Courants religieux du monde russe et russisé (XVIII^e-XXI^e s.)

Jean-Luc Lambert

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/879>

DOI : 10.4000/asr.879

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 373-380

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Luc Lambert, « Courants religieux du monde russe et russisé (XVIII^e-XXI^e s.) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 20 janvier 2011, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/879> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.879>

Courants religieux du monde russe et russisé (xviii^e-xxi^e siècles)

Cette année, nous avons poursuivi nos recherches sur les interactions religieuses dans l'ouest sibérien, et avons commencé par interroger un paradoxe apparent, mis en évidence l'an dernier en travaillant sur les révoltes autochtones du xix^e siècle : alors que les peuples de l'ouest sibérien sont en contact avec les Russes depuis très longtemps – les Nénètses et les Ougriens de l'Ob sont mentionnés dans la *Chronique des temps passés* à la date de 1096, et certains groupes ougriens ont été militairement conquis dès 1483-1484 –, les traditions orales autochtones, par ailleurs très riches, ne mettent pas en scène les relations conflictuelles, pluriséculaires, avec les Russes. Si de très nombreux récits ont été collectés sur de supposées guerres interethniques se déroulant dans un temps antérieur à la conquête, l'ethnologue ne dispose pas d'histoires autochtones racontant les conflits, bien réels, avec les Russes, et il n'y a aucune raison d'évoquer un éventuel biais dans le recueil des données, car l'ethnographie de ces peuples n'a pas été réalisée exclusivement par des chercheurs russes, les Hongrois et les Finnois ayant, par exemple, été très présents sur ces terrains de Sibérie occidentale. Évidemment, cela ne signifie pas que ces événements n'ont pas laissé de traces, mais qu'ils n'ont pas été élaborés, jusqu'à une date très récente (les années 1990), sous forme discursive par ces peuples qui ont « traditionnellement » une conception non linéaire du temps ; nous avons trouvé précédemment un écho des répressions des années 1930 dans le domaine du rituel : alors que les groupes de l'OGPU avaient utilisé des matraques, dans les « jeux de l'ours » périodiques de ce temps-là, des esprits terrifiants, à la fin du rituel, mettent à mort des figurines-boucs émissaires dans un endroit secret précisément à l'aide de gros bâtons (cf. *Annuaire*, t. 113, p. 362).

Il existe toutefois une exception pour les Ougriens de l'Ob : le Hongrois Antal Reguly a collecté un chant, connu sous le nom de « chant du baptême », qui relate la conversion forcée d'un Mansi du début du xviii^e siècle, à l'époque des grandes campagnes d'évangélisation menées par Leščinskij. Ce texte a été publié à la fin du xix^e siècle, comme les autres textes mansk collectés par Reguly, par Bernát Munkácsi et il appartient à un ensemble de quatre chants intitulé *Chant du prince de la Konda*, que nous avons choisi d'étudier. Pour les données de Reguly, nous ne disposons généralement pas d'informations contextuelles. Nous savons toutefois qu'il a rencontré Aleksandr Satygin, le prince de la Konda (un affluent de l'Ob), en mars 1844, (mais ce dernier était russifié et enseignait

à la ville de Tobolsk), et un peu plus tard la sœur de celui-ci. Toutefois, ces chants n'ont pas été notés auprès des descendants directs de Satyga, le prince de la Konda du début du XVIII^e siècle, car dans son *Calendarium* qui vient enfin d'être publié (2008), Reguly indique qu'il a noté le premier chant du prince de la Konda le 31 décembre 1843. Il travaille alors avec ses deux principaux informateurs, Baxtjar et Jurkin, et tout porte à penser que c'est avec le premier d'entre eux, qui était notamment un excellent conteur, qu'il a noté trois de ces quatre chants ; Reguly indique en effet qu'il en a recueilli un – une variante d'un des précédents – avec Jurkin.

Ces chants appartiennent au registre des chants personnels ; chaque individu, au moins chez les peuples ouraliens de Sibérie, se forge le sien qui lui restera étroitement associé – ce chant est comparé aujourd'hui à une carte d'identité. Leurs contenus sont donc très variés et, à l'analyse, le groupe des quatre chants du prince de la Konda se subdivise en deux. Alors que le « chant du baptême » (*peernän tuum eeri en mansi*) est toujours présenté de manière isolée par les commentateurs, l'analyse montre qu'il ne peut être dissocié du « chant de l'oncle [paternel] Loaš » (*Loaš oašä-poušiškwe eeri en mansi*) qui en constitue la première partie. Celui-ci met en scène la vie routinière du prince Loaš, et tout porte à penser que ce personnage peut être identifié au prince historique Satyga, connu par la chronique de Novickij pour avoir tenté de s'opposer à l'évangélisation du début du XVIII^e, et dont nous savons par ailleurs qu'il a effectivement été par la suite baptisé. De manière classique, Loaš décrit dans son chant sa naissance, montre qu'il devient prince à la suite de son père en obtenant ses beaux vêtements de fonction et qu'il s'acquitte loyalement de sa charge envers les Russes à qui il apporte tous les ans le tribut lors d'un voyage à Tobolsk (sur les princes, cf. *Annuaire*, t. 116, p. 332-333).

Le chant du baptême, qui montre la manière dont l'évangélisation a été vécue, met en scène le même personnage, même si celui-ci n'est alors plus nommé. De fait, nous avons mis en évidence de nombreux renvois entre les deux textes (vêtements d'apparat, voyage à Tobolsk, caisse venant du père). Immédiatement, c'est une image mêlant incompréhension et stupeur qui se dégage du texte. Il décrit une attaque du village par les troupes russes associées aux missionnaires, alors que le prince était un sujet fidèle. Il prend les armes pour repousser une première fois l'agresseur, et la seconde fois, vaincu, il est emmené de force à Tobolsk, jeté en prison et converti. Il y a là une idée essentielle de rupture : la fin du chant donne à comprendre que le baptême est perçu comme irréversible. La vision cyclique du temps s'achève sur ce point de non-retour. Nous avons pu montrer que, par sa structure et certains de ses éléments, ce texte, qui est donc le seul document ancien à présenter « la vision des vaincus », se retrouve précisément dans des récits, notés très récemment par Dominique Samson, relatifs aux répressions des années 1930 ; de ce point de vue, ces récits ougriens constituent des variantes modernes du chant du baptême.

Par ailleurs, il est à remarquer que la structure de ce chant du baptême se retrouve aussi dans un chant de l'ours bien connu qui en offre une transposition

mythique. Le récit est cette fois totalement anhistorique et c'est l'ours qui est à la place du prince tandis que le rôle des cosaques est joué par Mir-Susne-Xum, la divinité tutélaire ob-ougrienne. Celle-ci intègre (comme nous l'avons vu l'an dernier) de multiples éléments venant du monde russe et est comparable en particulier à Saint Georges, si important du point de vue de la symbolique politique russe. Au lieu d'être amené comme le prince à la ville de Tobolsk, l'ours est dans le chant amené à cheval au village où il va être fêté. Ce chant est par ailleurs isolé dans le corpus des chants de l'ours et ne peut être comparé par sa trame narrative qu'au chant du baptême. Cette transposition mythique montre, une nouvelle fois, comment des représentations d'événements singuliers sont finalement intégrées au système religieux local en perdant toute dimension historique.

Ces parallélismes structurels ont permis d'approfondir l'analyse des jeux de l'ours dans leur globalité. En effet, dans le chant du baptême, l'homme est amené à la ville, change de vêtement et est baptisé dans une maison pouilleuse alors que l'ours est, lui, amené au village et installé dans une belle maison où on le pare aussi de beaux atours. Il change lui aussi de statut et semble subir une « conversion », conçue à partir du baptême. Au moment où l'ours arrive au village, il y a alors systématiquement des jeux d'eau ou de neige, qui sont supposés le purifier, mais ceux-ci sont difficilement compréhensibles pour ces sociétés où les purifications se font généralement par fumigation – l'eau est, elle, tout de même l'élément du baptême. L'ours, par ailleurs, une fois qu'il est dans la maison, a de nouveaux parents, puisqu'il est considéré, selon son sexe, comme le fils ou la fille du chasseur qui l'a tué, et c'est chez lui que se déroule le rituel. Ce chasseur, considéré comme le père de l'ours, est quant à lui appelé, dans la langue codée des jeux de l'ours, « prince ». De plus, ces rites de conversion permettent de penser la transformation de la bête sauvage tuée en forêt en enfant que le dieu céleste est supposé, sur le modèle christique, avoir envoyé aux hommes, en le faisant descendre du ciel dans un berceau. L'ours tué est, lui aussi, installé sur une couche appelée littéralement « berceau », et c'est l'image d'un jeune enfant qui s'impose ici. Une fois l'ours ainsi converti, les hommes lui chantent en début de rituel son histoire de fils du dieu céleste. Chaque soir de fête, des chants de l'ours, de ce point de vue comparables à des berceuses, sont interprétés devant la dépouille de l'animal par trois hommes qui balancent leurs bras, peut-être pour évoquer les balancements du berceau supposés faire grandir le jeune enfant. Des jeux et des danses sont ensuite exécutés pour le réjouir. À la fin du rituel, l'ours est finalement « tué » par une série de personnages masqués, son âme est alors censée repartir au ciel, et le chasseur qui avait réellement abattu l'animal en forêt, ainsi que ses parents, prennent alors le deuil de leur « enfant ».

Les deux autres chants personnels des « chants du prince de la Konda » sont des variantes l'un de l'autre et mettent en scène, non un prince finalement converti, mais un autre personnage essentiel des cultures ob-ougriennes : le chanteur. Le chanteur est en effet le seul spécialiste rituel présent lors des

jeux de l'ours, c'est lui qui, à l'aide d'une cithare et sans vêtement particulier, appelle les très nombreuses divinités que des acteurs vont représenter dans la maison où le rituel est organisé. Dans le « chant de mon grand-père Tur » (*Tur oašem voarem eeri*), le chanteur – « l'homme au chant sonore [?] », *errän sujtsene [?] [xum]* – parle de sa vie, de son activité, et surtout imagine qu'à sa mort les siens vont oublier de l'inhumer avec sa cithare. Il va alors la réclamer en frappant le couvercle de son cercueil jusqu'à ce qu'on le déterre pour mettre enfin l'instrument sur son corps. Nous avons analysé les représentations entourant la cithare, qui renvoie à l'âme du chanteur, à la différence du tambour du chamane conçu, lui, comme un objet animé distinct, représentant par exemple un renne-esprit ou une fille-esprit. Cela est à relier avec le rôle du battoir qui est le médiateur indispensable entre le chamane et son tambour et qui n'a pas d'équivalent pour la cithare dont les cordes sont directement pincées, sans faire appel à un objet-tiers.

Nous avons ensuite analysé plus en profondeur les rôles et fonctions du « chanteur » ob-ougrien, difficiles à distinguer de ceux attribués, ailleurs en Sibérie, au « chamane ». Déjà les sources du XVIII^e siècle montrent qu'en relation avec les répressions religieuses liées à la christianisation, les chamanes ob-ougiens ont troqué leurs tambours contre des cithares, qui passent inaperçues aux yeux des Russes – les tambours sont, par endroits, réapparus au XIX^e siècle. Dans l'ouest sibérien, à chaque esprit est associée une mélodie distinctive qui permet au chamane, en début de rituel, de l'appeler, par un chant habituellement accompagné au tambour, et c'est précisément là le rôle du chanteur qui, lors des jeux de l'ours, joue à la cithare la mélodie (*taan* en mansi) de chaque divinité locale invitée à venir se produire à la fête. Or plusieurs dizaines de divinités sont conviées au cours d'un seul et même rituel. Le chanteur doit donc toutes les connaître et d'autre part, selon les chants de l'ours, le chanteur est le seul à pouvoir communiquer directement avec l'âme de l'ours. À l'analyse, tout porte à penser que ce chanteur dont le rôle est aussi essentiel que discret est, par ailleurs, bel et bien chamane. Il n'est donc pas surprenant qu'au sein de l'aire ob-ougrienne, les jeux de l'ours les plus élaborés et les plus complexes aient été clairement observés là où les chamanes étaient les plus nombreux. De plus, nous possédons plusieurs descriptions où un spécialiste rituel entreprend une cure, de type chamanique, à l'aide d'une cithare.

Afin de tester cette hypothèse d'une identification entre chanteur et chamane, nous avons ensuite travaillé sur la question des spécialistes rituels ob-ougiens, *a priori* très nombreux si l'on se fie aux termes les désignant (une quinzaine en khante et une quinzaine en mansi, avec en outre une forte variation régionale). Globalement, deux thèses s'affrontent : selon les uns le chamanisme ob-ougrien se serait déstructuré sous l'effet de la christianisation violente du XVIII^e siècle, selon les autres, il n'aurait jamais été aussi développé que chez les autres peuples de l'ouest sibérien. Nous avons donc tout d'abord étudié chacun des termes désignant les spécialistes rituels potentiels. Seul un terme mansi et un terme khante, connu seulement en ce cas chez des Khantes de l'est, désignent intrinsèquement

le chamane (respectivement *najt* et *jol*), les autres sont des termes descriptifs du type « homme qui fait tel ou tel type d'incantation », « homme aux esprits vivants », « homme qui fait pleurer », etc. L'erreur, souvent commise, consiste à réifier en catégories ces différentes appellations qui renverraient alors chacune à un spécialiste rituel singulier ; en ce cas, il est impossible d'avoir une vision claire des spécialités, tant les sources, pourtant fiables, sont contradictoires entre elles. Il est également possible de supposer qu'en fonction des rituels exécutés un même spécialiste puisse être nommé de plusieurs manières.

Nous avons également abordé cette question d'une autre manière. En effet, B. Munkácsi dresse, pour la fin du XIX^e siècle, une liste de huit « chamanes » mansis, sept hommes et une femme, tous rencontrés chez les Mansis du nord et, d'autre part, il donne le nom de chaque informateur pour chacun des textes mansis notés. Il a recueilli plusieurs centaines de textes appartenant aux registres les plus variés (chants de l'ours, chants guerriers, chants épiques, divers types « d'incantations », chants personnels, mythes, contes, etc.). Nous avons donc croisé ces deux types de données afin de déterminer auprès de qui il avait recueilli tel ou tel type de matériaux, puis nous avons employé la même méthode pour analyser, entre autres, le corpus d'Artturi Kannisto, quantitativement et qualitativement équivalent. Cette méthode d'analyse a permis de montrer, par exemple, que les chants de l'ours ne peuvent être chantés que par des hommes – ce que l'ethnographie indiquait déjà – et que leur exécution n'est pas réservée à un quelconque spécialiste rituel. Le tableau qui se dégage n'est pas essentiellement différent de celui que nous connaissons chez les autres peuples de l'ouest sibérien. Si les Ougriens de l'Ob avaient bien des voyants ainsi que des interprètes des rêves, ils ne possédaient pas, en revanche, une multitude de spécialistes rituels, mais bien un « chamane » qui, en fonction des rituels exécutés, pouvait être appelé de différentes manières – il est parfois même nommé, selon les actions exécutées, par plusieurs termes au cours d'un seul et même rituel. Nous avons pu montrer que pouvait être considéré comme chamane celui qui est capable d'exécuter un *kaj/kej*, une forme d'invocation où les esprits sont appelés et s'expriment à la première personne, et cela indépendamment de la manière et des objets alors employés. La forme verbale *kaj-* est, quant à elle, habituellement traduite par « chamaniser » en contexte rituel ou « parader » pour les tétras, et, en khante, *kejem* désigne soit le tambour soit l'endroit où se déroule la parade nuptiale des tétras, ce qui s'analyse aisément à partir de la théorie sur le chamanisme sibérien proposée par Roberte Hamayon.

Toutefois, à la différence de ce qui est observé ailleurs en Sibérie, le chamane ob-ougrien n'intervient pas en tant que chamane lors des grands rituels collectifs, mais effectue seulement des rites privés (cures, etc.). Les demandes adressées aux divinités locales lors des sacrifices réguliers peuvent tout à fait être effectuées par des profanes et, lors des jeux de l'ours, c'est en tant que chanteur que le chamane intervient, ce qui est à mettre en relation avec la constitution des jeux de l'ours dans un contexte politique et religieux où le chamanisme était combattu. Les missionnaires traquaient alors les sacrifices,

les supports d'esprit et les tambours, et ce n'est pas un hasard si dans les jeux de l'ours, tous ces signes sont absents et si c'est un « chanteur », aussi discret qu'efficace, qui appelle les divinités à la cithare, jugée anodine et non connotée religieusement par le conquérant.

Nous avons ensuite réexaminé les jeux de l'ours dans cette perspective en partant des descriptions ethnographiques afin de dégager précisément les rôles des différents acteurs. Ainsi le « chanteur », toujours très sommairement présenté par les ethnographes qui n'y ont guère prêté attention, reste immobile durant le rituel, assis à côté de l'ours, et ne paraît alors que jouer la mélodie associée à chaque esprit, et c'est un autre personnage – fonctionnellement à considérer comme son assistant – appelé « l'homme qui évoque » (en mansi *kaastyn xum*, en khante *kastete xo*) qui chante sur la mélodie en question les paroles de l'appel. Il est vêtu rituellement et son costume cérémoniel peut varier en fonction de la divinité convoquée. Ensuite, la divinité est figurée par un acteur portant ses vêtements et insignes distinctifs ; celui-ci danse, parfois aussi chante – parfois c'est « l'homme qui évoque » qui alors chante au nom de la divinité, mais il ne s'agit en aucun cas d'un *kaj* – et est supposé apporter ainsi chance et prospérité aux hommes. Restitués dans un contexte chamanique, ces jeux ne peuvent pas ne pas évoquer des rites effectués par tous les peuples vivant dans les forêts de l'ouest sibérien (Mansis, Khantes, Kètes et Selkoupes) et appelés « hutte sombre » ou « maison sombre ». Ce rite, dont l'enjeu est le plus souvent divinatoire, se déroule de nuit, dans une habitation dont toutes les ouvertures ont été hermétiquement fermées et où le feu est éteint ; un chamane sans tambour ni costume, immobile – parfois ligoté, parfois semblant dormir –, convoque à tour de rôle de multiples esprits ou divinités qui se manifestent à l'assistance par les bruits singularisants qu'ils produisent. Les réalisations concrètes de ces rituels offrent, en fonction des groupes, une assez grande variabilité qui demandera à être étudiée en détail l'an prochain. Nous avons cette année pu établir que ce rituel semble avoir été adapté et intégré aux jeux de l'ours, qui se déroulent toujours de nuit, mais cette fois avec de la lumière. Les participants ne font donc pas qu'entendre les divinités : ils les voient grâce aux acteurs costumés.

Dans les deux cas, ce sont les esprits qui rendent visite aux hommes, et globalement le chamane n'est pas supposé « voyager », se déplacer symboliquement, et c'est même sans aucun doute la raison pour laquelle il est si fréquemment attaché et ne porte pas de costume. Le rite de la « maison sombre », à la différence des jeux de l'ours, n'est cependant pas lié aux campagnes d'évangélisation du XVIII^e siècle, car il est déjà décrit par Novickij, le chroniqueur des missions. De plus, la petite chronique illustrée de Kungur qui relate la « conquête de la Sibérie » par Ermak à la fin du XVI^e siècle et qui paraît avoir été rédigée par un contemporain nous donne, pour la première fois dans les sources russes, une description (§ 50) – et une illustration ! – d'un rite chamanique. Celui-ci rappelle indiscutablement ceux de la « maison sombre », même s'il ne se déroule pas de nuit. Ermak est alors chez les Mansis du sud, à la limite des zones de peuplement des Tatars musulmans qu'il est en train de conquérir, et il demande

à un chamane – encore appelé *šejtanšik* (< *šejtan*, « support d'esprit »), le terme de « chamane » n'a pas encore fait son apparition dans la littérature russe – de faire de la divination à propos de son expédition guerrière. Les Mansis ligotent leur chamane et le tiennent attaché jusqu'à ce qu'il ait donné les réponses ; ils lui plantent également un couteau ou un sabre dans le ventre. Curieux en Sibérie, ces rites, où il est essentiel d'empêcher le chamane de bouger, semblent devoir se comprendre dans le contexte de l'Islam, propagé par les Tatars ; en effet, comme l'a montré Vladimir Basilov pour les peuples islamisés d'Asie centrale, l'islam interdit aux chamanes de « voyager » et seuls les esprits sont censés se déplacer. Ce rituel, lui aussi discret et donc potentiellement utile en temps de répression religieuse, aurait ainsi continué à être pratiqué par les peuples de l'ouest sibérien qui l'ont réinvesti et, pour les Ougriens de l'Ob, adapté à leurs jeux de l'ours.

Exposés

Robin Boclet-Weller (Diplôme EPHE) a présenté un exposé sur les usages de l'eau en Mongolie à partir d'une recherche sur les sources. En Mongolie, la source de montagne, qu'elle soit *bulag* ou *aršaan*, est le seul endroit où les nomades boivent de l'eau. À la source, elle est nécessairement pure, mais comment cette pureté est-elle conçue ? Ce n'est pas la seule vertu de pureté qui fait de l'*aršaan* un lieu de pèlerinage, mais sa qualité thérapeutique. Les sources géothermiques de Jestij Aršaan ont été identifiées par Zanabazar entre 1654 et 1680 et conseillées pour leurs vertus curatives. Robin Boclet-Weller s'est notamment interrogé sur les pratiques cultuelles, et en particulier sur les pèlerinages, entourant les sources en Mongolie contemporaine.

Clément Jacquemoud (Master 2, EPHE) a présenté ses recherches sur deux spécialistes rituels (le barde et le chamane) en République d'Altaï. Son étude comparative a notamment mis en parallèle pour chacun d'eux l'accès à la fonction, les attributs rituels (tambour, cithare et également pour le barde la voix, perçue comme un don de l'esprit du chant) et leurs différents modes d'acquisition. De plus, l'oralité des rituels chamaniques et celle des rituels de récitation épique possèdent de fortes similarités. Les esprits auxquels il est fait référence ainsi que les mondes dans lesquels l'action se déroule sont parfois identiques. C. Jacquemoud a enfin proposé une analyse de la récitation par laquelle le barde altaïen parvient à rejoindre le chamane dans son individualisation.

Yann Borjon-Privé (Master 2, EPHE) travaille sur l'entretien et la distribution des rôles individuels de la mémoire partagée chez les Dolganes du Taïmyr oriental. D'après la très riche ethnographie de A. A. Popov, datant des années 1930, on observe une variation de prestations procédant de la mémoire : plusieurs types de récits spécifiques et propres à des rôles sociaux sont alors mis en valeur. Ces informations donnent ainsi à voir tant une séparation des savoirs qu'une complémentarité des pouvoirs. Y. Borjon-Privé propose d'étudier sur le terrain la manière dont s'agencent aujourd'hui ces compétences, ce qui permettra notamment de mesurer les correspondances et les écarts selon une approche analytique des effets mémoriels.

Anne Dalles (Master 2, EPHE) a présenté ses travaux sur les rites et les représentations associés à la mort chez les Nanaïs. Elle a exposé quelles étaient, selon différents auteurs, les différentes composantes nanaïes de la personne et les diverses formes de relation entre les vivants et les défunts. A. Dalles a ensuite présenté en détail le cycle complexe des funérailles de ce peuple, en insistant sur les rituels effectués en cas de malemort et sur les différents supports matériels des âmes. Enfin, elle a abordé la question de l'ancestralisation chez les Nanaïs.