétisme, trop philosophique, semble mieux correspondre à la réalité vécue par le peuple au XIX^e-XX^e siècle que celui de double foi ou de « diglossie culturelle »

13. Un petit chapitre de *Čertuxinskij balakir'* (M., 1928, p. 293-294) de S. Klyčkov montre bien l'attitude (prudente) du paysan envers le pape et le sorcier :

« En haut, un peu au-dessus des nuages, il y avait Dieu, et en-dessous, au village, le pape, le sorcier et le staroste.

Autrefois, c'était tout ! Mais à présent, il y a tant d'autorités que l'on s'y perd pis que dans une forêt ombreuse.

Sans le sorcier et le pape, le paysan n'entreprendait pas la moindre chose tant soit peu importante.

Le paysan raisonnait ainsi : ne pas complaire au pape entrera en compte dans l'autre monde, si du moins il existe, cet autre monde, qui le sait ?

Mais vouloir se passer du sorcier, c'était être tourmenté jusqu'à la mort, il vous gratifiait de quelque grosseur pierreuse à l'aine et vous restiez bancroche tant que vous ne lui ameniez pas une vache.

Dieu soit loué, il y a maintenant des docteurs, les sorciers ont disparu, dans notre village de Čertuxino, le dernier sorcier, Tixon Usačev, a été enterré avant la guerre [de 1914]. Il n'a pas eu le temps de transmettre son art, lequel se transmet sur un balai de bouleau après le bain ou sur une queue de chien. »

14. P. Sébillot parle de paroissiens — « païens innocents », « qui ne considèrent pas comme damnables des usages transmis par les anciens, et qu'ils regardent comme se rattachant à une sorte de religion supplémentaire, et licite après tout » (P. Sébillot, *le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, O. Doin, 1908, p. XXII).

(p. 24) qui implique une opposition entre deux systèmes et une réflexion sur ses propres croyances. Il ne faudrait sans doute employer l'expression de double foi que dans un sens historique ou génétique, en le réservant aux premiers temps de la christianisation de la Russie, marqués par l'antagonisme des rituels et des croyances. Dans son *Istoriija russkoj cerkvi* (1904), E. Golubinskij parle de « double foi manifeste, consciente », suivie (après le XIII^e siècle selon A. Kartašev) par une « double foi cachée, inconsciente ». Ce *modus vivendi* syncretique correspond à ce que nous connaissons en Occident sous le nom (parfois contesté) de *religion populaire*, riche d'éléments païens gallo-romains et germaines. Au XIX^e siècle, le paysan russe pratique une religion populaire qui se caractérise comme en Europe occidentale par la maîtrise symbolique ou magique de l'espace et du temps (*pogoda*), pour assurer avant tout la fécondité des hommes, des animaux et de la terre, par « la foi en un Dieu capable d'action magique sur la réalité naturelle », l'adhésion « au concret des besoins humains »¹⁵, la recherche du sensible et du tangible, et l'intégration de traditions antérieures archaïques (« folkloriques »).

L'A. parle justement p. 193 de « coexistence pacifique entre les différentes strates de croyance qui formaient la foi du paysan ». Mais si, en géologie, les strates sont visibles à l'œil nu, il est très difficile en ethnologie de « définir l'origine des rites et des croyances populaires » (p. 15, p. 11) : la conversion au christianisme n'a pas fait que « surimposer une nouvelle strate de croyances à la vision du monde constituée au fil des siècles » (p. 87). Il y a un rapport dialectique entre la religion savante, qui s'adapte, par l'intermédiaire du clergé local (cf. p. 23), aux mentalités populaires, et celles-ci qui influent en retour sur la religion savante. L'Église orthodoxe a absorbé beaucoup d'éléments païens, que l'A. mentionne : saints protecteurs héritiers des divinités païennes, œufs de Pâques¹⁶, décoration de l'église avec des branches de bouleau à la Trinité, culte des morts, etc. La religion populaire naît de cette osmose. Le paysan ne fait pas la distinction entre orthodoxie et paganisme, il ne comprend pas que l'on puisse « faire le tri » dans ses croyances et ses pratiques¹⁷ (il en est allé de même à l'intérieur de l'orthodoxie, comme on l'a vu avec le schisme de la Vieille Foi). Il n'y a pas de rationalisation, on ne s'interroge pas sur le pourquoi ou sur l'origine du geste rituel ou magique, qu'il est seulement important de répéter. La limite entre le paganisme ainsi sanctifié, intégré au christianisme, et le paganisme « pur » est extrêmement difficile à établir. Ce syncrétisme est certes le signe d'une continuité symbolique qui va des temps préchrétiens à nos jours, mais il n'est pas forcément le résultat d'une superposition d'éléments chrétiens à des éléments antérieurs : il peut aussi s'agir d'un glissement du religieux au magique, le geste dont la finalité a été oubliée devenant superstition, ou encore d'une création de rites nouveaux. Les ethnologues (pas seulement soviétiques) ont trop vite fait d'assimiler au « paganisme » (valorisé positivement ou négativement) tout ce qui s'écarte tant soit peu du dogme et de la pratique de l'Église savante : ils s'en tiennent à la théorie de la survivance que dénonçait ainsi A. Van Gennep : « Pour eux [les folkloristes] tout rite et toute croyance non conformes aux dogmes ni au rituel chrétien admis par la Papauté sont des *survivances* d'anciennes coutumes et d'anciennes croyances. Comme si dès la conversion au christianisme tout pouvoir d'inventer de nouveaux rites ou d'élaborer de nouvelles croyances s'était évanoui pour toujours¹⁸. »

Les choses sont encore plus complexes si l'on dépasse cette trop schématique dichotomie paganisme-christianisme : d'une part en ne considérant pas le paganisme, manifestation de l'*homo religiosus*, comme l'antipode du christianisme, qui lui-même est « nécessairement farci de pré-chrétien¹⁹ », d'autre part en faisant intervenir, à la suite de N. I. Tolstoï, un troisième élément du syncrétisme religieux populaire, une troisième culture constituée d'éléments

15. R. Manselli, *la Religion populaire au Moyen Âge : problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand – Paris, J. Vrin, 1975, p. 52, 116.

16. Dans les Pyrénées, on pratiquait jusqu'à la fin du XIX^e s. la teinture des œufs avec des peaux d'oignons ou des feuilles de lierre : encore un trait slave qu'il faut relativiser.

17. C'est pourquoi le terme de « triple foi » (expression de N. I. Tolstoï citée p. 299) comme synonyme de syncrétisme ne nous semble pas correspondre à la mentalité paysanne.

18. A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, t. I, Paris, Mercure de France, MCMVIII, p. 91.

19. E. Poulat, in *la Religion populaire*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1979, p. 406.

byzantins, médiévaux (occidentaux) et orientaux, véhiculant les « apocryphes » (notamment cosmogoniques, tels le *Six o Golubinoj knige*²⁰) et les conduites carnavalesques²¹. En conséquence, il nous semble que le concept de « double foi », dans une perspective anthropologique synchronique, ne peut plus être utilisé qu'avec les plus grandes réserves.

Une spécificité russe ?

L'aire géographique de l'étude dépasse, par une sorte de panslavisme ethnologique qui met en valeur ce qui unit les Slaves, les limites de la Russie : l'Europe orientale, la Sibérie, les Balkans slaves fournissent souvent des exemples qui montrent, au-delà des particularités régionales, une unité ethnographique qui entre cependant dans l'ensemble plus vaste du monde indo-européen. L'A. s'appuie sur les ouvrages occidentaux d'ethnologie et de symbolique, et apporte quelques éléments de comparaison avec le monde non slave (p. 55, 203, 211, 294), en souhaitant réserver une étude comparative pour plus tard (p. 293). Cet élément comparatiste, qui faisait défaut aux articles publiés dans les numéros spéciaux de *la Revue russe* (n° 8, 1995) et d'*Ethnologie française*²², est en effet indispensable pour juger de l'originalité du monde slave : quantité de croyances et de rites décrits par l'ethnographie russe se retrouvent dans d'autres aires ethniques, et le lecteur qui connaît un peu les manuels ou les ouvrages de P. Sébillot, A. Van Gennep, J. Frazer, M. Eliade, N. Belmont, etc. peut se demander s'il y a vraiment une spécificité russe, ou si le temps et l'espace ne donnent lieu qu'à des variantes particulières d'archétypes pratiquement universels. Souligner cet universalisme est répondre à la récupération du paganisme slave par certains courants d'extrême-droite, danger brièvement évoqué par l'A. en conclusion (p. 299).

La spécificité russe peut sembler plus visible dans la symbolique de l'isba : la construction en bois, le poêle maçonné sont étrangers à l'Europe du Sud, mais elle doit être nuancée : l'Europe centrale et nordique connaissent ces types de construction, et la plupart des fermes françaises avaient un four à pain attenant à la maison ; les rites mêmes liés au choix de l'emplacement, à la fondation, à la prise de possession de l'habitation nouvelle se retrouvent également un peu partout en Europe. Parmi les animaux étudiés, le cheval, avec sa vénération héritée du culte du cheval des tribus finno-ougriennes, des Scythes et des Mongols, est à juste titre étudié en premier. À l'écart des steppes eurasiennes, notre territoire n'a pas connu le culte du cheval, mais celui de l'ours était encore récemment vivant dans les Pyrénées (p. 176) et seul l'ours sibérien, l'« ours-chamane²³ », offre peut-être une véritable originalité, liée à une mythologie complexe (l'ours est le créateur du cosmos et de la société). La vache, avec son symbolisme de la fécondité que Esenin a bien chanté, aurait mérité un développement (de même que l'élan, le corbeau, le rossignol, les abeilles..., mais l'A. a dû se limiter). Tout le chapitre sur le bouleau « russe » est également très bien venu : la « captation d'héritage » (p. 119) par l'idéologie et l'imagerie soviétiques dont il a fait l'objet ne doivent pas occulter les significations archaïques de cet arbre, lié au culte de la vie renaissante mais aussi aux esprits du Mal (p. 120-131). Une étude restreinte, par exemple, au Nord russe, qui reste l'un des meilleurs conservatoires des croyances populaires en Europe, ferait sans doute apparaître des particularismes russes liés à l'activité de paysans-pêcheurs qui n'ont pas connu le servage, à la « civilisation du bois » (p. 242), au climat, aux ethnies indigènes, à la tradition du chant épique, aux différents courants de la Vieille Foi.... Maintenant qu'elle s'est ouverte à des méthodes et des thèmes nouveaux, l'ethnographie russe peut confronter ses résultats avec ceux du monde extérieur.

L'intention de l'A. était de « restituer » (p. 293) la perception et le symbolisme des éléments naturels et du monde végétal, animal et domestique. Compte tenu des limites inhérentes

20. On en reconnaît la trace dans la citation de A. K. Bajburin, p. 62.

21. N. I. Tolstoï, « Язычество древних славян », in V. K. Volkov *et al.*, éd., in *Очерки истории культуры славян*, М., Indrik, 1996, p. 147-148, 160. Même texte dans *Славянская мифология*, *op. cit.*, p. 15-26.

22. « Russie – Rossija – Paroles russes », éd. J. Cuisenier et Fr. Conte, *Ethnologie française*, t. XXVI, 1996, fasc. 4.

23. Cf. B. Chichlo, « L'ours-chamane », *Études mongoles et sibériennes*, n° 12, 1981, p. 35-112.

à toute étude des représentations symboliques d'une civilisation passée, Fr. Conte s'est acquitté de cette tâche avec clarté, et il nous offre un manuel d'ethnologie symbolique fort utile (et très agréable à lire). On admirera son don à dominer et synthétiser une masse de matériaux dans laquelle il aurait été facile de se perdre. Les questions que nous avons soulevées témoignent seulement de l'importance et des implications du sujet, et l'on n'en attend qu'avec plus d'impatience la suite annoncée, qui portera sur les représentations populaires du monde de l'au-delà.

Michel NIQUEUX

DE LA NEVILL' [FOY DE LA NEUVILLE], **Записки о Московии**, introduction, établissement du texte, traduction et commentaires de A. S. Lavrov, Moskva, Institut istorii RAN, Allegro-Press, 1996, 304 pages, illustrations, bibliographie, index des noms, index des termes géographiques, index analytique. ISBN 5-87859-013-1

Cet ouvrage est le premier d'une série consacrée à la Russie vue par les étrangers, du XV^e au XIX^e siècle. Espérons, comme le souhaite le comité de rédaction, que les conditions financières et politiques permettront de poursuivre cette entreprise prometteuse et de mener à bien le programme prévu. Ce serait d'autant plus souhaitable qu'il y a actuellement en Russie, semble-t-il, un regain d'intérêt pour les relations de voyageurs étrangers sur la « Moscovie »²⁴.

Le récit de voyage de Foy de la Neuville, *Relation curieuse et nouvelle de Moscovie*, a été publié à Paris en 1698. On sait que La Neuville a été envoyé en Russie sur proposition du marquis de Béthune, ambassadeur de France à Varsovie. Il séjourne à Moscou d'août à décembre 1689, à la fin de la régence de Sophie, dont la chute survient en septembre. La Neuville assiste ainsi au triomphe de Pierre I^{er} et du clan Naryškin. Il semble avoir écrit dès 1690 son récit de voyage, qui ne paraîtra que huit ans plus tard. En 1699, l'ouvrage sera réédité sans changement à La Haye, et deux traductions seront publiées : une en anglais à Londres, et une en hollandais à Utrecht. Une nouvelle traduction anglaise a vu le jour en 1994.

La *Relation curieuse et nouvelle de Moscovie* a été traduite deux fois en russe au XIX^e siècle : en 1841 et 1891. Celle de 1891 a été rééditée en 1988. Une édition bilingue accompagnée d'un commentaire approfondi était considérée il y a quelques années comme un luxe inaccessible²⁵. La publication d'Aleksandr Lavrov propose non seulement une traduction nouvelle du récit de La Neuville, mais un texte français établi à partir de trois manuscrits plus fiables que la version imprimée : la copie de la B.N.F. et deux copies conservées à la Bibliothèque de Hanovre. Par ailleurs, A. Lavrov, qui a déjà publié plusieurs articles sur La Neuville, a exploré à Paris les archives du ministère des Affaires étrangères, et à Moscou le RGADA. Avec sa copieuse introduction, ses variantes, ses notes, sa bibliographie et des index fort utiles, son livre peut être considéré comme la première édition critique du récit de La Neuville.

On sait toujours peu de choses sur les origines du vicomte de La Neuville et sur sa vie jusqu'au milieu des années 1680. A. Lavrov s'est efforcé de percer les mystères de la biographie de ce diplomate aventurier, dont l'existence même avait été longtemps mise en doute.

24. Voir par ex. la traduction russe nouvelle, en 1990, des *Travels* de Jerome Horsey, qui résida en Russie de 1573 à 1591 (édition tirée à 100 000 exemplaires). Voir aussi la toute récente publication du *Voyage en Moscovie (Moscovische Reyse)* de Nicolaas Witsen (1664-1665), dans une traduction russe due à la Hollandaise Wilhelmina Trisman, décédée en 1982 (SPb., 1996, avec la reproduction des dessins de Witsen). Une thèse de « candidat » a été soutenue à Moscou en 1993 par Giuseppe Amato sur les récits de voyageurs italiens en Russie aux XV^e et XVI^e siècles (*Сочинения итальянцев о России конца XV-XVI веков : историко-библиографический очерк*, 2^e éd., M., Russkoe slovo, 1995, 152 p.). Signalons la traduction russe par A. Lavrov de notre article sur Jean Sauvage dans *Слова и твzвуки*, Paris – SPb., 1993, n^o 2, p. 40-49.

25. Ju. N. Bospjatyx, compte rendu de l'éd. citée de Horsey, *История СССР*, 1991, n^o 2, p. 188.